



Periodicojs
EDITORA ACADÊMICA



DA FILOSOFIA AO DIREITO



Itamar Luís Gelain
Israel Aparecido Gonçalves

Organizadores

1. Filosofia do Direito - 340.12

Obra sem financiamento de órgão público ou privado

Os trabalhos publicados foram submetidos a revisão e avaliação por pares (duplo cego), com respectivas cartas de aceite no sistema da editora.

**A obra é fruto de estudos e pesquisas da seção de Seção de Pesquisas na América Latina da
Coleção de livros Humanas em Perspectiva**



**Filipe Lins dos Santos
Presidente e Editor Sênior da Periodicojs**

CNPJ: 39.865.437/0001-23

Rua Josias Lopes Braga, n. 437, Bancários, João Pessoa - PB - Brasil
website: www.periodicojs.com.br
instagram: @periodicojs

Prefácio



Este livro tem o objetivo de trazer temas pertinentes da filosofia, do direito e das ciências sociais para o centro do debate contemporâneo. Autores como Aristóteles, Maquiavel, Kant, Heidegger, Eco, Habermas, Machado de Assis, Smith, Keynes, Dworkin e Weber estão presentes neste livro com análises originais. Temas como o neoliberalismo, estado, democracia, moral, justiça social, precarização do trabalho e sociologia econômica, juntamente com os pensadores citados, são mobilizados nesta obra para, na eterna busca de compreender o nosso presente que se apresenta a cada dia mais complexo.

A obra tem como texto de abertura uma análise importante sobre “Aristóteles e a justiça (re) distributiva”, escrito por Indalécio Robson Rocha. No texto, o autor destaca uma questão central para os dias atuais, ao problematizar o que é justiça, no caso em específico o autor resgata um dos pensadores mais importantes da antiguidade clássica, Aristóteles. Rocha vai além e aponta que a República atua com base no direito e, por isso, tem a função de gerar materialmente condições para a dignidade da pessoa humana, preservando os seus direitos.

Outro texto que é latente ao atual contexto social e mais especificamente ao campo político é “A concepção de estado e poder político em Maquiavel” de Rodrigo Schlosser. Neste capítulo, o autor cruza dois temas relevantes, a questão do Estado e da Democracia. Ao mobilizar Maquiavel, Schlosser aponta a tradição do realismo político e seus métodos para entender como é a estrutura do poder. Em outra parte do texto, o autor descreve as estruturas de nossa democracia, tecendo uma linha histórica que permite refletir sobre a importância da democracia, suas perspectivas e fragilidades.

Para o leitor que tem interesse sobre os temas Estado e Liberdade, o trabalho de Leonardo Quintino, “O problema normativo da desigualdade nas obras de Kant e Habermas” proporciona uma excelente reflexão, ao relacionar dois nomes relevantes da filosofia, a saber, Immanuel Kant e Jürgen Habermas. O texto de Quintino enquadra-se nas leituras que quando acaba, queremos saber mais sobre o assunto. O foco do autor está em entender como em Kant e em Habermas é trabalhado “o estatuto das liberdades iguais” e suas implicações para o sujeito, nas suas disposições de ação. Um



texto necessário para entender as essências dos embates políticos do campo progressista no Brasil.

O texto “Melhoramento moral: o biomelhoramento do altruísmo” de Daniel Wolf contribui para esta coletânea ao discutir como podemos melhorar a vida em sociedade por meio de substâncias, em especial a oxitocina e a serotonina. Assim, Wolf faz uma reflexão necessária para os tempos modernos, ou seja, o uso artificial para melhorar as relações sociais, encaixando a temática no que se denomina a ética do cuidado.

Ariana Rodrigues no seu trabalho “A cultura do cancelamento e a liberdade de expressão” crava em uma reflexão atual. A sociedade civil e a classe política debatem sobre a cultura do ódio, promovida pelas Fakes News e pela falta de respeito e tolerância que o mundo digital e real apresenta. Rodrigues denomina como “Pandemia do ódio” essa nova cultura e coloca o leitor para refletir até onde vamos com essa vontade de resolver tudo rápido. A autora encontra na democracia grega o conceito de ostracismo e mostra que liberdade também é sinônimo de responsabilidade e os que não entendem isso, correm o risco de serem expulsos da Ágora.

O leitor que gosta de discutir métodos e a posição do interprete vai gostar do texto “Repensando alguns paradigmas hermenêuticos: Dworkin e uma abordagem a partir do conto “Ideias de Canário” de Machado de Assis” de Biatriz B. Assis e Ivan Rezende de Oliveira. O trabalho de Assis e Oliveira é uma prova que a literatura, o direito e a filosofia podem (devem) dialogar na busca da compreensão dos fatos sociais e, podemos ir além desse apontamento, e dizer que as sentenças dos juízes também podem ser alvos da apreciação contínua da hermenêutica.

Em um livro onde o cerne é a questão da liberdade e da justiça social, o tema tributação deve estar contemplado. O texto “Justiça fiscal: o combate à regressividade do sistema tributário nacional” de Carol Alves Holz e Gabriel de Borba Schulz é certo em mostrar que o atual sistema tributário é o principal elemento das desigualdades sociais e econômicas e para sair desse sistema deve-se ter como medida a tributação progressiva de quem produz mais. Holz e Schulz usam como a análise os fatos históricos, a teoria econômica e a Constituição Federal de 1988, para mostrar como a estrutura do nosso sistema de tributação é uma das origens do hiato entre quem ganha mais e paga menos tributos e o restante dos trabalhadores que pagam impostos sobre o consumo. Texto revelador e necessário.

O neoliberalismo como tendência é uma das observações do texto “O neoliberalismo e seus impactos na precarização do trabalho” de Letícia Gonçalves Bauer e Maria Helena Pessini. Ao indicar o neoliberalismo como tendência, as autoras iniciam a obra fazendo uma diferenciação entre Liberalismo e o Neoliberalismo. Também sintetizam a história do trabalho e das formas de Estado,



em especial do Welfare State, indicando avanços e retrocessos do capitalismo. No balanço geral, conforme Bauer e Pessini, o Neoliberalismo é o motivador da precarização do trabalho, o qual é gerador de desigualdade social e econômica nos países onde essa política econômica é aplicada.

O livro encerra a sua jornada com o texto “Apontamentos sobre o método e a sociologia econômica em Max Weber” desenvolvido por Israel Aparecido Gonçalves, Marcio J. R. de Carvalho e Itamar Luís Gelain. Neste texto dois elementos são destacados. O primeiro, a metodologia de Max Weber e, por que não, das ciências sociais. Os autores buscaram demonstrar que as chamadas humanidades podem ter um método que analise as relações sociais de forma a fornecer uma compreensão lógica dos fatos. Outra contribuição é pensar a economia fora das teorias econômicas ou do marxismo, ambos os modelos podem limitar as análises dos conflitos, das articulações sociais e políticas que envolvem as relações econômicas. Por isso, relembrar e trabalhar o conceito de sociologia econômica é relevante.

Esperamos que os textos desse livro abram caminhos para novas pesquisas e reflexões sobre o campo do direito, da filosofia e das relações sociais.

Boa leitura a todos!

Itamar Luís Gelain

Israel Aparecido Gonçalves



Sumário



ARISTÓTELES E A JUSTIÇA (RE)DISTRIBUTIVA Indalécio Robson Rocha	10
REFLEXÕES SOBRE MAQUIAVEL E O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO Rodrigo Schlosser	22
O PROBLEMA NORMATIVO DA DESIGUALDADE NAS OBRAS DE KANT E HABERMAS Leonardo Quintino	36
MELHORAMENTO MORAL: O BIOMELHORAMENTO DO ALTRUÍSMO Daniel Wolf	51



A CULTURA DO CANCELAMENTO
E A LIBERDADE DE EXPRESSÃO 63
Ariana Rodrigues

REPENSANDO ALGUNS PARADIGMAS HERMENÊUTICOS:
DWORKIN E UMA ABORDAGEM A PARTIR DO CONTO 76
“IDEIAS DE CANÁRIO” DE MACHADO DE ASSIS
Biatriz B. Assis & Ivan Rezende de Oliveira

JUSTIÇA FISCAL: O COMBATE À REGRESSIVIDADE
DO SISTEMA TRIBUTÁRIO NACIONAL 91
Carol Alves Holz & Gabriel de Borba Schulz

O NEOLIBERALISMO E SEUS IMPACTOS
NA PRECARIZAÇÃO DO TRABALHO 101
Letícia Gonçalves Bauer & Maria Helena Pessini

APONTAMENTOS SOBRE O MÉTODO E
A SOCIOLOGIA ECONÔMICA EM MAX WEBER 117
Israel Aparecido Gonçalves, Marcio J. R. de Carvalho,
Itamar Luís Gelain

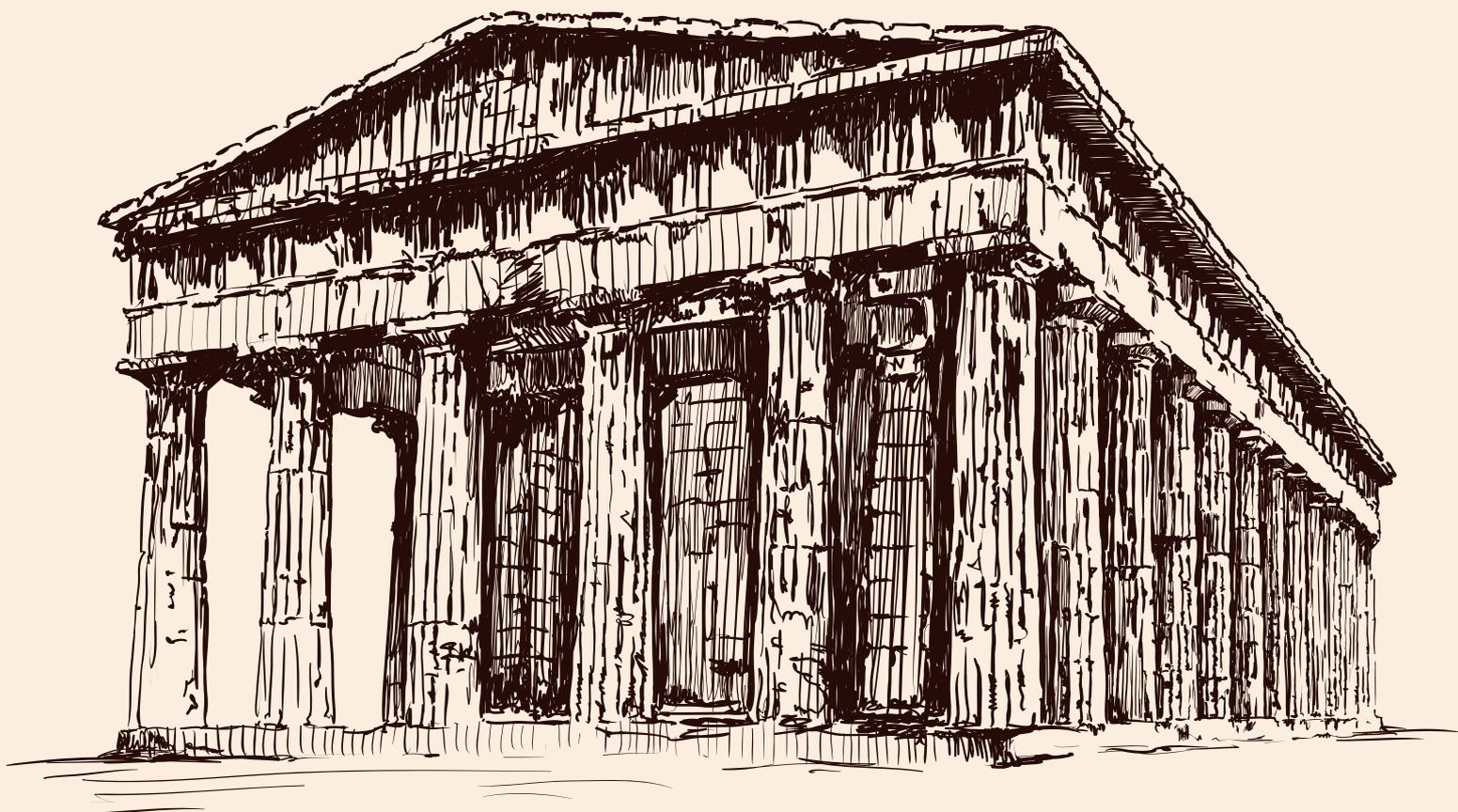


Capítulo

1

ARISTÓTELES E A JUSTIÇA (RE)DISTRIBUTIVA

Indalécio Robson Rocha



JUSTIÇA EM ARISTÓTELES

Fleischacker (2006) inicia seu livro esclarecendo uma informação histórico-filosófica bastante instrutiva: Aristóteles não possuía uma concepção de justiça redistributiva como a moderna, formada a partir de autores como Smith, Kant ou como o expoente moderno, Rawls. Em sua pesquisa identificou que apesar de os antigos entenderem que sanar certas necessidades naturais tinha implicações com relação à vida política, uma justiça que visasse estatalmente redistribuir bens escassos para necessidades humanas infinitas não era objeto de reflexão. A própria concepção de justiça distributiva de Aristóteles tinha mais que ver com distribuição de status político e dignidade de excelência humana do que propriamente atendimento material de necessidades humanas. Justamente a partir desse ponto que realiza-se a presente reflexão.

Partindo do pressuposto de que a ética aristotélica compreende a pessoa como um todo e que isso leva em conta sua história de vida e necessidades, a virtuosidade no contexto dos gregos antigos pode ser atualizada de maneira que atenda às exigências de virtuosidade no contexto moderno. Sabendo-se que a própria modernidade impõe diversas obrigações à uma pessoa em vista de um sistema econômico e social competitivo e meritocrático ilegítimo, se deduz que tanto os méritos, quanto deméritos terão influência na mesma proporção. Entretanto, como seria possível articular a ética aristotélica com questões de justiça redistributiva de bem-estar social, logo, de direito, sem que ela própria tivesse como objetivo questões materiais para diminuição da desigualdade econômica-social? Por exemplo, para Aristóteles a justiça distributiva deveria direcionar seus produtos para aqueles que mostrassem ter os melhores e mais relevantes méritos na comunidade. Aplicando essa lógica ao contexto moderno conforme apresentado, logo nota-se que se vai em direção oposta à de Aristóteles, justamente por questionar as bases econômicas e sociais ilegítimas da obtenção dos méritos em comunidade.

Que cada pessoa poderia ter direito à uma parcela material de riqueza provida por um Estado de bem-estar social, de acordo com a visão de Fleischacker (2006, p. 12 e 13) é difícil de ser deduzida de Aristóteles, ainda que conforme aponta Nussbaum (1988, p. 155-60) seja possível deduzir condições para isso. Trata-se do que ela chama de “concepção distributiva” e não de “justiça redistributiva” – para que a boa vida humana pudesse ser



escolhida e vivida pelas pessoas em geral na comunidade. Certamente isso difere-se da concepção moderna de intervenção estatal para o bem-estar (por tributos, por exemplo).

Principalmente porque nesse modelo estatal o mérito de cada um não importa, pois se uma pessoa não teve boa performance em sua profissão ou talvez não tenha um talento natural fortuito enaltecido na modernidade, à ela seriam devidos os resultados da redistribuição de bens simplesmente em decorrência de sua humanidade. É minimamente razoável que as noções de mérito dos gregos antigos devessem ser bastante distintas da atual, ou ao menos quanto às exigências formuladas para tais méritos, principalmente pelo fato de que se vive em um mundo totalmente distinto. Entretanto, ainda assim, aqui está sendo utilizada da teoria ética de Aristóteles para que uma pessoa possa ver a si mesma com mais empatia quando justamente os méritos exigidos dela, em um determinado contexto, não são alcançados. Seria isso uma aplicação errada dessa teoria?

Acredita-se que não, pois de acordo com o sistema competitivo e meritocrático de países como o EUA e o Brasil, faltaria às pessoas o essencial para Aristóteles: uma dimensão de liberdade para deliberação necessária acerca dos efeitos desse sistema sobre si mesmas. Pode-se pensar que o elemento interno do sujeito agente, no mínimo, em muito ficaria subjugado às pressões externas sem que com isso pudesse, sob grandes riscos – e.g. exclusão social e inacessibilidade à diversos bens essenciais –, deixar de seguir aquilo que a razão elencou como fim.¹ Evidentemente que isso poderia ser replicado para a toda sua vida – o que é razoável de se pensar - caso essas pressões externas não fossem sanadas e assim implicaria com a construção do seu próprio caráter. Então, como poderia ser

1 O discernimento nesse sentido – decidir racionalmente acerca de meios para cumprir tal fim – tem papel importante, pois é a partir desse elemento que uma pessoa conseguirá identificar o que é ético e verdadeiramente bom e não somente aquilo que aparentemente é ético e bom. Dessa maneira, aquilo que uma pessoa particularmente considera bom, pode não ser verdadeiramente bom, mas apenas algo que a sua percepção equivocada pode considerar assim, já que essa pessoa poderia, por exemplo, ter vícios notórios ou ser muito jovem e inexperiente, comprometendo seu julgamento. Não obstante, essa forma de interpretar o verdadeiramente ético e bom é abstrato demais e não resolve contundentemente, e.g., a crítica do relativismo ético. Assim, é importante definir o que significa ter discernimento quanto ao uso da reta razão, cuja importância do conceito encontra-se na identificação de fins e estipulação de meios. Entretanto, não quaisquer meios. O discernimento quanto ao uso da reta razão permite ao sujeito agente a estipulação dos meios adequados aos fins já estabelecidos pela razão, mas que devem ser alcançados pela pessoa. Por isso que apesar do discernimento ter uma forte equivalência com a razão, são conceitos distintos, portanto, não idênticos. Como a própria razão estabelece seus fins por si, cujo brilho é “nobilitante”, pode ser que o discernimento de uma pessoa falhe quanto ao julgamento desses fins, já que um não é o mesmo que o outro. Isso costuma acontecer com frequência, pois não é difícil identificar situações na qual sabe-se qual o fim a ser seguido, mas mesmo assim os meios elencados para sua persecução conduzem à fins totalmente distintos daqueles possíveis de serem identificados de acordo com a razão (cf. KLEIN, 2016, p. 16, 17 e 18).



identificada alguma solução nesse sentido? De que maneira seria possível tentar equalizar essa questão dentro do sistema aristotélico sendo que possivelmente o próprio Aristóteles não tinha em vista a concepção de justiça redistributiva como a moderna?

Talvez seja possível oferecer alguma solução dentro do próprio sistema aristotélico sem que se tenha em vista bases materiais, como a própria redistribuição de bens escassos por si mesma. Nesse sentido, é importante passar pelos conceitos de justiça de Aristóteles, principalmente a de justiça corretiva (ou comutativa) e de justiça distributiva. A primeira representa bem a ideia de justiça estatal que visa punir aqueles que fogem à lei. A equação nesse tipo de justiça é pensada em termos do que se costumou chamar de igualdade formal (isonomia perante a lei), cuja função de punir abstrai das condições particulares dos agentes – seja status material, político, social ou moral – para que quem descumpriu a lei e lesionou o outro receba a punição e assim tenha o status anterior à lesão reestabelecido. Na perspectiva aristotélica tal lógica recebe o qualificativo de igualdade aritmética.

A justiça distributiva, por sua vez, possui função geométrica, equivalente ao que atualmente convencionou-se chamar de igualdade material (equidade), e que visava equalizar relações desproporcionais. Conforme também observa Klein (2016, p. 24), Aristóteles utilizou esse conceito para referir-se à distribuição de bens públicos (estima pública, cargos ou dinheiro – que, conforme visto anteriormente, tinha como critério o mérito da excelência humana e não necessidades humanas materiais), o que apresenta certa dificuldade em atualizar sua teoria para uma perspectiva moderna, principalmente em uma tentativa de conciliar com a visão de uma justiça redistributiva para o bem-estar social. Assim, se fosse desconsiderado o critério meritório utilizado por Aristóteles, poderia ser dito que os pobres deveriam receber provisões estatais para que a desigualdade em relação aos ricos fosse equilibrada. Entretanto, tal inferência desse tipo de justiça parece ficar prejudicada, por mais que fosse possível extrair do sistema aristotélico alguma concepção distributiva que minimamente acenasse à distribuição de bens. O problema nesse caso é de critério, ou, fundamentação.

Assim sendo, desvirtuaria em muito a justiça distributiva aristotélica ao conceber ela similarmente ao que se tem modernamente por aquilo que objetiva o bem-estar social. Entretanto, Klein (2016, p. 25) aponta uma terceira solução interpretativa com base nos textos de Aristóteles que pode auxiliar para uma solução: a concepção de “justiça enquanto



reciprocidade conforme a proporcionalidade”², conjugada com as outras duas concepções. Essa terceira acepção aristotélica de justiça baseia-se nas relações de trocas de objetos de consumo como essenciais para o bem da comunidade, guiando-se tanto por critérios corretivos e isonômicos, quanto pela concepção geral distributiva e equitativa. Através de relações de trocas justas pautadas nas justiças corretiva e distributiva, parece que para Aristóteles tais relações deveriam objetivar o bem comum, pois isso seria vantajoso para a própria associação em comunidade. Facilmente pode ser identificada a vantagem que a introdução do dinheiro trouxe em contraste com um sistema de trocas baseado no escambo, principalmente no que diz respeito à estabilidade e crescimento econômico não só interno da comunidade, mas também nas relações externas à ela.

Para Klein (2016, p. 26) uma leitura possível é que a distribuição justa de consumo deveria alcançar todos os membros da comunidade pautando-se tanto por análises corretivas (igualdade formal), quanto distributivas (igualdade material) para que o processo de trocas no Estado permitisse a todos participar da vida pública. Principalmente por saber que no aspecto moderno, o consumo de objetos cada vez mais relaciona-se com questões políticas e uma vida saudável de consumo implica com uma propensão maior à uma boa vida política em comunidade. Do contrário, o risco seria a perda do status político de uns em prol de outros para além da exclusão do próprio consumo de certos objetos que talvez sejam essenciais para a dignidade humana. Assim, acena: “Essa parece ser a ideia por detrás dessa noção de justiça como reciprocidade enquanto proporcionalidade” (KLEIN, 2016, p. 26).

² “A reciprocidade proporcional se efetua através de uma conjunção cruzada. Suponhamos, por exemplo, que A é um construtor, B é um sapateiro, C é uma casa e D é um par de sapatos. O construtor deve obter do sapateiro o produto do trabalho deste, e deve por sua vez oferecer-lhe em retribuição o produto de seu próprio trabalho. Se houver uma igualdade proporcional dos bens, e se ocorrer uma ação recíproca verificar-se-á o resultado que mencionamos. Se não ocorrerem estas duas circunstâncias, a permuta não será igual, e o relacionamento não continuará. Com efeito, nada impede que o produto de um dos participantes seja melhor que o do outro, e neste caso os produtos terão de ser igualizados (isto é verdadeiro também nas outras artes, pois elas teriam deixado de existir se o elemento ativo não produzisse e não recebesse o equivalente em quantidade e qualidade ao que o elemento passivo recebe. De fato, não são dois médicos que se associam para a permuta de serviços, mas um médico e um fazendeiro, ou de um modo geral pessoas diferentes e desiguais, embora neste caso os produtos de suas respectivas atividades devam ser igualizados. É por isto que todos os serviços permutados devem ser comparáveis de algum modo; com esta finalidade foi instituído o dinheiro, e em certo sentido ele se tornou um meio termo, pois ele mede todas as coisas, e conseqüentemente o excesso e a falta (por exemplo, o número de partes de sapatos equivalentes a uma casa ou a uma certa quantidade de gêneros alimentícios). Deve haver entre o número de pares de sapatos permutados por uma casa e a própria casa a mesma proporção que há entre o valor do trabalho do construtor e o do sapateiro; se não for assim não haverá permuta nem relacionamento, e a proporcionalidade não estará assegurada a não ser que os bens sejam iguais de algum modo” (ARISTÓTELES, 1999, p. 99; 1133a).



Essa concepção de justiça parece ser mais adequada para tratar das questões de bem-estar social consideradas neste artigo. Utilizando da mesma lógica com relação ao consumo em perspectiva moderna, poderia ser pensado, em conciliação, tanto na justiça corretiva para regular aquilo que é formal, tanto aos ricos quanto aos pobres – igualdade perante a lei –, como para regular aquilo que é proporcionalmente desigual entre eles – poder econômico e social competitivos e consequentemente seus resultados meritocráticos. Mais especificamente, o sucesso ou o fracasso. Relembrando da perspectiva que Nussbaum apresenta de “concepção distributiva”, ao invés de justiça redistributiva, seria legítimo que o Estado provesse condições materiais aos cidadãos para que pudessem participar da vida política caso o sistema econômico-social em que se encontrassem não lhe oferecessem tal possibilidade, já que, talvez sem tal provisão a sua preocupação preliminar fosse a sobrevivência própria e não os assuntos públicos.

Assim, os pobres não precisariam apenas contar com sua própria disposição interna para eticamente avaliar virtuosamente a si próprios quando colocados em situações opressoras de terem que agir sem a devida contrapartida deliberativa – exercício da liberdade conforme fins da razão. Também poderiam contar com tal provisão para melhores condições de construção de seu próprio caráter prudencial, de melhor elencar meios para cumprimento dos fins da razão. Isso porque uma verdadeira República tentaria diminuir ao máximo esse tipo de desigualdade econômica e social de exposição opressora, os colocando, dessa forma, em patamares mais aceitáveis de competitividade e, consequentemente, meritocracia. Dessa maneira, eventual insucesso ou fracasso não “condenaria” a dignidade de uma pessoa e a construção de seu caráter prudencial, ou ao menos lhe concederia melhores condições para que ela própria pudesse encarar sua realidade de outro forma que não o simples sentimento de vergonha, baixa autoestima, ansiedade e tudo de negativo que pode ser inferido daí. Uma pessoa – talvez não somente os pobres – poderia ter muito mais condições materiais (como bens materiais mínimos) para lidar com esses tipos de situações com tais provisões.

Pensa-se no exemplo de uma pessoa que contribui com uma companhia por longos vinte anos. Não é difícil imaginar a possibilidade de que tal profissional fosse dispensado por talvez ter sido alterada alguma política da empresa ou porque talvez seu rendimento ou performances caíram. Entretanto, o ponto máximo de desenvolvimento que a empresa al-



cançou certamente decorreu de parte do tempo dedicado de tal pessoa ao empreendimento e, após longo período de trabalho, sua dispensa deveria ter alguma implicação ética. Seria possível pensar que uma forma justa de dispensa poderia passar por uma consultoria de reestruturação de carreira ou por acompanhamento psicológico. Isso permitiria ao colaborador desenvolver capacidades de ter novamente autonomia em outros mercados (já que estava longe deles) e assim poder ser considerado um cidadão autônomo, não dependente ilegítimamente de um sistema competitivo e meritocrático opressor.

A questão não seria impedir que uma companhia pudesse dispensar alguma pessoa. Trata-se de relações privadas e até onde pode-se ver, esse tipo de relação especificamente no contexto capitalista, implica em decisões desse tipo e, assim sendo, possui respaldo mínimo em regras jurídicas, cuja obediência todos devem de maneira igual (de acordo com a justiça corretiva ou igualdade formal/isonomia). Além do mais, se eventualmente uma pessoa realmente não atende mais os objetivos daquele empreendimento, poderia ser até contestável sua permanência nele. A dispensa por si só, que é na verdade uma rescisão contratual, não é ilícita ou ilegítima. Existe um direito por parte do contratante em terminar a relação sem que implique qualquer demérito seu. A questão nesse sentido não se apresenta em termos de possibilidade (pode ou não fazer) ou mesmo legalidade (é lícito ou não fazer), mas pode ser analisada sobre a perspectiva normativa da ética aristotélica, especialmente quanto ao como essa dispensa poderia ocorrer.

REDISTRIBUIÇÃO E IMPLEMENTAÇÃO

Esse como pode variar no tempo e espaço, mas teria como foco especial o equilíbrio entre a virtuosa contribuição de uma pessoa para o empreendimento e sua retirada dele por decisões que em última instância tomaram como base a formalidade estrita da justiça corretiva e igualdade formal, cumprindo as leis e os contratos e nada mais. A proposta da rescisão acima citada com amparo profissional para reinserção no mercado de trabalho e acompanhamento profissional, estaria além do que a lei ou o próprio contrato de trabalho determinaram previamente. Tratar-se-ia de uma questão estritamente ética (e sobre esse ponto, volta-se alguns parágrafos abaixo).

A redistribuição de riquezas nesse caso poderia ser realizada através de uma po-



lítica estatal que regulasse ou impusesse às companhias políticas internas de rescisão em relação aos seus funcionários a partir de determinada quantia de tempo em que contribuiu para o sucesso do empreendimento. Evidentemente o exemplo facilmente poderia receber diversas críticas, principalmente por adeptos de correntes políticas como o libertarianismo (Nozick e Rand). Entretanto, é uma concepção possível a partir de um determinado conceito de justiça redistributiva que tem como base certa reciprocidade e certa proporcionalidade advindas da justiça aristotélica. A reciprocidade e contrapartida ao colaborador dispensado após longo período de contribuição ao empreendimento decorreria com uma saída adequada, acompanhada por profissionais adequados, o que é uma realidade que algumas empresas já aderem com aqueles colaboradores que realmente fizeram a diferença no empreendimento.

Nesse último ponto, o empreendedor consegue identificar a virtuosidade da contribuição do colaborador e a proporção dela para o empreendimento como um todo e, portanto, fica a seu critério a concessão daquela benesse. Justamente aqui quer-se delinear uma crítica de fora do sistema aristotélico à sua concepção de justiça, principalmente tendo como ponto de observação a confusão de objetos que os gregos antigos possuíam entre os objetos da ética e do direito – sendo que isso não fugiu a Aristóteles.

Provavelmente em uma leitura mais liberal ou libertariana, o exemplo da rescisão com o colaborador na qual o próprio empresário decidiu, de acordo com sua própria vontade, conceder aqueles benefícios, seria legítima. Aquelas interpretações libertarianas não negam que esse tipo de situação possa acontecer e, de fato, até endossam que possam acontecer, principalmente se ficar restrito ao campo de liberdade individual das partes das relações (justiça corretiva). Certamente nesse sentido a concepção de uma justiça redistributiva, aristotélica distributiva ou mesmo de justiça como reciprocidade proporcional não teriam sentido, pois o papel do Estado é aplicar somente a justiça corretiva e não interferir na liberdade dos indivíduos. O empresário, portanto, estaria legitimado a beneficiar quem ele quisesse, de acordo com seus critérios pessoais, como ele quisesse.

Se um colaborador vivenciasse um período de alta no desemprego em sua região e notadamente fosse difícil sua reinserção no mercado e, caso o empresário o dispensasse entendendo não ser aplicável os benefícios apresentados acima, na visão libertariana seria legítimo e justo. O ponto crítico dessa abordagem é que o colaborador estaria totalmente



subjugado à vontade particular do empresário e mesmo que ele dificilmente conseguisse outro emprego, nada poderia ser feito. Entretanto, muito provavelmente esse mesmo funcionário se sujeitaria à depreciação de seu salário médio ou mesmo diminuição de cargos em outros trabalhos para poder prover a si e eventualmente sua família, pois as regras da competitividade e meritocracia assim regulariam o jogo do mercado.

Levantou-se esse tópico para expor que o empresário que procedesse de uma maneira a conceder os benefícios muito provavelmente seria visto, de uma perspectiva da ética aristotélica, como virtuoso, ao passo que se não o fizesse, até poderia ser visto como não virtuoso, logo, não teria agido eticamente. Entretanto, seria difícil identificar quando que da perspectiva de não virtuoso a ação do empresário poderia ser considerada ilícita. Isso porque ao confundir os objetos da ética e do direito em um amálgama, a própria concepção daquilo que é ético e daquilo que é jurídico fica comprometida. Imagina-se, agora tal lógica replicada para toda uma vida de opressão em sentido similar, como pode ser razoavelmente inferido do contexto econômico-social de um menino morador de uma favela do Rio de Janeiro. Certamente isso implicaria contundentemente com sua construção de caráter prudencial, o que é injusto.

Ao partir de uma teoria como a de Aristóteles em que a justiça está imiscuída com o mesmo objeto que a ética, pois há confusão entre eles, prejudica-se uma análise atualizada de sua teoria para fins de redistribuição de riquezas, mesmo aceitando a interpretação de Klein e Nusbaum citadas acima. Portanto o problema do critério ou fundamentação e do como realizar a redistribuição de riquezas ganha contornos sobre se isso é possível de um ponto de vista interno (de acordo com as disposições dos agentes) ou externo, sem que leve em conta a disposição do agente. Em outros termos, para que a justiça no sistema aristotélico pudesse ser aplicada virtuosamente, uma pessoa deveria observar as políticas públicas com convicção interna de bondade, fazendo isso com um certo sentimento. Em um sentido contrário e crítico à tal perspectiva, o empresário citado acima deveria agir conforme o exposto não por um critério virtuoso, dependente dele, mas sim jurídico, de acordo com a devida política pública. Caso não tivesse tal disposição interna, então ele não seria virtuoso, mas seria possível identificar a ilicitude de sua ação e as consequências jurídicas dela. Essa perspectiva pressupõe uma separação entre ética e direito.

Esse último ponto poderia acenar à uma crítica kantiana ao sistema aristotélico,



tanto pelos problemas da internalidade expostos – quando que a decisão do empresário deixaria de ser interna e poderia ser imposta externamente, por atos coercitivos jurídicos que não levassem em conta a vontade dele? – quanto para a própria concepção de Estado e República. Kant (2013) é totalmente contrário que um Estado – e principalmente uma República – imponha um conceito de felicidade a seus cidadãos. Deve-se garantir condições para que cada um busque seu conceito de felicidade e, por isso que a concepção de direito deve levar em conta seriamente a característica da externalidade jurídica junto da abstração de elementos empíricos ao direito, como os desejos dos sujeitos e suas necessidades. Como o direito em Kant (2013) é formal e restringe-se à intersubjetividade pura dos arbítrios dos sujeitos abstraindo de sua concepção de felicidade, pode-se pensar um direito estatal concebido dentro da mesma sistemática. Nesse sentido, não seria necessário que o empresário acima tivesse boa vontade para cumprir a justiça redistributiva, bastando que houvesse estipulação estatal para tanto.

Com base na proposta aristotélica, por confusão dos objetos éticos e jurídicos, pode-se pensar tanto em confusão quanto às medidas concretas de redistribuição de riquezas, quanto em uma concepção despótica de um Estado que eventualmente pudesse impor um conceito de felicidade aos seus cidadãos. Se há confusão quanto aos objetos, pode haver quanto aos meios e, assim, um governo que possua um certo conceito do que é bom relativamente a si poderá impor eticamente aquilo que não deveria ser imposto juridicamente. Isso porque apesar da ética aristotélica pautar-se pela reta razão e seus fins, pela confusão dos objetos a amplitude de contextualização que o cumprimento de um dever ético permite³, deixaria em aberto a escolha dos meios disponíveis de acordo com o critério de um governo e não aqueles que são adequados às pessoas violadas em sua dignidade, e que deveriam ser implementados.

Não se alega isso baseando tal crítica no próprio sistema aristotélico, pois a justiça concebida por Aristóteles em seu todo parece coerente com seu sistema de virtudes, principalmente pelo papel que a política e o bem comum possuem para ele, especialmente

³ Do ponto de vista ética é legítimo que uma pessoa alegue, em sua defesa, que não contribuirá para a causa da pobreza, porque já contribuiu para a causa animal, em um tipo de compensação moral sobre suas ações. E ninguém poderia impor que ela fizesse o contrário, desde que suas ações também fossem lícitas. Essa característica das ações éticas recebe rótulos como alta latitude, pois o agente pode escolher como melhor realizar fins, sem que isso comprometa a eticidade de sua ação. Esse relativismo ético é estranho ao direito, cujas resposta devem pretender, ainda que analogamente, precisão matemática, sobretudo o direito positivo.



em uma perspectiva de felicidade coletiva⁴. Nesse último caso, o estabelecimento dos costumes e dos processos legislativos não poderiam ser feitos com base no interesse egoístico de certas pessoas ou do legislador ou em interesses meramente econômicos e sim pautar-se naquilo que está em conformidade com a reta razão, tal como um “indivíduo moral dotado de discernimento o faria” (KLEIN, 2016, p. 31).

Entretanto, de um ponto de vista externo ao sistema aristotélico acredita-se que a confusão de objetos virtuosos e jurídicos permite tal crítica. Quando a ética aristotélica exige a boa disposição da intenção do agente para o agir, como a justiça é uma virtude, deve-se levar em conta tal característica para ela também e, assim sendo, o próprio direito ficará dependente da excelência moral de uma pessoa (ou governo), de seu modo especial de sentir, para somente assim ser virtuoso. Diferentemente, para Kant, questões jurídicas não devem levar em conta o que é eticamente bom, desde que atendam os critérios externos de direito. Uma pessoa tem que cumprir o que é jurídico mesmo que ela não concorde com aquilo em seu íntimo. Questões de justiça redistributiva, meio ambiente, preconceito racial ou de gênero, nesse sentido apresentado, não seriam mais confundidos apenas com questões éticas, mas teriam para si todo o suporte jurídico necessário para serem tratados genuinamente pelo direito.

Elaborar mais do que isso aqui seria impossível, devido ao espaço, entretanto, aceita-se que considerar o direito concebido de maneira formalista como o é em Kant não necessariamente prejudica uma concepção de justiça redistributiva para o bem-estar social. Isso porque ao mudar da perspectiva da ética das virtudes (teleologia) para o direito kantiano, tem-se necessariamente que abstrair-se das condições empíricas enquanto fontes não puramente racionais de dever-ser (deontologia). Nesse sentido, o que visualiza-se no trato com as pessoas em uma República deve restringir-se à sua normatividade enquanto dignidade humana pura em si mesma.

Assim sendo, tudo aquilo que atenta contra tal normatividade não é juridicamente legítimo, seja a pobreza, preconceito, opressões econômicas, meio ambiente poluído etc. Essa é justamente a base deontológica para pensar-se um direito formalista que, ao mes-

⁴ Por exemplo, repara-se na conclusão de Hooft (2013, p. 158) sobre o bem-estar a partir de Aristóteles: “Se puder usar o quadro teleológico de Aristóteles, gostaria de concluir que o objetivo inerente a ser virtuoso não é só atingir a eudaimonia para nós mesmos, mas também realizar-nos como seres sociais e interpessoais, preocupados com o bem-estar dos outros”.



mo tempo, direciona-se para uma ética do dever e, por uma questão normativamente pura, gera um dever dos membros da comunidade em prover a materialidade necessária para que a dignidade dos necessitados não seja lesada. Tal dever assumido por uma República – aquela que tem como medida tão somente o direito, efetivamente – visa dar condições materiais para que a dignidade normativa de pessoas não seja violada e, diga-se, sem que isso dependa da vontade interna de ninguém em particular. Nesse sentido, uma abordagem eticamente virtuosa parece ser menos vantajosa do que uma deontológica que pretende separar de maneira rígida os objetos virtuosos e jurídicos, mas discutir isso fugiria aos limites desse artigo.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3ª Ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1999.

FLEISCHAKER, Samuel. **Uma breve história da justiça redistributiva**. Tradução de Álvaro de Vita. Revisão da tradução Newton Roberval Eichemberg. Revisão técnica Rogério Severo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HOOFT, Stan Van. **Ética da virtude**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Tradução de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KLEIN, Joel Thiago. O que a ética aristotélica pode nos ensinar acerca das relações de consumo?. Saberes: **Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação**, n. 13, 31 mar. 2016.

NUSSBAUM, Martha. Nature, function, and capability Aristotle on political distribution. In: Org. ANNAS, Julia; GRIMM, Robert. **Oxford studies in ancient philosophy**. Oxford: Clarendon Press., 1988.

REGO, Walquiria Leão. PINZANI, Alessandro. **Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania**. 2ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

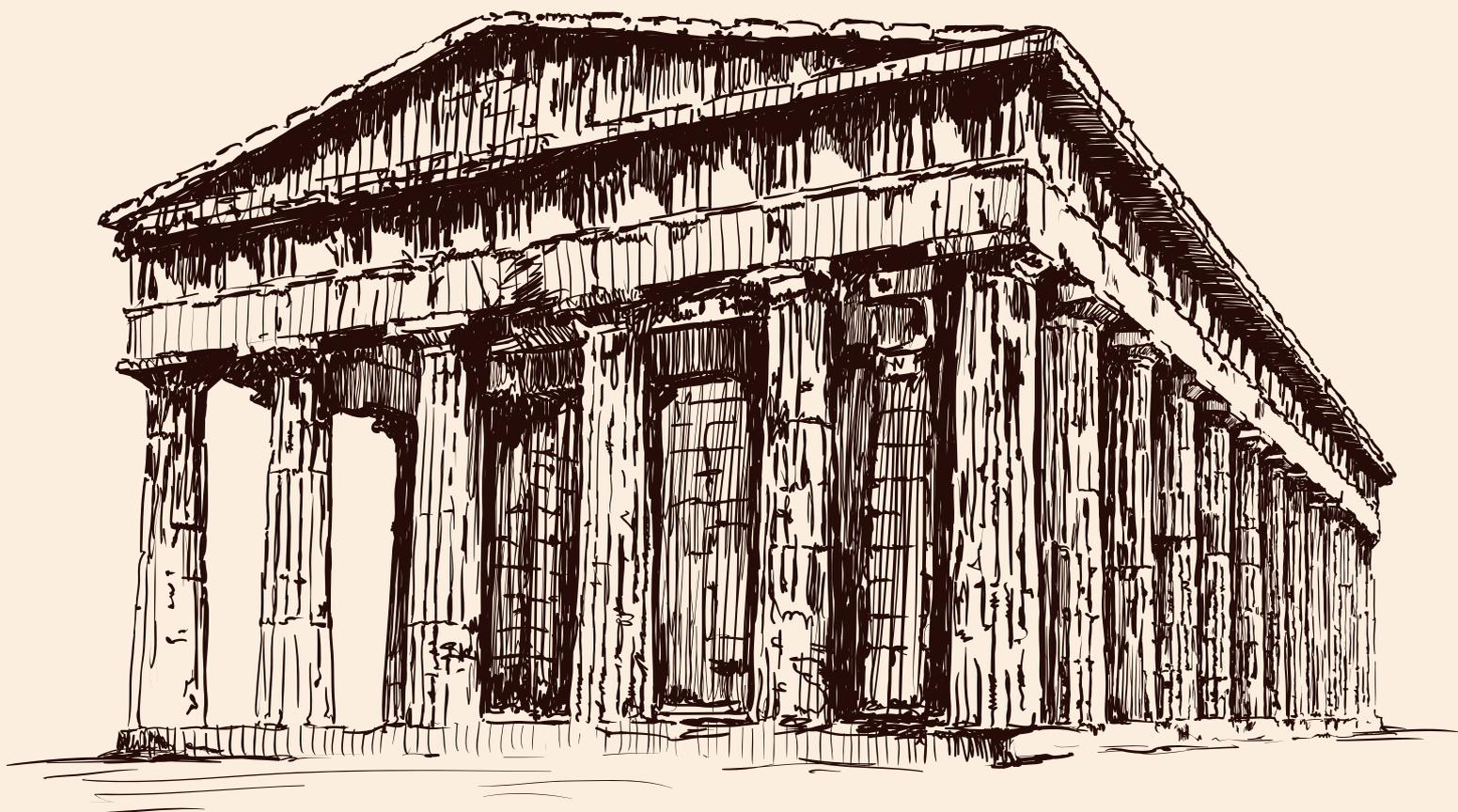


Capítulo

2

REFLEXÕES SOBRE MAQUIAVEL E O
ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Rodrigo Schlosser



INTRODUÇÃO

O estudo da política e do Estado é um tema recorrente no cotidiano dos seres humanos. Desde muito cedo, aprende-se que o Estado adota uma política interna com o objetivo de desenvolver a sociedade de maneira próspera e organizada.

No decorrer do desenvolvimento histórico da humanidade foi defendida a ideia de ser necessária a vivência com os outros, participando do convívio dos seus e não vivendo solitário. Diante ao cenário de aglomeração humana surge a necessidade de uma organização política com a finalidade de exercer o poder e administrá-lo.

Na Grécia antiga, no século IV. a. C, surgiu a ideia do filósofo grego Aristóteles de que o “homem é naturalmente um animal político” (ARISTÓTELES, 2006, p. 57). O homem é reconhecido como um ser naturalmente propenso a sociedade.

Ocorre que, a vida em sociedade traz direitos e deveres ao homem. Assim, considerando o desenvolvimento com os outros seres pensantes, busca-se ao longo da história uma organização capaz de administrar a maneira com que se dá essa relação social.

Na idade média, constituiu-se uma organização em que o exercício do poder absolutista era alicerçado fortemente em crenças religiosas cristãs e em uma soberania divina e incontestável. O indivíduo era regido por uma força suprema, onipotente, a qual carregava consigo preceitos morais infringíveis.

As idéias de Maquiavel surgem no período do Renascimento, sendo que, segundo Guanabara (2011, p. 29) esse período “traz em seu bojo a redescoberta dos valores da Antiguidade, sobretudo os greco-romanos. E traz a valorização da autonomia do homem, responsável novamente por uma atitude criadora diante do mundo”.

Se fazia necessário a separação do que se entendia por moral fundamentalmente religiosa, a observação de bondade e moralidade, para uma governabilidade regida pela racionalidade, buscando estratégias astutas para o exercício do poder e para a sua manutenção, sendo uma das ideias do filósofo a de que não deve o príncipe (1976, p. 103): “[...] apartar-se do bem, podendo, mas saber entrar no mal, se necessário”.

Maquiavel foi um dos principais fundadores do conceito moderno de poder. Ele também foi responsável por renovar o significado e a relação entre ética e política. Por isso, a teoria política de Maquiavel tem suscitado inúmeras discussões e questionamentos ao longo



do tempo, principalmente pela interpretação precipitada de que seu pensamento foi repetido inúmeras vezes. Maquiavel ainda é entendido como alguém imoral e desprovido de quaisquer valores (CHEVALIER,1996). Portanto, a perspectiva do termo maquiavelismo é sempre pejorativa.

Tal entendimento de que Maquiavel possuía um pensamento antiético se dá pelo seu pragmatismo. A separação do pensamento ético religioso alicerçado na idade média, da atuação ideal de um governante com a finalidade de se manter no poder. Ora vejamos, aduz Maquiavel que (1976, p. 103, grifo nosso):

Deve-se compreender que um príncipe [...] não pode praticar todas aquelas coisas pelas quais os homens são considerados bons, uma vez que, freqüentemente, é obrigado, para manter o Estado, a agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade, contra a religião.

Maquiavel, fugindo da tradição que reconhece a inclinação natural do homem para viver em sociedade e viver bem, enfatiza que, ao contrário, as pessoas estão sempre propensas a cisões e divisões. Daí a clara tensão social decorrente do conflito de desejos entre dois grupos sociais distintos, pessoas que não querem ser oprimidas pelos grandes e os grandes que, pelo contrário, querem oprimir e dominar as pessoas (MAQUIAVEL, 2004).

Nesse sentido, a obra “O Príncipe” reflete o poder político em todo o país. Toda nação é constituída fundamentalmente por uma inter-relação de forças baseada em uma dicotomia estabelecida entre o desejo dos poderosos de governar e oprimir e o desejo do povo de ser livre, enfim, o que constitui uma relação social.

O surgimento dessa ideia de governabilidade aconselhada por Maquiavel traz uma transformação da idéia de que a soberania é exercida através da virtude religiosa da bondade, do cumprimento da palavra e demais princípios cristãos fortemente arraigados no período medieval.

O Estado e seu governante, para o pensador, devem agir de maneira a garantir sua soberania, mesmo que para isso, precise utilizar de artifícios considerados “maldosos” como afirma:

Deve-se compreender que um príncipe [...] não pode praticar todas aquelas coisas pelas quais os homens são considerados bons, uma vez que, freqüentemente, é obrigado, para manter o Estado, a agir contra a fé, contra a caridade, contra a hu-



manidade, contra a religião (MAQUIAVEL, 1976, p. 103).

Este ensaio tem como objetivo fazer uma reflexão sobre a atuação do poder no período do Estado Moderno, com base em Nicolau Maquiavel e sua colaboração no que hoje se entende por Estado Democrático de Direito, com suas garantias aos indivíduos e a governabilidade.

Um estudo sobre o equilíbrio entre a tese de governança e manutenção do poder de Maquiavel com a gerência do Estado Democrático de Direito.

NOÇÕES GERAIS ACERCA DE MAQUIAVEL

A Itália, berço da cultura europeia, revelou ao mundo filósofos e pensadores inovadores, com estudos e conhecimentos aprofundados em diversas áreas da ciência e das artes. Na cidade de Florença, origem do Renascimento, Nicolau Maquiavel nasceu no dia 03 de maio de 1469, filho de Bernardo, advogado e pertencente à pobreza. Pouco se sabe a respeito de sua juventude, tendo-se a informação de que nesse momento de sua vida desafiou o poderio da família bancária Médici, dominante na cidade (ARANHA, 2006).

Numa época em que predominavam os ideais absolutistas, Maquiavel trouxe novos princípios e formas de pensar.

O pensamento absolutista era caracterizado pela ideia soberana dos reis, da nobreza e do clero de que eles poderiam ditar as regras para o seu povo e os seus súditos nada contestarem (VICENTINO, 1990).

Portanto, em virtude de sua convicção e ideologia, Maquiavel não foi bem visto diante da sociedade da época:

Preparando o caminho para o governante do Estado moderno estava o pensador político florentino do século XVI Nicolau Maquiavel, cujo nome ainda é sinônimo de falsidade, manipulação, assassinato político e da noção de que grandes coisas podem ser realizadas por meio da fraude. Maquiavel rejeita toda tradição moral e religiosa. Segundo ele, independentemente das diferenças que possam existir entre filosofia pagã e revelação cristã, ambas propõem um padrão impossível de acordo com o qual os seres humanos deveriam viver. Maquiavel foi consideravelmente mais crítico do cristianismo que os outros humanistas da Renascença. Reviveu a velha acusação pagã de que o cristianismo tornou os homens pacifistas e fracos, dividindo suas lealdades e fazendo com que negligenciassem os assuntos



neste mundo numa expectativa de salvação eterna no próximo (NEWELL, 2019, p. 88).

Maquiavel, de forma libertadora e revolucionária, propôs um novo modelo de Estado e política, apresentado na obra “O Príncipe”. O livro, segundo Pinzani (2004), foi abominado pela Igreja Católica, tendo como inspiração o jovem César Bórgia, filho do papa Alexandre IV, para construir o governador ideal descrito no livro como Rodrigo Bórgia.

O próprio filósofo também criticava a forma como os antigos imperadores tornaram Roma um local sem controle de governabilidade, repleto de destruição e violência:

Maquiavel se opunha a tiranos como Nero ou Calígula, que eram cruéis pelo prazer da crueldade, como os pensadores tradicionais, mas por uma razão completamente diferente. Os antigos se opunham à violência excessiva porque ela sinalizava uma alma defeituosa. Maquiavel se opunha a violência excessiva porque ela constituía um obstáculo ao sucesso final da pessoa. A história da República Romana sempre foi o modelo preferido de Maquiavel. Ele a considerava o maior Estado que jamais existira, um modelo a ser imitado hoje. A história da República Romana mostrou que, para uma república aumentar seu poder por meio da conquista e alcançar uma prosperidade de longo prazo, ela devia adiar suas gratificações materiais para manter a virtude militar e cívica fortes e vigorosas (NEWELL, 2019, p. 92).

Conforme Oliveira e Rubim (2012), Maquiavel estava cansado dos meios absolutistas de comando, porque muitas vezes era questionado se apoiava ou não a monarquia comandada pelos reis e o alto clero.

Para ele, o Estado ideal não deveria ser uma monarquia, mas uma república, com intensa participação do povo, tendo um governante intitulado de o Príncipe.

Dessa maneira, Maquiavel inaugura um novo pensamento, trazendo um modelo inédito de praticar política, inaugurando, assim, o pensamento da sociedade moderna. Para isso, sua teoria trata de quem seria o legitimado a estar no poder e a exercer a política diante do povo (MIRANDA et al., 2014).

Em “o Príncipe”, o indivíduo está no centro das atenções, tornando-se também o autor da história e exercendo o controle da sociedade ao deter o poderio político militar. Ademais, a obra se inspirou em outros personagens históricos, como Alexandre, o Grande (ARANHA, 2006).

Além dele, Maquiavel também teve inspiração em outros homens da história, que usaram de inteligência diante das circunstâncias as quais precisariam enfrentar. Dentre eles,



o jovem hebreu Moisés, o rei da Pérsia Ciro e o herói grego que derrotou o Minotauro, Te-seu. Todos eles têm em comum a perseverança diante dos obstáculos, aproveitando o momento certo para agir (PINZANI, 2004).

Mas para Maquiavel, o exemplo do príncipe que manteria o controle e organizaria todo o seu território seria César Bórgia, aquele que fortificaria bem toda a nação, além de governar perante seus súditos (AMES, 2006).

O pensador também descreve a moral e a política as quais o governante deveria manter a fim de deixar o seu Estado sempre qualificado para os momentos em que o inimigo pudesse atacar. Quanto a isso, ele ressalta a virtú, descrevendo que:

A virtú não é a virtude no sentido tradicional clássico ou cristão, isto é, entendida como excelência moral, como qualidade de caráter moralmente positiva. Maquiavel se inspira muito mais no conceito latino de *virtus*, ou seja, como qualidade que contra distingue o vir, a virtú não possui nenhuma qualidade moral, ela é uma mescla de qualidade moral e sua aplicabilidade na práxis política: coragem, valentia militar, resistência, prudência e sobretudo a capacidade de reagir de maneira melhor em cada situação (PINZANI, 2004, p. 55).

Com essa ideia de o governante agir com coragem perante as adversidades, Maquiavel faz o comparativo retirando da natureza e recorrendo a dois animais: o leão, ser forte e destemido, e a raposa, que usa dos meios articulados e astutos para conseguir aquilo que quer. Portanto, o governante que se mantivesse no poder deveria agir com a força, se necessário, mas quando possível, utilizar a clareza e a inteligência para sair das armadilhas as quais poderiam lhe preparar (CHAIA, 1995).

Assim sendo, para Maquiavel, o governante deveria utilizar mais o lado temível do que seu lado amável, porque poderia ser traído até mesmo pelo seu próprio povo (CHAIA, 1995).

Contudo, a Igreja Católica, por intermédio do cardeal inglês Reginald Pole, descreveu a obra de Maquiavel como diabólica, proibindo o povo de ler “O Príncipe” (PINZANI, 2004).

No século XIX, porém, as ideias de Maquiavel foram mais bem divulgadas, começando pela Itália, o berço do Renascimento, assim como na Alemanha, onde a divulgação do pensamento maquiavélico também se propagou (SILVA, 2012).

Segundo Pinzani (2004), a ligação do Estado com a política origina-se de “O Prínci-



pe” de Maquiavel, no qual, a denominação Estado (do latim status = estar firme), significando situação permanente de convivência e ligada à sociedade política, aparece pela primeira vez em “O Príncipe” de Maquiavel, escrito em 1513(PINZANI, 2004).

Por isso, é de grande importância o papel de Maquiavel na representação de se entender o significado de viver em uma política e de ser o governante de um Estado. Ao escrever a obra “O Príncipe”, ele tenta estabelecer o ideal republicano: “meu ideal consiste, portanto, na criação de um Estado independente por mão de um príncipe capaz de dar a essa sua criação uma constituição republicana passível de lhe garantir estabilidade” (MAQUIAVEL apud PEDRON, 2006).

Além de tudo, Maquiavel tem papel fundamental na Política Moderna, na obra “Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio” (1982) ele elaborou reflexões sobre o pensamento republicano. Diferentemente da obra O Príncipe, na qual disseminou a ideia de monarquia como forma de governo (MAQUIAVEL apud BATH, 1994).

O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Como visto anteriormente, a ideia moderna de Estado tem origem em, Hobbes, Locke e Rousseau (MASCARO, 2010), e sua genese em Maquiavel. Ao sugerir as ações para manter um governante no poder, Maquiavel aponta para regras, mesmo que não defenda na obra O Príncipe uma constituição, ele indica a importância de um parlamento (MAQUIAVEL, 2007).

Do século XVIII para o XX, quando começa a consolidação dos países democráticos, o Estado de Direito tem como característica uma Constituição elaborada por parlamento, compêndio de leis que tal nação definiu como suas leis máximas¹. As outras leis, emitidas para garantir a governabilidade, não devem ser contrárias à ela.

O Maquiavel do século XVI é reinterpretado por Rousseau, na obra o Contrato Social, no qual o florentino é analisado como um instrutor do povo, na aquisição de direitos (MOSCATOLI, 2015).

Maquiavel contribui fortemente com a constituição do Estado Moderno a medida em que defende o poder não pode ser exercido com predomínio de valores moralmente religio-

¹ Sobre o século XX ver HUNTINGTON, Samuel P. A Terceira Onda: a democratização no final do século XX. São Paulo, Editora Ática, 1994.



sos. Aduz o filósofo que:

[...] sendo a minha intenção escrever coisas que sejam úteis a quem se interesse, pareceu-me mais conveniente ir direto à verdade efetiva (*verità effettuale*) da coisa que à imaginação em torno dela. E não foram poucos os que imaginaram repúblicas e principados que nunca se viram nem se verificaram na realidade. Todavia a distância entre como se vive e como se deveria viver é tão grande que quem deixa o que se faz pelo que se deveria fazer contribui rapidamente para a própria ruína e compromete a sua preservação [...], é preciso que o príncipe aprenda, caso queira manter-se no poder, a não ser bom e a valer-se disso segundo a necessidade. (MAQUIAVEL, cap. XV, p. 97-98)

Maquiável contraria o sentido de “ser bom” trazido pela religiosidade, argumentando que o uso da racionalidade e do exercício do poder com uma finalidade produtiva deveria se recorrer a quais meios fossem necessário sem a observação das dogmáticas do cristianismo. A busca pelo bem estar da maioria por vezes exigiria uma postura por vezes “antiética”. O que pode se dizer que o que prevaleceria é o bem estar da maioria e não a vontade individual.

Conforme destacado nos objetivos deste trabalho, que é relacionar maquiavel como estado de direito, o Estado de Direito é a forma de organização política na qual o exercício do poder está subordinado às leis estabelecidas. Além disso, no Estado de Direito, alguns elementos, como a soberania nacional, devem ser garantidos mediante a declaração de direitos e liberdades do cidadão e a divisão de poderes (VIEIRA, 2017).

A CONSTITUIÇÃO PARA UM ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

As ideias do Maquiavel republicano podem ser somada a contribuição dos jusnaturalistas² que ao longo dos séculos XVI e XVIII, contribuíram para o início do pensamento de um Estado Democrático, ou seja, um Estado organizado por uma Constituição com o intuito de limitar os poderes daqueles que exerciam o poder e, respectivamente, a política interna (BAH, 1994).

Uma vez que, os meio para delimitar as atitudes do governante do seu respectivo governo eram difíceis, foram necessários instrumentos burocráticos e políticos que evitas-

² Os jusnaturalistas são Hobbes, Locke e Rousseau, todos analisados na obra: WEFFORT, Francisco c. (org). Os clássicos da política. 14 ed. São Paulo, Ática, 2006.



sem atitudes arbitrárias as quais pudessem prejudicar os plebeus e o próprio governo.

Foi fundamental a instauração de leis a fim de que não houvesse mais abusos das autoridades as quais não respeitavam mais os pactos que assinavam com o seu povo de forma verbal. Seria então, necessário, de maneira escrita, o devido cumprimento legal, para que a valorização dos direitos fundamentais dos indivíduos pudesse ser devidamente respeitada em toda sua proporcionalidade (MORAIS, 2017).

Conforme Filomeno (2000), a sociedade começa a ter um novo pensamento: não mais de concentração total nas mãos de poucos e deixando o resto de fora sem nada saber. Dessa forma, a participação de diversos filósofos e pensadores que justificaram a existência de um governo para todos começou a sair do papel e teve sua efetividade no âmbito político e social, por meio das revoluções, visando à igualdade e à liberdade entre os indivíduos que querem verdadeiramente participar das decisões políticas (WEFFORT, 2006).

Em certa medida, o povo pôde participar de sua política vivendo a democracia com respaldo em uma Constituição limitadora dos poderes estatais, pensamento esse tão idealizado por Maquiavel que sonhava com uma República e o justo cuidado que o soberano deveria ter com os seus súditos e seu Estado. Com o passar dos anos, mesmo com a sua morte, suas ideias transcenderam, chegando até os dias atuais. Desse modo, recorrendo à “lei maior”, o povo poderia expressar sua vontade:

A Constituição é a declaração da vontade política de um povo, feita de modo solene por meio de uma lei que é superior a todas as outras que, visando a proteção e a promoção da dignidade humana, estabelece os direitos e as responsabilidades fundamentais dos indivíduos, dos grupos sociais, do povo e do governo (DALLARI, 2007, p. 24).

Essa vontade política do povo não seria aquela dos tempos do absolutismo em que o poder era concentrado no rei. O poder, entretanto, passou a emanar do povo, e não mais enclausurá-lo (DALLARI, 2007).

Outro aspecto importante, é a questão de que a Constituição deve ser feita de forma solene, seguindo os devidos procedimentos e formalidades nos aspectos legais, mantendo-se a segurança e a organização para que não aconteça nada de errado na hora da aprovação e não gere problemas futuros que comprometam a democracia a qual tanto se busca estabelecer (DALLARI, 2007).



Destaca-se que a Constituição é a lei superior, o centro e o núcleo do ordenamento, e todas as demais leis devem respeitá-la para serem consideradas válidas. Em uma democracia, os representantes do Estado, com o auxílio dos três poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário), jamais podem se esquecer da importância que se deve dar à Carta Magna (WEFFORT, 2006).

E para que o povo possa ter um papel fundamental no Estado e na política, como preconizado por Maquiavel, é necessário ter dignidade a fim de poder viver individual e socialmente. Por isso, a Constituição também deve estabelecer a proteção e o zelo para redução das desigualdades sociais (FERREIRA, 2006).

Em um Estado Democrático todos têm sua devida participação e, sobretudo, devem cooperar mutuamente para a promoção de uma sociedade mais fraternal e humanitária. Com isso, surge o papel da Constituição tendo o objetivo de novamente estabelecer o que cada um deve fazer, utilizando-se de seus direitos e deveres para que não ocorra nada contrário à lei e à manutenção da ordem (FERREIRA, 2006).

A Constituição também demarca o poder e coíbe abusos, organizando os limites individuais para cada indivíduo que convive em determinado território e o que ele faz na sociedade. Toda essa organização depende da existência de um Estado. E é por meio dessa relação de Estado com o seu povo é que existe uma organização política voltada não somente para interesses individuais, mas aos interesses coletivos como um todo. Assim esclarece Miranda (2014):

Não há povo sem organização política, insistimos. É a mesma a origem do povo e da organização – pois o povo não pode conceber-se senão como realidade jurídica, tal como a organização não pode deixar de ser a organização de certos homens, os cidadãos ou súbditos do Estado. O povo que nasce com o Estado, não subsiste senão em face da organização e do poder do Estado (MIRANDA, 2014, p.10).

O Estado, na medida em que o tempo passa, desde a idade antiga até chegar os dias de hoje, não pode caminhar sozinho, precisa estar unido ao povo (MIRANDA, 2014). Portanto, toda essa forma de união entre o Estado e os indivíduos, para se chegar a um comum acordo de como solucionar os problemas sociais, é uma forma de se fazer política.

Assim, devem discutir mutuamente, com o intuito de tomar decisões que não visem privilegiados, mas, sobretudo, um coletivo que participa de sua democracia e deseja mu-



danças. A democracia de um Estado Democrático de Direito é uma comunidade jurídica organizada e autorizada pelo Direito e suas instruções normativas. Logo, esclarece o autor na análise política do poder que:

A essência do político encontra-se, sobretudo na dialética do grupo humano e do poder. O grupo empresta enquadramento ao poder, modela os homens que o exercem, reconhece-lhes legitimidade. O Estado é comunidade e poder juridicamente organizados, pois só o Direito permite passar, na comunidade, da simples coexistência à coesão convivencial. E nenhum Estado pode deixar de existir sob o Direito, fonte de segurança e de justiça, e não sob a força ou a violência. A organização é condição de atividade, mas sem a atividade não poderia a organização subsistir (MIRANDA, 2015, p. 12).

Nos dias contemporâneos, o controle deste Estado Democrático de Direito não é fácil por inúmeras barreiras a serem enfrentadas, para que não venha existir o monopólio e o controle de concentração como nos tempos absolutistas. Observou-se no texto que, com a ajuda de grandes revoluções, hoje se garante a maior liberdade do indivíduo e, mediante a uma instauração de normas e ao controle por parte de uma Constituição, é que se atingiu o gerenciamento interno daqueles que detêm o poder e os que perto dele estão, diferentemente da época de Maquiavel, quando a lei era ditada pelos reis e, sucessivamente, pelos nobres e o alto clero.

CONCLUSÃO

O objetivo deste trabalho foi refletir sobre a importância de Maquiavel e sua colaboração para a formação do Estado Democrático de Direito.

Para Maquiavel da obra “O Príncipe” (2007) ou dos “Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio” (1982), o bom governante é aquele que entende o seu povo e mantém boas alianças com os diversos grupos da sociedade.

Cabe ao povo entender que é fundamental a sua participação na construção de um Estado Democrático de Direito e na política, realizando um papel de grande valia na escolha de seus representantes, pois de nada adianta não compreender o que se passa em política e deixá-la ser governada por aqueles que não estão assumindo a causa do progresso nacional.



Conclui-se, assim, que Maquiavel é o autor que abriu o conhecimento da Ciência Política para o pensamento crítico, envolvendo o Estado e sua política. Além do que, sua contribuição trouxe a ideia de que a religião e a política não podem ter ligação. O domínio do poder é exercido para que se busque uma constante transformação, visto que o ser humano é um ser mutável e a necessidade do hoje pode não ser a do amanhã.

A Revolução Francesa, com o Iluminismo aduziu o questionamento do poder em sua origem divina, assim, em uma nova etapa do estado moderno, a o estado laico defendido por Maquiavel, é consolidado na grande maioria das constituições mundiais. O que demonstra na atualidade as raízes decorrentes desse filósofo considerado tão polemizado.

REFERÊNCIAS

AMES, José Luiz. **Religião e política no pensamento de Maquiavel**. Kriterion, Belo Horizonte, v. 47, n. 113, p. 51-72, jun. 2006.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **Maquiavel: A lógica da Força**. São Paulo, Moderna; 2006.

ARISTÓTELES. **A Política**. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2006.

BACH, Sérgio. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio, de Niccolo Machiavelli**. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1994, 3ª ed.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

CASTRO, Lucas da Silva. **Homem e mundo: ambiguidade e renascimento**. Paraíba: Universidade Federal do Paraíba, 2005. 100p. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/5629/1/arquivototal.pdf>. Acesso em: 23 de jun. 2020.

CHAIA, Miguel. **A natureza da política em Shakespeare e Maquiavel**. Estud. av., São Paulo, v. 9, n. 23, p. 165-182, abr. 1995.

CHEVALIER, Jean-Jacques. **Les Grandes Ouvres Politiques de Machiavel à nos Jours**. Paris: Armand Colin, 1996.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 26. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.



DOBRYCHTOP, Luis Henrique. **A atualidade do pensamento político de Maquiavel**. Brasil: JUSBRASIL, 2017. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/68543/a-atualidade-do-pensamento-politico-de-maquiavel>. Acesso em: 22 de jun. 2020.

DOBRYCHTOP, Luis Henrique. **Constituição e Constituinte**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

FALCÃO, Joaquim. Separação dos poderes e independência do Poder Judiciário. **Revista de Direito Administrativo**, FGV, 2016. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/download/42568/41434>. Acesso em: 24 de jun. 2020.

FERREIRA, João Vicente Hadich. A Política em Maquiavel: In: **Filosofia: Ensino Médio**. Curitiba: Seed-Pr, 2006.

FILOMENO, José. **Manual de Teoria Geral do Estado e Ciência Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

GRAMSCI, Antônio. **A Política e o Estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

HUNTINGTON, Samuel P. **A Terceira Onda: a democratização no final do século XX**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. 3ª ed. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Hedra, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentário sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982

MAQUIAVEL. In: PEDRON, Flávio Quinaud. Maquiavel: a desconstrução de um mito e a invenção da Ciência Política e da Teoria do Estado. **Revista de Doutrina da 4ª Região**, Porto Alegre, n.14, setembro 2006. Disponível em: https://revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao014/Flavio_Pedron.htm. Acesso em: 22 de jun. 2020.

MASCARO, Alysso Leandro. **Filosofia do Direito**. 1ª ed. São Paulo, Atlas, 2010.

MIRANDA, Jorge. **Teoria do Estado e Constituição**. Rio de Janeiro: Forense, 2014. São Borja: UNIPAMPA, 15p. Disponível em: <http://cursos.unipampa.edu.br/cursos/cienciapoli>



tica/files/2014/06/A-Con-tribui%C3%A7%C3%A3o-do-pensamento-de-Maquiavel-para-o-desenvolvimento-da-Ci%C3%A2ncia-Pol%C3%ADtica-Caroline-Miranda.pdf>. Acesso em: 22 de jun. 2020.

MORAIS, Ricardo Manoel de Oliveira. **Maquiavel e o paradoxo da inclusão política no governo representativo: A via extraordinária como consequência e Direito Político no modelo de representação**. Belo Horizonte: programa de pós-graduação em direito, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUBD-AW6M7H/1/possivelmontagem_da_tese_limpo.pdf. Acesso em: 22 de jun. 2020.

NEWELL, Waller. **Tiranos, uma história de poder, injustiça e terror**. ed. São Paulo: Cultrix, 2019.

OLIVEIRA, Terezinha; RUBIM, Sandra Regina Franchi. Reflexões sobre a influência de Maquiavel na educação e na formação do Estado Moderno. **Educ. rev.**, Belo Horizonte, v. 28, n. 1, p. 131-156, Mar. 2012.

PINZANI, Alessandro. **Maquiavel e o Príncipe**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

PINSKY, Jaime & PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003.

POMPEU, Júlio. **Somos Todos Maquiavélicos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

SALATINI, Rafael; et al. **Reflexões sobre Maquiavel**. Marília: Oficina Universitária: São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

SILVA, Eduardo Borges Leal da. **O rompimento do conceito de bom governo em O príncipe de Maquiavel e a ética que privilegia a consequência dos atos praticados**. São Paulo: USP, 2012. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11062013-120025/publico/2012_EduardoBorgesLealDaSilva.pdf. Acesso em: 22 de jun. 2020.

VICENTINO, Cláudio. **História Geral e do Brasil**. São Paulo: Scipione, 2003.

VIEIRA, Oscar Vilhena. **Estado de Direito. 2017** (Online). Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/78/edicao-1/estado-de-direito>. Acesso em 27 de dez. 2022.

WEFFORT, Francisco C. (Org). **Os clássicos da política**. 14 ed. São Paulo: Ática, 2006.

WEILL, Eric. **Filosofia Política**. São Paulo: Loyola, 1990.



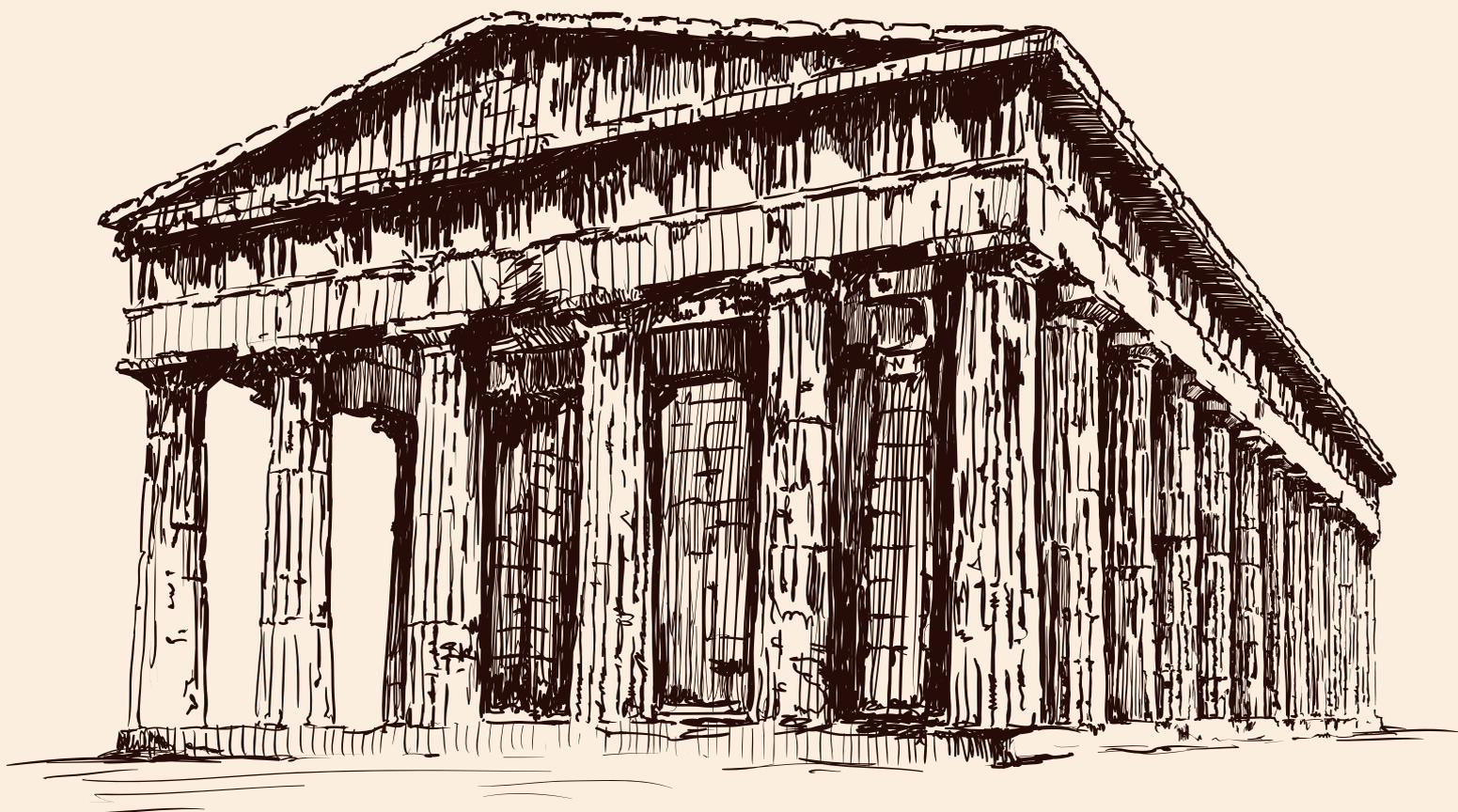
Capítulo

3

O PROBLEMA NORMATIVO DA DESIGUALDADE

NAS OBRAS DE KANT E HABERMAS

Leonardo Quintino



INTRODUÇÃO

Neste trabalho serão apresentados os modelos de Estado de Direito em Kant e em Habermas, com especial atenção para as possíveis consequências das desigualdades sociais para o estatuto das liberdades iguais. Defende-se que para além de um problema empírico que se manifesta casuisticamente em cada sociedade, a tensão entre igualdade formal e desigualdade de fato constitui, antes, um problema normativo considerado na estruturação do Estado por Kant na “Metafísica dos Costumes” (Kant) e por Habermas em “Facticidade e Validade”.

A referência a tais autores quanto a este tema se deve ao fato de que Habermas, mesmo sendo um dos “herdeiros” da Teoria Crítica de matriz frankfurtiana - com todas as reservas que esta tradição teórica carrega em relação à filosofia normativa -, tem o pensamento de Kant como um dos pilares da sua própria filosofia do direito e do Estado, destacando-se, neste sentido, o princípio universal do direito e a ideia de autolegislação, que são redefinidos por Habermas a partir do paradigma pós-metafísico da filosofia da linguagem (NEVES, 2001, p. 117).

Especificamente para os fins deste trabalho, chama a atenção o fato de que, dentre todas as distinções e compatibilidades entre os autores, em ambos há preocupação com a desigualdade material dos sujeitos, essencialmente por representar uma fratura no próprio estatuto das liberdades iguais e na condição politicamente ativa dos cidadãos. Para a solução deste problema, ambos apostam no reformismo, não pelos mesmos motivos, e com vantagem para Habermas, que oferece condições reais de um avanço gradual em relação à autonomia privada e pública dos sujeitos a partir de um conceito forte de esfera pública politicamente ativa¹.

Diante destas considerações, o presente trabalho é estruturado em três seções. Em primeiro se desenvolve o problema normativo referente às liberdades iguais suscitado

¹ O conceito de esfera pública é tão amplo quanto fundamental para a filosofia política de Habermas. Resumidamente, a “esfera pública pode ser mais aproximadamente descrita como uma rede para a comunicação de conteúdos e tomadas de posição, isto é, de opiniões; nela os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados de modo a se condensar em opiniões públicas voltadas a temas específicos”. Ela será politicamente ativa, na medida em que os conteúdos nela formulados, na forma de convicções públicas pretendem transformar-se em poder político, pois possuem potencial para “afetar as convicções dos membros autorizados do sistema político, determinando o comportamento de eleitores, de parlamentares, de funcionários etc” (HABERMAS, 2020, p. 457-461).



pela desigualdade material no Estado Civil por Kant. Na segunda seção será apresentada a posição de Habermas relativa à interferência das desigualdades materiais no estatuto da autonomia pública e privada dos sujeitos. Por fim, será desenvolvida uma breve comparação entre os reformismos de Kant e de Habermas, defendendo-se que na filosofia política do segundo o progresso através do procedimento é estruturado de maneira mais plausível em virtude das maiores possibilidades de tematização e superação das desigualdades.

DESIGUALDADES MATERIAIS COMO REDUÇÃO DO ESCOPO DA RAZÃO PRÁTICA

Ao partir do pressuposto que o Estado civil não constitui uma exigência meramente prudencial, ou seja, uma solução estritamente técnica para problemas qualitativos e quantitativos relativos à propriedade no estado de natureza, deve-se assumir que “erigir o Estado tem, para Kant, um sólido fundamento no direito de humanidade” (HECK, 2006, p. 356). De acordo com Heck, portanto, o “contrato constitui, para Kant, um critério epistêmico-moral, vale dizer, não diz respeito a efeitos de vinculação individual, mas responde a princípios universais passíveis de um reconhecimento recíproco e público a serviço da paz” (HECK, 2006, p. 368).

Com isso, é evidente que para Kant o Estado civil consiste em um estágio de elevação moral em relação ao estado de natureza, uma vez que por meio dele os sujeitos consentem em viver sobre as leis da liberdade recíproca e não mais em “um estado em que ninguém está seguro do seu diante do emprego da violência” (KANT, 2013, p. 113). Mais do que isso, a passagem para o Estado jurídico está fundada em um postulado da razão prática do qual se extrai a suposição de que apenas uma distribuição igual de liberdade e de poder jurídico pode ser considerada justa (HECK, 2006, p. 356).

Neste sentido, considerando-se que a liberdade de arbítrio se manifesta por excelência sobre os objetos exteriores (diferentes de si mesmo) – primordialmente sobre a terra e os objetos que estão sobre ela depositados ou que sobre ela transitam -, a questão da possibilidade e das condições do meu e do teu exteriores é central na fundamentação do Estado na obra kantiana, pois se coloca como medida e condição mesma da liberdade. Aliás, é sobre isso que está apoiado o postulado jurídico da razão prática: “É possível ter como meu qualquer objeto exterior de meu arbítrio. Ou seja: é contrária ao direito uma máxima tal



que, se ela se tornasse lei, um objeto do arbítrio teria de ser, em si (objetivamente) sem dono (res nullis) (KANT, 2013, p. 51).

Com tal postulado, Kant pretende demonstrar que da impossibilidade absoluta do uso de um objeto qualquer exterior ao arbítrio subjaz uma privação da liberdade. Por este motivo, o autor postula a comunidade originária inata do solo, para que inexistam limitações prévias ao arbítrio e, conseqüentemente à liberdade (KANT, 2013, p. 56). Disso decorre, por exemplo, a possibilidade da aquisição originária de um determinado terreno por um ato do arbítrio privado, que justamente pela posse comum inata não se torna arbitrário. Essa mesma manifestação legítima do arbítrio sobre os objetos exteriores, como um terreno, fundamenta a “oposição de direito a qualquer outro que o estorvasse no uso privado do mesmo, ainda que no estado de natureza isso não se faça por via jurídica (de iure) porque nele não existe ainda nenhuma lei pública” (KANT, 2013, p. 56).

Assim, a liberdade está intimamente associada à propriedade e se concretiza não só na forma de um direito inato de poder vir a possuir a terra, mas em razão da posse comum originária da qual se deduz “o direito de ter qualquer pedaço de terra sobre a superfície do planeta, do tamanho correspondente à força que tem para defender o que ocupa” (HECK, 2006, p. 358).

Mas na medida em que se considera o fato de a terra ser limitada quanto a sua extensão, manifestam-se os problemas relativos à indeterminação quantitativa e qualitativa dos objetos exteriores ao arbítrio (problema prudencial) cujos conflitos, no estado de natureza, são solucionados por meio da violência. Por outro lado, o princípio universal do direito estabelece como correta a “ação que permite, ou cuja máxima permita, à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal” (KANT, 2013, p. 37) (exigência da razão prática), o que só se torna possível com a passagem para o Estado civil, conforme Heck:

a lei distributiva do meu e do teu de cada um, relativa ao solo, não pode, de acordo com o axioma da liberdade externa, surgir de outro modo senão que oriundo de uma vontade unificada originariamente e a priori (que, para tal unificação não pressupõe nenhum ato jurídico), quer dizer, só pode surgir no estado civil (lex iustitiae distributivae), o único estado que determina o que é legítimo, o que é de direito e o que é justo (HECK, 2006, p. 359).

Com efeito, em Kant há um nexó funcional e moral recíproco entre Estado e proprie-



dade, pois, este só assume a qualidade de imperativo jurídico porque (i) já há, no estado de natureza, um direito inato de liberdade que possibilita que os sujeitos direcionem os seus arbítrios aos objetos que lhes são exteriores, possuindo algo exterior como seu, sem que disso resulte um dano à liberdade de outrem (*lex iuridica*) (KANT, 2013, p. 43); porém, (ii) diante de indeterminações concernente à definição da qualidade e da quantidade da propriedade de cada um, somente os postulados apriorísticos da razão são insuficientes para solucionar os conflitos de posse que possam surgir². Em outras palavras “caso não haja aquisição primária, o Estado fica inviável e sem Estado a propriedade permanece incerta” (HECK, 2006, p. 360).

Disso se pode concluir que, não sendo a passagem para o Estado jurídico uma questão simplesmente prudencial, a *lex iustitiae distributivae* não deve ser associada de modo simplista à mera possibilidade recíproca de aquisição de objetos exteriores segundo uma lei universal, mas à exigência de que por trás da *lex permissiva* esteja uma noção de equivalência ou simetria necessárias à coexistência entre liberdade, tanto quanto possível, iguais.

Neste sentido, ao tratar da possibilidade de ter algo como seu, Kant estabelece que na pretensão do sujeito de declarar algo como seu - e com isso impor a abstenção aos demais quanto ao uso do mesmo objeto -, há também um dever recíproco de “abstenção equivalente, em relação a todos, no que diz respeito ao seu exterior; pois a obrigação procede aqui de uma regra universal da relação jurídica exterior” (KANT, 2013, p. 61). Mais à frente, Kant defende que a própria transição do estado de natureza para o Estado civil, consiste na passagem para um estado de justiça distributiva, pois “ninguém está obrigado a abster-se e atentar contra a posse de outro se este não lhe dá também, simetricamente, a garantia de que observará frente a ele precisamente a mesma conduta de abstenção” (KANT, 2013, p. 113).

Pelo fato de o Estado civil representar uma condição moralmente superior, fundado a partir da vontade universalmente legisladora, tal passagem (para a condição civil), não

² Heck esclarece a questão em termos bastante precisos: “Por um lado, o postulado do direito público pode ser adquirido da pura lei do direito no estado natural, uma vez que as leis necessárias para assegurar a liberdade inata do homem só podem proceder da autolegislação daqueles que se unem para fazerem as leis. Por outro lado, sem indicação das carências legais apriorísticas, relativas ao uso adequado das coisas no estado natural de convivência, o imperativo jurídico de abandonar o status natural não passaria de um gesto humanista ou seria mera recomendação” (HECK, 2006, p. 366).



deve ser vista como simples chancela dos atos unilaterais de apropriação realizados no estado de natureza, constituindo, na verdade, uma forma de se propiciar a coexistência em iguais condições de liberdade entre aqueles que são agora parceiros de direito. Com isso, é possível defender que na *Metafísica dos Costumes*, Kant oferece suporte teórico suficiente para se afirmar que desigualdades relativas à propriedade no Estado civil, podem resultar na restrição do escopo da razão prática de uns em detrimentos dos outros, o que seria injusto do ponto de vista do princípio universal do direito.

Tais considerações estão de acordo com outra passagem da *Metafísica dos Costumes*, de acordo com a qual “lesa-me quem procede segundo uma máxima pela qual é impossível ter um objeto de meu arbítrio como meu” (KANT, 2013, p. 62). Ou seja, um Estado jurídico que se limita a ratificar a propriedade privada apropriada no estado de natureza pela fórmula *beati possidentes*, possibilitando que uns tenham muito e outros tenham muito pouco ou nada, poderia inclusive ser injusto ao restringir a liberdade do arbítrio de uns em favor de outros, criando condições assimétricas e não equivalentes para o exercício da liberdade.

Do contrário seria possível questionar, com Pinzani:

como pode a razão prática querer que uma distribuição de terra tão evidentemente desigual e irracional não apenas permaneça intocada, mas seja considerada totalmente intocável? O princípio dos *beati possidentes* pode realmente representar a resposta definitiva para essa pergunta? (PINZANI, 2017, p. 481).

E na esteira deste mesmo comentador, se poderia responder: “*beati possidentes* principle practically infringes or theoretically contradicts some higher moral principle or is self-contradictory” (PINZANI, 2017, p. 482). Em última instância, o Estado seria um simples meio para a manutenção do status quo e da condição de desigualdade entre as pessoas estabelecidas por atos unilaterais da vontade de cada um, o que não parece ser a pretensão de Kant ao colocar o princípio do direito sob o imperativo categórico.

Isso se afirma porque, para Kant, diferentemente do estado de natureza, no Estado civil a propriedade é alçada à qualidade de direito positivo, não mais se instaurando por meio de atos unilaterais isolados, mas através de atos regidos pela lei jurídica, que deve assegurar a coexistência entre os arbítrios segundo uma lei universal de liberdade recapturada em termos cívicos, de modo que não se afigure como legítima a existência de distintas esferas de liberdade entre os cidadãos (WEINRIB, 2003, p. 809).



O dever público de auxílio aos pobres através da tributação formulado no § 49 da *Metafísica dos Costumes* é a maior evidência textual da preocupação de Kant com as desigualdades relativas à propriedade, pois evidencia que esta não está fundada somente na justiça corretiva, à medida que se requer também a sua redistribuição como um dever jurídico associado à própria ideia de legitimação da propriedade enquanto instituição de um Estado civil (WEINRIB, 2003, p. 801). Nesta linha, afigura-se coerente a interpretação defendida por Weinrib sobre a pretensão de Kant ao postular o dever de auxílio aos pobres: “ele pensa que o dever específico de sustentar os pobres, como o dever mais geral de estabelecer a condição civil, é necessário para que o regime de bens se conforme à igualdade do direito inato” (WEINRIB, 2003, p. 810).

Isso evidencia que a desigualdade em relação ao uso que efetivamente se pode fazer da propriedade no Estado civil constitui um problema normativo relevante para Kant, haja vista que isso implica a disparidade entre as esferas de liberdade dos cidadãos reunidos sobre leis públicas que pretendem ser justas à medida que se apoiam na vontade universalmente legisladora de sujeitos presumivelmente possuidores de liberdades iguais.

O parágrafo anterior demonstra, aliás, que o raciocínio contrário beira a contradição performativa, pois, segundo Kant não se pode “supor de nenhum homem que ele queira renunciar à sua liberdade” (KANT, 2013, p. 135).

DESIGUALDADE MATERIAL COMO FRATURA À AUTONOMIA PÚBLICA DOS SUJEITOS

Tal qual afirmado na introdução deste trabalho, é possível realizar um estudo do tema a partir de um paralelo entre Kant e Habermas, pois, embora este desenvolva os temas do direito e do Estado dentro de um contexto mais amplo de uma teoria social crítica preocupada com temas atuais – como a crescente complexidade da sociedade e a interferência cada vez maior dos meios do poder e do dinheiro no mundo da vida -, não deixa de estruturá-los em termos normativos e com forte caráter universalista. Aproxima-se de Kant ao considerar o direito como relação externa entre arbítrios, que tem a coerção como elemento central e que libera os sujeitos da motivação interna para ação (HABERMAS, 2020, p. 160-161); e o Estado como associação voluntária de sujeitos livres e iguais, que extrai a legiti-



dade de seus mandamentos da ligação entre a formação política da vontade do legislador e as “condições de um procedimento democrático, sob as quais os resultados obtidos em conformidade com o procedimento expressam per se a vontade consensual ou o consenso racional de todos os participantes” (HABERMAS, 2020, p. 141).

Diferentemente de Kant, entretanto, em Habermas o Estado não possui um valor moral, tampouco o direito poder ser constituído a partir de elementos metafísicos, apresentando-se como uma solução funcional para problemas de integração social, sem excluir a possibilidade de que possam existir alternativas para tanto (que apenas não foram formuladas ou reveladas) (REPA, 2016, p. 12). Isso quer dizer que “não existe ‘o’ sistema de direitos em pureza transcendental” (HABERMAS, 2020, p. 179) e que mesmo os aspectos da legalidade apoiados em tópicos kantianos da liberdade de arbítrio, da relação externa e da autorização para a coerção devem ser galgados a nível pragmático, considerando cooriginareidade entre autonomia pública dos cidadãos e autonomia privada dos sujeitos de direito (HABERMAS, 2020, p. 179-180).

Por esta razão, em Habermas, o sistema de direitos básicos é destituído de conteúdos, estabelecendo apenas um conjunto de condições sob as quais os parceiros de direito possam decidir de maneira autônoma e legítima as regras de sua convivência através do direito, em uma união entre a forma jurídica e o princípio do discurso (HABERMAS, 2020, p. 179-180). Por conseguinte, na construção habermasiana, “a interligação do princípio do discurso e da forma jurídica dará a gênese lógica de um sistema de direitos, constituído por um conjunto de cinco direitos fundamentais, os quais geram o próprio código jurídico” (DUTRA, 2005, p. 227).

Estes direitos fundamentais são divididos em duas categorias distintas, diretamente interligadas. Na primeira categoria estão o direito (i) “à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação” (HABERMAS, 2020, p. 172), (ii) ao “status de membro em uma associação voluntária de parceiros de direito” (HABERMAS, 2020, p. 172), e (iii) à “exigibilidade de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual” (HABERMAS, 2020, p. 172).

Ao contrário do que possa parecer, não se trata de um complexo de direitos naturais a partir dos quais é constituído o Estado de Direito, pois estes direitos constituem apenas uma forma de socialização horizontal dos sujeitos, destinada a regular “as relações entre



civis livremente associados, antes de qualquer organização objetiva ou jurídica do Estado” e, neste sentido, não podem ser interpretados como direitos liberais de defesa independentes da configuração politicamente autônoma dos parceiros de direito.

A criação legítima dos direitos só é possível quando se avança na segunda categoria de direitos fundamentais, relativos à (iv) “participação com a igualdade de oportunidades nos processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os cidadãos exercem sua autonomia política e estabelecem o direito legítimo.” (HABERMAS, 2020, p. 173).

Os referidos direitos são estabelecidos por Habermas de modo a privilegiar a autonomia política dos sujeitos, na condição de autores dos próprios direitos, inclusive daquelas garantias básicas que podem ser incluídas na primeira categoria de direitos fundamentais. Em resumo, o autor defende que há umnexo interno entre autonomia pública e privada, que estabelecem condições imprescindíveis umas para as outras. De um lado, o status de pessoa destinatária de direitos, e de outro, a condição de autor dos próprios direitos na prática política dos cidadãos.³

Para que isso seja possível, Habermas estabelece ainda um último direito fundamental que diz respeito “a condições de vida asseguradas social, técnica e ecologicamente na medida em que isso for necessário, de acordo com as respectivas situações dadas, para o aproveitamento em igualdade de oportunidades dos direitos indicados de (1) a (4)” (HABERMAS, 2020, p. 173). Este direito, embora não seja fundamentado de modo absoluto pelo autor, demonstra a preocupação com as consequências que as desigualdades materiais podem acarretar para a autonomia pública e privada dos sujeitos, pondo em risco a própria capacidade do procedimento democrático de gerar conteúdos legítimos.

Assim, a propriedade não é apresentada na obra de Habermas como um instituto que goza de privilégio em relação às demais categorias de direito, não sendo mais que uma configuração histórica dos direitos fundamentais constitutivos da autonomia privada que,

³ Essa dependência recíproca entre autonomia pública e privada representa o que Habermas define em sua tese da cooriginariedade: “O sistema de direitos não pode ser reduzido nem a uma leitura moral dos direitos humanos, nem a uma leitura ética da soberania popular, pois a autonomia privada não pode nem subordinar a autonomia política, nem ser por ela subordinada. As instituições normativas que vinculamos aos direitos humanos e à soberania popular podem apenas se fazer valer em sentido pleno no sistema de direitos se partirmos da ideia de que o direito a iguais liberdades subjetivas de ação não pode ser moralmente imposto ao legislador soberano como um limite externo, nem tampouco instrumentalizado como um requisito funcional para seus fins. A cooriginariedade da autonomia privada e da autonomia pública só se mostra quando decidirmos, segundo os termos da teoria do discurso, a figura da autolegislação, segundo a qual os destinatários de direitos são ao mesmo tempo seus autores” (HABERMAS, 2020, p. 152).



nessa condição, está completamente sujeitas às determinações da autonomia política dos cidadãos. Isso quer dizer que, ao invés de ser a origem do Estado de Direito, a propriedade é um produto deste que, tal qual os demais direitos, só se legitima (i) quando configurada de modo politicamente autônomo pelos destinatários do direito na qualidade de autores e (ii) enquanto não constitua um óbice à igualdade de chances no processo de formação da opinião e da vontade.

Ou seja, diferentemente de Kant, para Habermas não há algo como um direito humano inato do qual possa ser deduzido o princípio universal do direito. Este tampouco pode ser deduzido do imperativo categórico, à medida que um recurso deste tipo a direitos imutáveis e independentes da deliberação dos parceiros de direito implicaria o tolhimento da autonomia pública dos destinatários. Reduziriam a atuação dos cidadãos na condição de autores das leis de liberdade (REPA, 2016, p. 12).

Desta diferenciação decorrem consequências importantes relativas à propriedade e às desigualdades materiais no Estado de Direito, pois, ao deixar de se valer de direitos naturais e de um vínculo entre o direito e a razão prática, Habermas prescinde da problematização referente aos objetos do arbítrio humano no estado de natureza (ainda que fictício) e, logo, torna-se desnecessária a tematização da posse e da propriedade como elementos cruciais para constituição de uma comunidade político-jurídica. Na verdade, sob as condições do paradigma procedimental habermasiano, a adoção de um ponto de partida que associa a constituição de um Estado jurídico ao estatuto da posse e da propriedade acarretaria a restrição da autonomia política dos cidadãos. A fórmula da *beati possidentes*, por exemplo, seria de pronto rejeitada, na medida em que é dada independentemente da fundamentação com base em argumentos em um procedimento discursivo racional.

Habermas não pretende abdicar das liberdades subjetivas de ação, mas quer apenas que estas não sejam um fator de desequilíbrio ou enfraquecimento do processo democrático de formação da opinião e da vontade. Por esta razão, põe em evidência a tensão existente entre igualdade formal e desigualdade de fato, que tem implicações relevantes inclusive para o princípio kantiano do direito, que foram negadas pelo paradigma liberal (DUTRA, 2004, p 77).

Para Habermas, “o que, segundo Kant, deveria assegurar a compatibilidade da liberdade de cada um com as iguais liberdades subjetivas de todos, é reduzido no paradigma



liberal do direito à garantia da autonomia privada perante o Estado” (HABERMAS, 2020, p. 320-321), independentemente das efetivas condições de participação política dos parceiros de direito no processo de formação das próprias regras de convivência.

Por este motivo, Habermas considera o paradigma Estado Social normativamente superior ao do Estado Liberal, uma vez que através dos direitos sociais se pode salvaguardar “a normatividade própria do paradigma liberal — a liberdade privada —, bem como uma maior igualdade de fato, sem a qual a liberdade privada não passaria de uma possibilidade” (DUTRA, 2005, p. 79). Postula-se, a rigor, o equilíbrio entre “os princípios da justiça liberal, entendida como distribuição igual de direitos e da justiça social entendida como distribuição igual de chances” (DUTRA, 2005, p. 79) de tal forma que esta seja promovida, sem atentar contra a liberdade (DUTRA, 2005, p. 79).

Com isso, a necessidade de compensação das desigualdades materiais no Estado de Direito possui valor normativo, pois permite “um exercício igualitário das competências de ação juridicamente asseguradas” (HABERMAS, 2020, p. 524). Dito de outro modo, “o equilíbrio das circunstâncias vitais e posições de poder factualmente desiguais serve à efetivação da igualdade jurídica” (HABERMAS, 2020, p. 524).

Nitidamente a tensão entre igualdade formal e desigualdade de fato tem uma posição de maior relevo na filosofia política habermasiana em comparação com Kant. Isso se deve, sobretudo, às diferentes perspectivas destes autores na elaboração de seus modelos político-jurídicos. Pode-se dizer que enquanto para Habermas o questionamento fundamental gira em torno da possibilidade de o Estado de Direito gerar conteúdos legítimos, a preocupação maior de Kant é com a estabilidade das instituições e com a segurança jurídica, ainda que tais questões se entrecruzem nas obras de ambos os autores.

Diante deste cenário, a favor de Habermas pesa a conexão indissociável entre o direito e a prática da autodeterminação dos sujeitos com vistas à radicalização democrática, o que oferece maior autonomia aos destinatários do direito para determinar a extensão e os limites de suas liberdades recíprocas. Partindo da premissa de que nada no universo jurídico deve se perenizar sem antes ser submetido à crítica pública nos processos institucionais e extra institucionais de formação da opinião e da vontade, o modelo habermasiano oferece melhores recursos para a identificação, problematização e superação das consequências disfuncionais das desigualdades materiais, inclusive quanto a propriedade, alcançando,



através do procedimento, não só estabilidade, mas também legitimidade.

REFORMISMO E A DIMENSÃO EPISTÊMICA DA DEMOCRACIA EM HABERMAS

Após a análise realizada nas seções anteriores acerca do problema normativo suscitado pela desigualdade na filosofia política e jurídica de Kant e Habermas, é possível concluir que mesmo por razões distintas, ambos os autores consideram que a disparidade material é normativamente relevante por implicar fraturas no estatuto das liberdades iguais, o que acarreta um desequilíbrio gravoso tanto para a legitimidade, quanto para a estabilidade do Estado de Direito. A solução apontada para este problema também apresenta similaridades, uma vez que ambos renunciam às vias revolucionárias para apostar no reformismo. A diferença está nas razões que sustentam esta preferência e nos meios pelos quais tal alternativa deve ser realizada.

Se por um lado Kant rejeita as saídas revolucionárias por ser mais afeito à segurança jurídica e à estabilidade suscitada pelo Estado de Direito (KANT, 2013, p. 126), Habermas compreende que as forças revolucionárias que inspiraram a Revolução Francesa ou perderam sua atualidade, ou foram gradativamente superadas com (i) a crescente autonomia e desenvolvimento das forças do capital, (ii) a decadência do plano estatal frente ao impulso cada vez maior de forças supranacionais e (iii) chegada aos limites do nacionalismo no paradigma pós-nacional (HABERMAS, 2015a, p. 33 - 34). Para este, a atualidade da Revolução Francesa reside em apenas dois elementos, a saber, a democracia e os direitos humanos, que ainda permeiam o imaginário social na forma de uma consciência revolucionária que se exprime “na convicção de que os indivíduos emancipados são chamados, em conjunto, a serem autores do seu destino” (HABERMAS, 2015a, p. 37).

As diferenças quanto à ideia de revolução estão associadas a questões importantes concernentes ao progresso que se desencadeia nos limites do Estado de Direito, pois, enquanto a resistência ativa do povo é vista com maus olhos por Kant ao caracterizar um atentado contra a constituição; em Habermas é justamente a conexão entre poder comunicativo - oriundo de instâncias extra institucionais da população organizada - e o poder administrativo que permite não só a legitimação, mas especialmente a racionalização do poder (HABERMAS, 2015b, p. 83). A democracia se apresenta em uma concepção proces-



sual que possui uma dimensão cognitiva, exatamente por permitir a constante contestação dos fundamentos do poder pela população, com o objetivo de levantar temas relevantes, articulá-los politicamente e influenciar as decisões tomadas pelas instituições. Trata-se do que Habermas denomina de conexão entre centro e periferia.

Esta dimensão cognitiva do processo democrático diz respeito à satisfação das “condições para garantir a inclusão de todos os afectados, a transparência da deliberação e a igualdade das oportunidades de participação, assim como, em segundo lugar, de fundamentar a suposição de racionalidade dos resultados” (HABERMAS, 2015c, p. 86). Mas isso só é viabilizado porque a política deliberativa é acoplada à esfera pública política, inserindo-se em um “nexo interno com os contextos do mundo da vida” (HABERMAS, 2015b, p. 75). Assim, os mecanismos institucionais de formação da opinião e da vontade funcionam ao mesmo tempo como transformadores e como filtros das questões que são problematizadas pela esfera pública política. Ou seja, recebem o input de informações tornadas politicamente relevantes pelo poder comunicativo e, obedecendo aos pressupostos institucionais do jogo democrático, oferecem o output na forma de conteúdos legítimos destinados a reger a convivência dos parceiros de direito (HABERMAS, 2020, p. 438).

Logo, “os processos e as pressuposições comunicativas da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como comportas mais importantes para a racionalização discursiva das decisões de um governo e à lei” (HABERMAS, 2015b, p. 73), pois permitem que o controle do exercício do poder político não ocorra “apenas a posteriori, mas, de certo modo, também o programe” (HABERMAS, 2015b, p. 73).

Esse acoplamento entre esfera pública política garante tanto a estabilidade das instituições e a segurança jurídica, ao exigir que as questões oriundas dos movimentos articulados nas camadas populacionais se submetam aos filtros institucionais da burocracia estatal, quanto o constante progresso das formas de manifestação do poder administrativo em direção a formulações mais justas e racionais, dada a necessária atenção aos processos comunicativos espontaneamente organizados no mundo da vida, inclusive por meio da resistência ativa decorrente de lutas políticas encampadas por movimentos sociais e outras formas de associação voluntárias (HABERMAS, 2020, p. 461).

Nessas condições, as ideais de progresso e reforma são formuladas de maneira mais plausível em Habermas, pois não se exige, como em Kant, que os cidadãos devam se



curvar inclusive às leis cuja injustiça seja insuportável (KANT, 2013, p. 126), sem que isso resulte em gravame à estabilidade institucional e à segurança jurídica. Consequentemente, o modelo habermasiano fornece melhores possibilidades de identificação, proposição e superação das desigualdades materiais, possibilitando que as liberdades iguais não sejam uma mera possibilidade formal.

REFERÊNCIAS

DUTRA, Delamar J. V. **A legalidade como forma do Estado de Direito**. Kriterion, Belo Horizonte, n° 109, Jun/2004.

DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso em Habermas: teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2. Ed. Revista e ampliada. Florianópolis: Editora da USFC, 2005.

HABERMAS, Jürgen. A soberania popular como processo. In: **Teoria política (obras escolhidas de Jürgen Habermas, 4)**. Tradução Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2015a.

HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. In: **Teoria política (obras escolhidas de Jürgen Habermas, 4)**. Tradução Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2015b.

HABERMAS, Jürgen. Será que a democracia ainda tem uma dimensão epistémica? Investigação empírica e teoria normativa. In: **Teoria política (obras escolhidas de Jürgen Habermas, 4)**. Tradução Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2015c.

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

HECK, José N. Estado, propriedade e trabalho em I. Kant. In: **Síntese – Revista de Filosofia**. V. 33 N. 107 (2006).

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Tradução de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, 2013.

NEVES, Marcelo. Do consenso ao dissenso: O Estado democrático de Direito a partir e além de Habermas. In: **Democracia hoje: novos desafios para a teoria da democracia contemporânea**. Organizador: Jessé de Souza. Brasília: Editora da UNB, 2001.

PINZANI, Alessandro. Beati possidentes?. In: **ethic@** - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 16, n. 3, p. 475 – 492. Dez. 2017.



REPA, Luiz. Liberdade comunicativa e forma do direito. In: **XI Colóquios Habermas e II Colóquio Filosofia da Informação** (11. : 2015 : Rio de Janeiro), organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima. Rio de Janeiro: Salute, 2016.

WEINRIB, Ernest J. **Poverty and Property in Kant's System of Rights**, 78 *Notre Dame L. Rev.* 795 (2003).



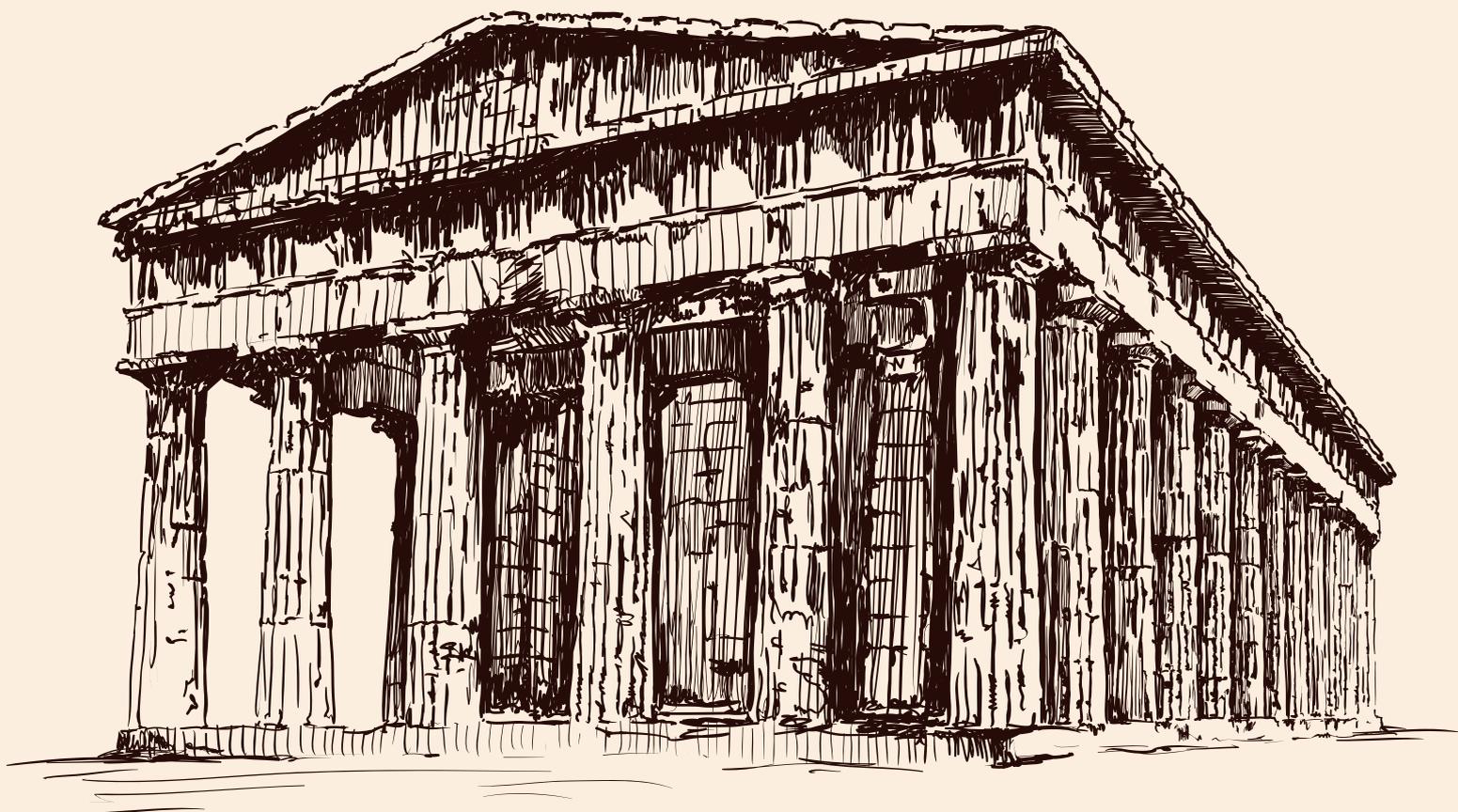
Capítulo

4

MELHORAMENTO MORAL:

O BIOMELHORAMENTO DO ALTRUÍSMO

Daniel Wolf



INTRODUÇÃO

O desenvolvimento tecnológico, para além de seus benefícios, também possui consigo dilemas em escala global e a visão pessimista de um uso errado desses avanços tecnológicos. Isso se traduz em desafios humanitários que exigem esforço e cooperação globais como solução. A educação, por outro lado, não se desenvolve na mesma velocidade dos avanços tecnológicos e, portanto, o ser humano não possui capacidade de lidar com as causas e os efeitos que a tecnologia pode impactar na vida humana. Assim, o desenvolvimento e o melhoramento moral, o qual aqui vamos adotar, está ligado à capacidade de os indivíduos determinarem o que é certo ou errado fazer para com o outro em função dessas novas situações que são impostas ou constituídas.

Para diversos autores, alguns dos principais desafios a partir dos avanços tecnológicos são a construção de armas de destruição em massa capazes de arrasas grandes territórios e causar diversos impactos na vida local, além de potencializar o crescimento e a eficiência de ataques terroristas. Por outro lado, o desenvolvimento de diversos produtos como eletrônicos em geral, fez do capitalismo um sistema enraizado na produção e consumo, implicando no agravamento e no excessivo uso de recursos naturais comprometendo o meio ambiente e sendo causa do aquecimento global.

Tendo-se lançado o desafio – cooperação global – para solução desses problemas, Chomsky (2020) entende que os estados nacionais não têm mais a capacidade para controlar o futuro e preservar o planeta, sendo necessário movimentos populares para conseguir acordos mundiais em defesa do clima e da paz. Para além do aspecto político, Person e Savulesco (2017) argumentam que é necessário aumentar a motivação moral das pessoas para que elas prestem mais atenção aos interesses das gerações futuras e dos animais não humanos. Assim, a partir do melhoramento moral das pessoas, seria possível ter uma esperança de cooperação global e enfrentar os desafios como o aquecimento global, armas de destruição em massa e ataques terroristas.

Com o conhecimento genético, biológico e neurobiológico ligados ao ser humano e as motivações morais, permite-se o desenvolvimento de novas técnicas para afetar diretamente as bases biológicas ou fisiológicas dessas motivações. Com isso, uma das propostas é o uso de fármacos que desencadeiam o comportamento altruísta nas pessoas e, desse



modo, suas motivações têm um enfoque maior na cooperação e na observância dos interesses de outrem, sejam das gerações futuras ou até mesmo sobre animais não humanos.

Para alcançar o objetivo proposto, o presente texto será dividido em quatro seções. Apresentar-se-á o tema do melhoramento moral com o melhoramento do altruísmo como algo desejado (seção 1). A apresentação e os conhecimentos técnicos e biológicos sobre o altruísmo (seção 2). As técnicas e pesquisas relacionadas a compreensão do altruísmo e as técnicas de biomelhoramento (seção 3). Por fim, as circunstâncias e condições para o uso dos melhoradores biológicos do comportamento altruísta (seção 4).

MELHORAMENTO MORAL COMO AUMENTO DO ALTRUÍSMO

Com os desafios a serem enfrentados em escala global, a cooperação entre diferentes povos, diferentes culturas e diferentes formas de viver está, ao menos em boa parte, na compreensão e na valoração do outro, ou seja, ligado ao altruísmo e no dever de como agir com as outras pessoas.

A hipótese que se busca estudar é de que há uma ligação entre o altruísmo e a ação moral humana, cujo aumento dessa característica é algo desejável. Com isso, devemos investir em estudos e técnicas que tenham como objetivo aumentar o altruísmo nas pessoas e, como consequência, melhorá-las moralmente.

Persson e Savulesco (2017) sustentam essa hipótese, argumentando o melhoramento moral biomédico como técnica possível para resolução de problemas urgentes da humanidade, como aquecimento global, por exemplo. Nahra (2018), também argumenta que o altruísmo é algo desejável e implica em um desenvolvimento humano, ainda que intuitivamente.

O altruísmo como característica desejável pode ser concebível como bom em si mesmo, pelo dever de se fazer o bem, o qual Singer (2009), explicita em seu “argumento básico”, o qual se segue de três premissas: a primeira, de que o sofrimento e a morte por falta de alimento, abrigo e cuidados médicos são maus; a segunda de que se está em seu poder impedir que algo mau aconteça, sem sacrificar nada de importância semelhante, é errado não o fazer; a terceira de que contribuir para organizações humanitárias pode prevenir o sofrimento e a morte por falta de alimento, abrigo e cuidados médicos, sem sacrifício de nada



com importância semelhante; conclui-se de que se não fizer contribuições à organizações humanitárias estar-se-á agindo errado.

Ainda na dimensão ética, Singer (2018), quando aborda sua perspectiva utilitarista da igualdade dos interesses e dos direitos dos animais, sustenta que o simples fato de se agir de forma mais empática com os animais, há a tendência de que as ações em todas as demais relações também sejam mais empáticas, como entre seres humanos, por exemplo, tornando essa característica desejável.

Kant (1984), ao trazer alguns exemplos de deveres relacionados a lei universal da natureza, em seu quarto exemplo, traz o dever de benevolência, ou seja, o dever de fazer o bem com o outro. Essa máxima se justifica porque em razão da ignorância de não se saber se um dia precisaremos de ajuda, desejamos que se um dia for preciso teremos ajuda.

Sob a perspectiva histórica, tem-se evidências de que as sociedades cooperativas se desenvolveram melhor. Nesse sentido, Nahra (2018) sustenta que há uma condição histórica e social representada por ancestrais que viviam – ainda que em pequenos grupos – de forma cooperada e, a humanidade como um todo, sempre prosperou onde houve maior cooperação.

Compreendendo-se que o altruísmo é bom a partir da dimensão ética, assim como pelas evidências históricas no desenvolvimento de sociedades ancestrais, é a partir do aumento dessa característica no comportamento humano que podemos imaginar uma sociedade mais cooperativa, preocupada com problemas que afetam todos os indivíduos, inclusive em escala global, e deixando de lado ou dando menos importância a interesses individuais.

O aquecimento global e o desenvolvimento de armas de destruição em massa, por exemplo, são problemas que uma nação sozinha não consegue resolver, seja pelo controle das armas ou pelas causas que aceleram o aquecimento global. Mas, sociedades que souberem agir de forma cooperada, poderão reunir esforços para combater esses dilemas, os quais os seres humanos não parecem estar preparados ou conscientes de como resolver.

ASPECTOS BIOLÓGICOS DO ALTRUÍSMO

Para além da perspectiva histórica ou ética, tem-se que o comportamento altruísta nos seres humanos possui aspecto e fundamento biológico, o que também tornaria justificá-



vel potencializar um comportamento natural do próprio indivíduo.

Uma hipótese existente é aquela da compreensão do comportamento humano a partir de ativações e funcionamento de determinadas áreas do cérebro. Eventuais estímulos a essas áreas podem potencializar ou inibir determinadas condutas. Assim, um aprofundamento na compreensão do comportamento humano que, relacionado ao altruísmo, esses estudos vêm “mostrando a relação entre a ativação da amígdala e altruístas extraordinários abrem um novo caminho para investigação” (NAHRA, 2018, p. 68).

Sendo verdadeira essa hipótese, seria possível afirmar que haveria um continuum, ou uma pré-disposição biológica nos seres humanos que lhes implicam um agir com cuidado com outros seres humanos, ou seja, o cuidado entre humanos seria algo natural e biológico (NAHRA, 2018, p. 68).

Person e Savulesco (2018), argumentam ainda a existência de uma disposição natural de se colocar no lugar do outro ou de terceiro, com base em pesquisa entre animais e pesquisas com gêmeos idênticos, indicando eventual relação genética.

Com base nos experimentos de Frans de Waal (2006), se verifica que macacos apresentam certos níveis de senso de justiça quando expostos em situações de desigualdade, constatando-se a capacidade deles de medir recompensas em termos relativos, considerando o esforço e o trabalho necessário versus a recompensa recebida e o tamanho do esforço¹.

Gêmeos idênticos também apresentaram uma notável correlação entre divisão média de recursos, características essas que não existe entre gêmeos não idênticos, levando-se a conclusão de que há hipótese de haver uma base genética que liga o senso humano de justiça (WALLACE, 2007; BARON-COHEN, 2003). Baron-Cohen (2003), ainda tratou de realizar estudos do altruísmo com base nas características de gênero, a qual concluiu que as mulheres tendem a demonstrar mais empatia. Em contrapartida, os homens são mais agressivos e tendem a cometerem crimes mais violentos, não excluindo a empatia destes. Desse modo, a constatação é de que, se essa hipótese também for correta, será possível afirmar que existem pré-disposições biológicas ligadas a empatia e, por consequência, ao

¹ O experimento consistiu na realização de atividades e no recebimento de recompensas. As percepções dos macacos ficaram evidentes ao negarem trocar sua recompensa ao verificar que seu semelhante havia recebido uma recompensa melhor sem ter realizado uma atividade ou de esforço igual ou recusaram-se a realizar a atividade ao ver que seu semelhante não teria uma atividade igualmente compatível.



altruísmo.

Nesse aspecto, com uma ligação biológica de cuidado com o outro podemos defender o altruísmo como uma característica de comportamento humano e, conseqüentemente, argumentar como uma característica ligada à moralidade, na dimensão ética e nos deveres para com o outro. Em última instância, é o que pode permitir argumentarmos um dever e uma viabilização de cooperação de grandes grupos de pessoas a tomarem decisões que coloquem interesses públicos acima de interesses privados ou individuais, como na busca de soluções para o aquecimento global.

AS PESQUISAS E OS MÉTODOS DO BIOMELHORAMENTO DO ALTRUÍSMO

As técnicas de biomelhoramento do altruísmo consiste em apontar métodos para impulsionar ou intensificar determinados comportamentos a partir de estímulos que podem ocorrer por meio de substâncias ou provocações de reações bioquímicas.

Nahra (2016) aponta para pesquisas relacionadas ao Córtex-Frontal Dorsolateral, cuja área do cérebro está relacionada ao controle dos impulsos egoístas. Outros estudos indicam que uma ruptura nesses impulsos via Estimulação Transcraniana Magnética, pode provocar um comportamento autointeressado nas pessoas, sem, contudo, afetar o julgamento sobre o que é justo ou não. Outro exemplo, ligado a Insula Bilateral Anterior, nos permite compreender sobre a percepção das pessoas quando outros indivíduos são vítimas de injustiças e o Córtex Mediano Pré-Frontal parece estar envolvido na percepção da injustiça contra o próprio indivíduo.

A partir da compreensão e do conhecimento de determinadas áreas do cérebro que indicam a percepção da pessoa com relação a si mesma ou com relação ao outro, e das evidências de características neurofisiológicas ligadas a intensidade do altruísmo, podemos utilizar desses conhecimentos para estimular essa característica por meio de medicamentos ou até mesmo alterações genéticas.

A oxitocina e a serotonina são as principais substâncias em estudo para promover o aumento do altruísmo e generosidade, bem como diminuição de impulsos de violência. A oxitocina, substância que é elevada durante uma relação sexual ou pelo toque, pode também ser elevada por meio de um spray nasal. A oxitocina media relações entre casais,



cuidado materno, além de atitudes pró-sociais em geral como a confiança, simpatia e etc., além de ser conhecida como “aconchego químico”.

Estudos realizados com a oxitocina², indicaram que a substância promoveu um aumento de confiança entre as pessoas que estão se relacionando, assim como, um grau elevado de lealdade. Essa hipótese permitiria concluir que sociedades com altos níveis de oxitocina seriam confiantes e leais. No entanto, há resultados negativos relatados, porque, ao contrário do seu efeito primário há limitações nos efeitos pró-sociais, que exclui indivíduos de diferentes grupos do agente. A pior hipótese é de que um alto nível de oxitocina poderia levar à violência contra grupos ou indivíduos de outros grupos, como grupos de etnias ou raças³.

Os Inibidores de Recaptação de Serotonina (ISRSs) são uma substância comumente prescrita para tratamentos de ansiedade e depressão, para regular alimentação e sono, indicam influenciar em um comportamento cooperado. Entretanto, experimentos realizados com esta substância indicam que a diminuição do triptofano causa aumento na agressividade dos indivíduos⁴.

Evidentemente que tais estudos não são conclusivos e não permitem estabelecer um limite de segurança e eficácia no uso desses medicamentos, entretanto, as pesquisas

2 Para mais detalhes dos estudos realizados, ver: M. Kosfeld et al. Oxytocin Increases Trust in Humans, *Nature*, v. 435, n. 2, p. 673-676, 2005; P. Zak, R. Kurzba e W. Matzner. The Neurobiology of Trust. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1032, p. 224-227, 2004; C. De Dreu et al. Neuropeptide Oxytocin Regulates Parochial Altruism in Intergroup Conflicts among humans. *Science*, 328, p. 324-330, 2002.

3 Os presentes resultados foram motivados pelo experimento feito por MICHAEL KISFELD, experimento de ZAK e experimento de CARSTEN DE DREU. Parte dos experimentos consistiam no teste do investidor, onde um grupo recebia um placebo e outro oxitocina por meio de um spray nasal. Concluiu-se que as pessoas sob o efeito da oxitocina tinham um aumento de confiança e lealdade, de modo que os “investimentos” e recebimentos destes eram mais frutíferos. Os resultados negativos da oxitocina advêm de testes cujos participantes são expostos a problemas morais, de modo que foi identificado que os indivíduos sob efeito da oxitocina resolviam as questões de modo a excluir ou sacrificar indivíduos ou grupos em detrimento do seu, principalmente aqueles que apresentavam características diferentes, como étnicas, por exemplo.

4 Tais resultados foram promovidos por experimentos realizados por WAI TSE, ALYSON BOND e experimento de MOLLY J. CROCKETT e colegas. Os experimentos consistiam no jogo do “ultimato” ou “ditador”, de modo que um jogador faz uma distribuição de valores para os demais jogadores e, estes devem aceitar, se não aceitarem ninguém levará nenhum valor. Os ditadores sob efeito dos ISRSs se demonstraram mais justos na divisão do dinheiro. Já os efeitos nos demais jogadores, pode levá-los a vulnerabilidade de serem explorados, de modo que as avaliações destes se inclinaram pelas injustiças de modo que se tornem mais agressivos. Para mais detalhes, ver em: W. S. Tse e A. J. Bond. Serotonergic Intervention Affects Both Social Dominance and Affiliative Behaviour. *Psychopharmacology*, 161, p. 324-330, 2002; R. M. Wood et al. Effects of Tryptophan Depletion on the Performance of an Iterated Prisoner’s Dilemma Game in Healthy Adults. *Neuropsychopharmacology*, v. 31, n. 5, p. 1075-1084, 2006; M. J. Crockett et al. Serotonin Modulates Behavioral Reactions to Unfairness. *Science*, 320, p. 1739, 2008.



são promissoras para compreender o sistema neural, sua forma de funcionamento, comportamento e efeito após a tentativa de diferentes estímulos para promover determinado comportamento humano.

O PRINCÍPIO DA MORALIDADE E O BIOMELHORAMENTO DO ALTRUÍSMO

Educação é um método clássico de desenvolvimento cognitivo e moral. A partir da educação o indivíduo pode compreender certos valores e, a partir daí, determinar deveres para consigo e para com terceiros, como viver a vida e como agir corretamente.

O desenvolvimento de tecnologias impacta de diversas formas na vida humana, constituindo novos desafios, os quais a educação por si só não se desenvolve na mesma medida e velocidade que os impactos e dilemas que exigem do ser humano. Muito ainda se discute quanto ao comportamento humano em relação ao meio ambiente, em renunciar à economia de um país para reduzir a poluição, ou mesmo deixar de produzir ou desenvolver armas de destruição em massa, ainda que se argumente ser um instrumento de defesa da soberania de um país.

Tais dilemas impõe desafios de impacto global, pois apenas um país não conseguirá controlar ou frear o aquecimento global. O desenvolvimento de armas de destruição em massa também é algo que depende da cooperação de todos, seja para interromper o desenvolvimento ou a produção e eventual condição de uso de tal armamento. Por isso, compreender os deveres para com os outros e, no presente caso, desenvolver o altruísmo como característica de comportamento é essencial para a promoção de atitudes cooperadas entre as pessoas e em última instância entre nações.

A hipótese de biomelhoramento moral por meio do altruísmo, a qual Person e Savulesco (2017) defendem é justamente em face ao “fracasso” de se resolver problemas em nível global, ainda que a humanidade como um todo tenha evoluído ao longo dos anos, sendo o biomelhoramento do altruísmo um mecanismo necessário para o desenvolvimento

Com os resultados das pesquisas até então apresentadas, pode-se entender que em um ambiente competitivo e plural como são as relações sociais atualmente, os efeitos negativos da oxitocina não são tão promissores. Entretanto, uma alternativa seria a introdução em pequenos grupos de trabalho para o desenvolvimento de alguma atividade especí-



fica, promovendo a relação de confiança e lealdade daquele pequeno grupo em prol de um resultado e eficiência da determinada atividade⁵.

Pode-se, ainda, objetar que a interferência nas reações bioquímicas do cérebro e alterar o comportamento do indivíduo tornando-o mais altruísta seria uma violação de liberdade. Porém, considerando todas as características, do valor ético, histórico e biológico do altruísmo, podemos argumentar que não haveria uma interferência na liberdade do indivíduo porque a potencialização dessa característica seria para melhorar algo que naturalmente ou de qualquer maneira o indivíduo já iria realizar. Não se trata de alterar um comportamento cujo resultado seria diferente, mas desenvolver mais rapidamente o *modus operandi*.

A ética do cuidado é baseada na empatia, o que pode dar a ideia intuitiva de que se trata de uma ética resumida no cuidado para com o outro ou no cuidado como fim em si mesmo. Porém, Petterson Tove (2011), argumenta que a ética do cuidado não se resume apenas no cuidado de terceiro, mas também no cuidado de si, no interesse do próprio cuidador. Tem-se, nessa perspectiva, o cuidado como cuidado maduro, cujo guia para essa relação é o reconhecimento do relacionamento entre os indivíduos envolvidos e não apenas no interesse de quem é cuidado.

Nel Noddings (2003), aborda a ética do cuidado afirmando que o cuidado de si também é uma forma de valorar intrinsecamente um indivíduo, pois se trata de um ato mais complexo do que a redução para o interesse de um terceiro. Nessa perspectiva, a ética do cuidado não se trata de uma redução ao puro altruísmo e nem a um princípio da moralidade.

A moralidade, o agir corretamente ou o dever para com os outros não se resume em uma ação altruísta, mesmo a partir de uma ética do cuidado. Isso porque, trata-se de relações de reciprocidade, não sendo o nível de altruísmo um medidor para verificar se um indivíduo age mais ou menos moralmente do que outro. Por exemplo, um indivíduo que negligenciar os interesses de quem está sendo cuidado e agir pelo puro altruísmo poderá incorrer em dano (TOVE, 2003), como é o caso de um paternalismo exacerbado, sendo difícil de defender um ato altruísta ao extremo como ação correta ou boa.

O aumento geral do altruísmo, ainda que em baixos níveis, tende a criar um ambiente propício ao diálogo e aperfeiçoando o conturbado ambiente político internacional. Isso não quer dizer que Estados deverão abrir mão de suas economias de uma hora para outra –

⁵ Essa hipótese de uso implica no problema ético da seletividade ou do benefício de um grupo em detrimento de outros para a realização da atividade.



até porque tal atitude gerariam outros danos mais imediatos que os atuais promovidos pelo aquecimento global. Mas permitiriam o início ou o desenvolvimento de medidas e políticas voltadas a um bem comum mundial, seja estabelecendo regras e limitações no desenvolvimento e produção de armas de destruição em massa, seja em políticas internacionais de diminuição de atividades que aceleram o aquecimento global.

Esse processo de reconhecer a responsabilidade que possuímos para com a vida dos outros, além da nossa própria vida, intuitivamente, está pautada em noções de empatia e altruísmo. Se a educação e a concepção de responsabilidade para conosco e com os outros não se desenvolve na medida necessária contra riscos como problemas ambientais, alternativas e mecanismos que venham a acelerar ou promover esse processo sempre serão bem-vindos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da urgência e da demanda de se apresentar soluções e alternativas para problemas em escala global, como o aquecimento global, ameaça terrorista e armas de destruição em massa, o altruísmo como característica que permite uma melhor cooperação entre pessoas e entre nações, parece ser uma esperança.

Os estudos e pesquisas que vem sendo desenvolvidos apontam a relação de condutas morais e do altruísmo ligadas a áreas específicas do cérebro. Por meio de estimulações bioquímicas é possível intensificar essas ações como é o caso do uso da oxitocina e ISRSs, buscando-se comportamentos mais altruístas ou menos violentos. Entretanto, tais métodos não se apresentam como seguros e definitivos.

A proposta e o esforço em se estudar o comportamento cooperado e o altruísmo no ser humano, técnicas e métodos que tornem possível ou potencializem esse comportamento não substitui ou exclui os métodos de melhoramento moral a partir dos mecanismos clássicos, como a educação e a compreensão de um dever de cuidado ao próximo sem o auxílio de estímulos externos, como intervenção farmacológica. Entretanto, uma alternativa para auxiliar e potencializar esses comportamentos parece ser algo necessário e desejável. De igual modo, não se exclui a cautela necessária de que o biomelhoramento exige em relação a segurança para aplicação de suas técnicas e efeitos das substâncias.



A defesa de que ser moralmente melhor está ligado exclusivamente com o comportamento ou o aumento do altruísmo é uma posição difícil de ser defendida. O cuidado de si, por exemplo, se trata de uma reflexão do próprio indivíduo e se demonstra tão importante quanto a reflexão em prol de terceiros. O altruísmo pode ser defendido como desejável e, por si só, promover o desenvolvimento da humanidade de modo mais eficaz, porém, no âmbito moral, como princípio da moralidade, não seria o único princípio desejável.

A hipótese apresentada com o melhoramento moral a partir de técnicas de biomelhoramento do altruísmo se justificam por ser um comportamento humano biologicamente natural, podendo se argumentar que é desejável também pelo seu fundamento ético e pelo conhecimento histórico do desenvolvimento de sociedades mais cooperativas. Assim, considerando que as soluções necessárias aos grandes problemas exigem cooperação global, o aumento dessa característica no comportamento humano pode ser uma opção.

As descobertas já feitas e os indícios das muitas outras coisas que se tem para descobrir e compreender, parecem ser positivas, tanto para o prosseguimento do biomelhoramento, como para resguardar condutas que eventualmente possam ser maléficas. Nesse sentido, ao menos os estudos se justificam e devem ser continuados como uma forma e método de compreensão de novas técnicas do biomelhoramento moral e do próprio comportamento humano, para algum dia, auxiliar na tão necessária cooperação global.

REFERÊNCIAS

BARON-COHEN, S. **The Essential Difference: Male and Female Brains and the Truth about Autism**. New York: Basic Books, 2003.

CHOMSKY, Noam. **Internacionalismo ou Extinção**. Tradução de Renato Marques. São Paulo: Planeta, 2020.

GILLIGAN, Carol. In a **Different Voice: psychological theory and women's development**. Cambriedge: Harvard University Press, 2003.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: uma breve história da humanidade**; tradução Janaína Marcoantonio. Porto Alegre, RS: L&PM, 2018.

JONAS, Hans. Técnica, **Medicina e Ética: sobre a prática do princípio responsabilidade**; tradução do Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF. – São Paulo: Paulos, 2013.



KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, in: **Os Pensadores**; tradução Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

NAHRA, Cinara. Moral Enhancement e Neuroética: uma revisão sobre os mecanismos neurais do altruísmo. **Filosofia Unisinos**, v. 17, n. 3, p. 384-389, 2016. Disponível em: revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/download/fsu.2016.173.17/5899.

NAHRA, Cinara. Políticas Públicas para o Aprimoramento do Altruísmo. In: CRISP, Roger; DALL'AGNOL, Darlei; SAVULESCU, Julian; TONETTO, Milene (Org.). **Ética aplicada e políticas públicas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

NODDINGS, Nel. **O Cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral**; tradução Magda Lopes. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2003.

PERSSON, Ingmar. SAVULESCO, Julian. **Inadequado para o Futuro: a necessidade de melhoramentos morais**. Tradução de Brunello Stanciolo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

PERSSON, Ingmar. SAVULESCO, Julian. **Unfit for the Future: the need for moral enhancement**. New York: Oxford University Press, 2014.

SINGER, Peter. **Ética Prática**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

SINGER, Peter. **The Life You Can Save: acting now to end world poverty**. New York: Random House, 2009.

TOVE, Pettersen. The Ethics of Care: normative structures and empirical implications. IN: **Health Care Anal** (2011) 19: 51. Springer US. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s10728-010-0163-7>.

WAAL, F. De. **Primates and Philosophers**. Ed. S. Macedo e J. Ober. Princeton: Princeton University Press, 2006.

WALLACE, B., et al. Heritability of Ultimatum Game Responder Behavior. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 104, n. 40, p. 15631-15634, 2007.



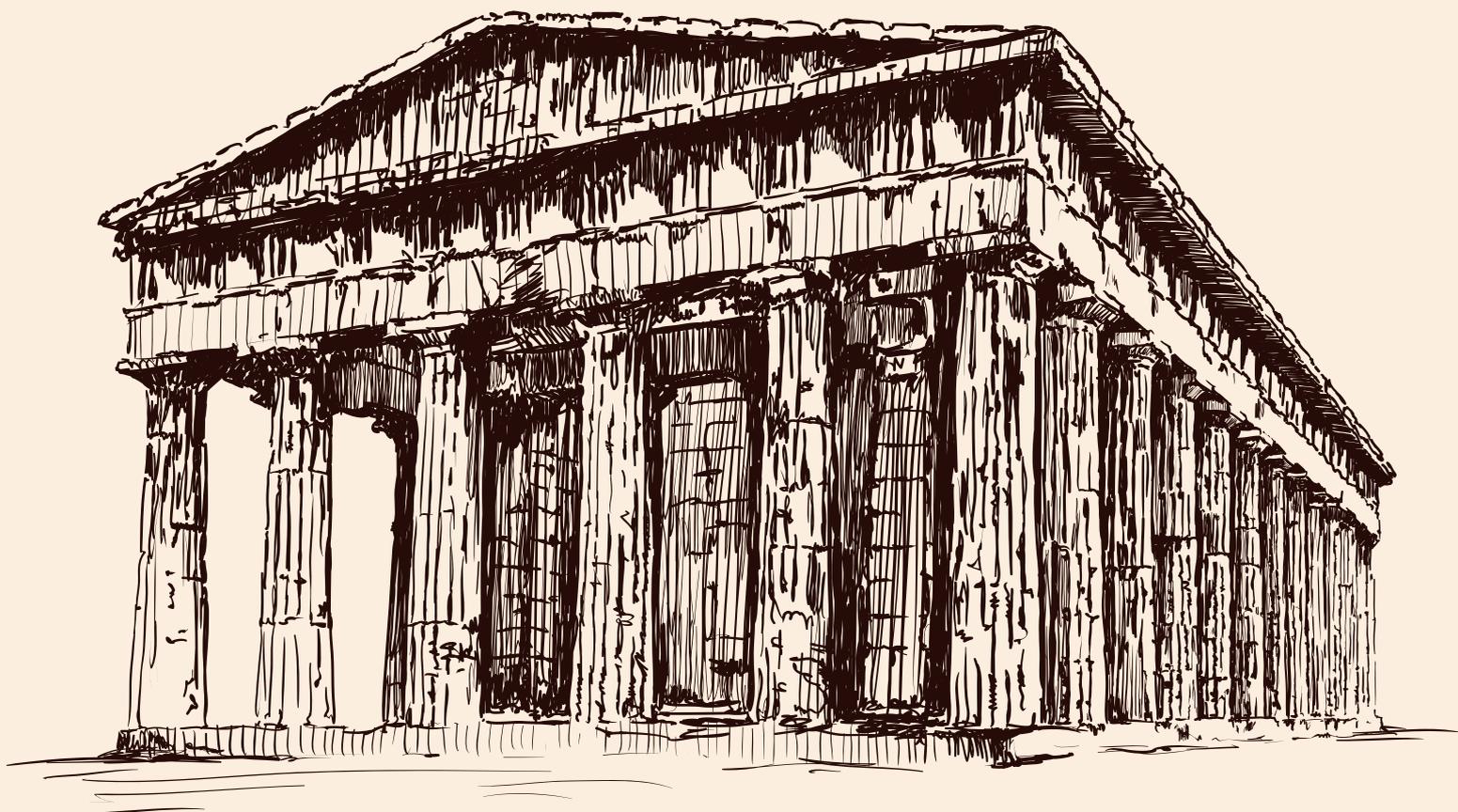
Capítulo

5

A CULTURA DO CANCELAMENTO

E A LIBERDADE DE EXPRESSÃO

Ariana Rodrigues



INTRODUÇÃO

A busca da geração atual por uma sensação de justiça, deu causa ao novo meio de punição àqueles que infringem as normas sociais. Este meio aplicado pelos “fiscais” usuários do mundo virtual munidos de seu conhecimento comum e da ausência de barreiras provinda da globalização, originaram uma nova espécie de pandemia, a pandemia do ódio ou cultura do cancelamento.

Essa cultura tem sido vista como uma resposta aos posicionamentos contrários aos da maioria, principalmente no que diz respeito às desigualdades tratadas de forma progressiva durante os anos. De um lado, tem-se que sua origem e aplicação diária, serve de incentivo ao combate às questões relacionadas às diferenças identitárias. Entretanto, será que a fórmula secreta para se combater a violência seria mais violência? E ainda, será que este meio de punição está sendo aplicado a verdadeiros infratores?

Num mundo em que se prefere a rapidez dos atos e a efemeridade das relações, consequências acabam surgindo durante o caminho. Hoje, o ódio gratuito é destilado causando uma intimidação ao ser humano e limitando seu direito à livre manifestação do pensamento. A voz do indivíduo, apesar de ser sua arma mais grandiosa, teme a punição do isolamento social ao expressar uma atitude diversa do que se é pregado diariamente.

A liberdade de expressão é um dos direitos fundamentais do ser humano, porém, atualmente, em razão da pandemia do ódio, quanto mais se expressa, mais se é censurado. Sabe-se que nenhum direito é absoluto, no entanto, quando um direito fundamental é erroneamente limitado, não há prejuízos somente a este, como também a todos os demais direitos garantidos constitucionalmente, assim como ao próprio princípio da dignidade da pessoa humana.

Assim, é fundamental compreender o porquê da existência da Cultura do Cancelamento e suas consequências para a sociedade numa visão defensiva aos direitos fundamentais, pois mudanças são necessárias e diferenças são eternas, a evolução é constante, além de ser, sobretudo, essencial a tolerância.



A PANDEMIA DO ÓDIO

Um deslize de tela. Um clique. E pronto. Em segundos, o elo que antes ligava duas pessoas, foi consumido por um corte instantâneo decorrente da intolerância à heterogeneidade, sem lacunas para justificativas, sem tempo para compreensão.

Pensa-se que em tempos de busca pela rapidez e praticidade, o avanço tecnológico advindo da globalização seria funcional e, sobretudo, proveitoso. No entanto, na medida em que o imediatismo grita e a sociedade atual corresponde, a tolerância é substituída pelo ódio, o qual, munido das redes sociais, origina uma “nova espécie” de punição: o cancelamento.

A cultura do cancelamento ou cultura do ódio é uma manifestação que implica em unir as pessoas em prol de um interesse em comum: fazer com que a maioria deixe de apoiar figuras públicas ou não, empresas publicamente conhecidas ou não, em razão de uma conduta que seria considerada reprovável por esta maioria. Assim, o grupo de pessoas engajadas pelo mesmo ideal, por meio da internet, visa eliminar o agente do erro ao demonstrar que sua conduta fora imoral.

Essa manifestação possui a denominação de cultura, em virtude de sua origem compreender as diversas facetas de uma sociedade e as relações de seus indivíduos, criando variados grupos com opiniões em comum, tendo como fator essencial o ambiente em que convivem. Na medida em que esses círculos são criados, as interpretações sobre determinados assuntos costumam ser fundadas em relações prévias já experienciadas, por exemplo, a pessoa que um dia já se cortou com um caco de vidro, na próxima vez em que quebrar um objeto de mesmo material, tomará mais cuidado para não se machucar. Ainda, existem casos em que o não há necessidade de um conhecimento empírico repetitivo, vez que tornou-se uma verdade indubitável, enraizada na mente daqueles que habitam este meio, como por exemplo, sabe-se que o fogo queima, portanto, o indivíduo que encostar sua mão no fogo, a queimará.

Partindo-se de um pressuposto de que o ser humano é composto tanto pelas experiências realmente vividas, quanto por aquelas verdades indubitáveis, pode-se dizer que a forma com que se interpreta um determinado ato ou fala, é diretamente proporcional com aquilo que o ambiente lhe transmite, momento no qual surge a chamada “posição prévia”.

A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição pré-



via, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar isenta de pressuposições. (...) Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já “põe”, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia (HEIDEGGER, 1988, p. 207).

A posição prévia exposta por Heidegger (1988), filósofo alemão do século XX, tornou-se um fator crucial para entender o desenvolvimento da cultura do cancelamento, haja vista a mencionada “interpretação de algo como algo” ser uma das etapas de seu *modus operandi*: inicialmente, um indivíduo expõe uma opinião, ou exerce uma ação, tornando-a pública ao mundo virtual. Em seguida, um grupo de pessoas, ao interpretar essa ação como controversa aos ideais reconhecidos por este, compactua para que esta manifestação seja reconhecida como imoral. Assim, inicia-se a fase de cancelamento, na qual os indivíduos realizam uma espécie de “linchamento virtual”, ao ofender a honra, expor comentários, deixar de “seguir” o usuário, e cada vez mais propagar a ideia de que tal conduta fora reprovável, tudo por meio das redes sociais.

[...] um indivíduo vê algo (uma ação, manifestação ou acontecimento) que considera em desacordo com as normas do grupo ao qual se filia. Em seguida, uma voz autorizativa, por exemplo, um membro notório capaz de determinar e reforçar as convenções que regem o grupo, acionará sua rede, composta por pessoas que compartilham as suas crenças, para a exposição do “infrator” ou para constrangê-lo publicamente (CAMILLOTO; URASHIMA, 2020, p. 9).

Segundo Camilloto e Urashima (2020, p. 8), “o cancelamento é a resposta à não-observância de alguma norma tida por um grupo identitário como fundamental para atendermos ao respeito às obrigações recíprocas, isto é, àquilo que devemos uns aos outros em sociedade”. Por isso que, em virtude da inobservância das normas fixadas pelo grupo, o indivíduo ressurgiu como um alvo por não atender às normas que este impõe.

A similaridade com que as penalidades de séculos atrás e as atuais são praticadas causa estranheza acerca do desenvolvimento da raça humana e a necessidade de correção de determinados atos, o que, sobretudo, atingiria um dos principais objetivos das punições: a não reincidência. No entanto, ao se deparar com a origem da cultura do cancelamento, percebe-se que, na medida que alguns ideais de justiça não são atendidos e os pré-julgamentos alastram-se, a referida cultura atinge níveis epidêmicos, de cujo controle jamais se



estabeleceu A estrutura social sempre contou com a cultura do cancelamento, ainda que não possuísse esse nome, pois a vertente de julgamentos coletivos sociais sempre existiu, mesmo antes das redes sociais (TRAVAIN, 2020).

A ORIGEM DO OSTRACISMO

As penas de ostracismo e constrangimento público, em virtude do descumprimento do contrato social, não se originaram nos tempos atuais. A verdade é que as referidas penas são tão antigas quanto a própria democracia, visto que, ao mesmo tempo em que a maioria com uma identidade em comum decide que um indivíduo deverá ser exilado, como produto da democracia, também se dá origem ao próprio exílio. A democracia e o ostracismo andam lado a lado, pois suas primeiras aparições ocorreram no momento em que o povo grego adquire poder, na tentativa de evitar um governo tirano, e ostraciza aqueles que tivessem demasiada influência política. Na Grécia Antiga, quando havia governadores tiranos ou ocorria outras situações em que o povo ateniense percebia que a ordem democrática era prejudicada, seu maior recurso era a reunião anual que acontecia na *Ágora*, aonde, aquele que recebesse mais votos, seria ostracizado¹.

A partir deste ponto, houve a extensão do isolamento durante diversas fases da história, nas quais sempre existiu a execução testemunhada, meramente porque um grupo de pessoas acreditou que seria o melhor meio de punição, que estariam unidos em prol do bem maior para castigar o infrator que desrespeitou o contrato social. Desta forma, é válido afirmar que a cultura do cancelamento e sua visão utilitária, apesar de sua denominação ser atual, está enraizada na sociedade desde sempre.

Atualmente diferencia-se a aplicação deste banimento com a cultura do cancelamento, em razão da existência das relações virtuais, as quais aproximaram indivíduos com propósitos em comum. Esta pandemia do ódio tem como marco principal o movimento *#me-too*, traduzido para o português como “eu também”, no qual vítimas de assédio sexual e/ou moral, expuseram acontecimentos há anos ocultos, de modo que os infratores foram

¹ Segundo Aristóteles (*Constituição dos Atenienses*, 22), esta lei foi criada por Clístenes no meio das profundas reformas ao sistema político então a serem forjadas na Polis. O ostracismo terá nascido no final do século VI, na época de Clístenes, mas só dois anos depois da vitória ateniense em Maratona e “depois da população ter ganho auto-confiança, pela primeira vez usaram a lei do ostracismo” (CARDOSO, 2015, p. 175).



humilhados e expostos publicamente, além de algumas pessoas terem feito comentários em postagens de redes sociais com as palavras “metoo”, na tentativa de serem ouvidas, após um tweet da atriz Alyssa Milano: “Se todas as mulheres que tivessem sido assediadas sexualmente ou agredidas escrevessem “eu também” como um status, nós talvez déssemos às pessoas a magnitude do problema. Se você já foi assediada sexualmente ou agredida, escreva “eu também” como uma resposta a este tweet” (BANNER, 2021).

Em razão disso, não se pode supor que a Cultura do Cancelamento é inteiramente má, pois este movimento uniu diversas pessoas do mundo inteiro em prol do amor pela vida e liberdade, em detrimento de uma ação imoral e verdadeiramente criminosa, que deixa tantas vítimas caladas.

Apesar do início da Cultura do Cancelamento ter sido pautado no repúdio às ações que eram fundamentadas em práticas racistas, homofóbicas, xenofóbicas, misóginas, dentre outras, pensa-se que, ainda que o agente cancelado tenha praticado tais condutas, nada justificaria realizar comentários violentos que incentivassem agressões físicas e morais, conforme menciona Travain (2020).

Ao se deparar com a união de pessoas por um bem maior, também se faz necessária a visualização quanto à agressividade que a punição gera. Esta união que implica no ódio gratuito, o qual é quase impossível de evitar, é compreendida pelo criador da psicanálise, Sigmund Freud (1996, p. 81), como “narcisismo das pequenas diferenças”, em que ele afirma “sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade.” Outrossim, além da prática narcísica pelos “canceladores”, o compartilhamento desta mesma opinião torna-se extremamente acelerado na medida em que são utilizadas diversas redes sociais, retornando ao ponto de que não importa a razão pela qual o “infrator” manifestou determinado pensamento, desde que seja rapidamente e realmente punido.

Conforme afirma Travain (2020), algumas pessoas visam julgar e cancelar alguém que se manifestou de maneira errônea às normas societárias, já outros sentem-se extasiados em “cancelar”:

A Cultura do Cancelamento parece transitar nesses meios. Percebe-se que existem aqueles que apenas simpatizam com o ato de cancelar. Outros, porém, agem de forma mais irracional que a própria irracionalidade do ato grupal, cancela sem ao menos ter qualquer objetivo, apenas para acompanhar o modismo de destruição



de reputações (TRAVAIN, 2020, p.78).

Por isso, nota-se que, desde a exposição da mensagem, até o momento em que se impõe a pena de ostracismo social, não existe o debate quanto às diversas interpretações que poderia haver sobre o caso, em momento algum o julgado “infrator” possui a chance de ser ouvido, em razão de haver uma necessidade de suprir o senso de justiça do ser humano. Por isso que, no ambiente virtual, haja vista a rapidez com que as ideias se manifestam, há uma colisão com o sentimento coletivo de justiça, mas não a justiça conhecida pelo direito brasileiro, e sim aquela conhecida pelo senso comum, a justiça aplicada “pelos próprios dedos”, sem direito ao contraditório e à ampla defesa.

Visualiza-se de forma cristalina que todo o processo de ação, interpretação, reação e aplicação das consequências é instantâneo. Às vezes, uma fala cria uma repercussão tão grande em tão pouco tempo, que se desabam fronteiras geográficas. Ocorre que, na medida em que se apressam os acontecimentos e o próprio diálogo, tornando-o quase inexistente, as relações ficam cada vez mais efêmeras. Entre um simples toque no celular ou uma resposta que visa auxiliar o outro a compreender o que houve de tão errado em sua fala, por certo que a velocidade corriqueira e a facilidade em resolver o problema, fazem com que o ser humano opte pela primeira opção sem hesitar.

Mas, retomando os exemplos anteriores, com a mesma velocidade que alguém que cortou ou queimou sua mão, tenta tirá-la daquela situação como uma nítida resposta do reflexo humano, também são criadas e destruídas as relações. Há demasiada facilidade com que um elo pode atar e desatar, é mais prático e, sobretudo, quase insignificante. Não se mergulha de cabeça no vínculo para que o corte seja menos profundo e doloroso. As relações devem ser rápidas e descartáveis, porque sentir e levar em consideração a opinião de outrem demanda tempo, o que a modernidade não dispõe.

Esses atos instantâneos provindos do desenvolvimento tecnológico atrelado às relações líquidas, fizeram com que a modernidade gerasse uma nova espécie de vínculo, compreendida pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2004) como as “relações virtuais”:

Elas são “relações virtuais”. Ao contrário dos relacionamentos antiquados (para não falar daqueles com “compromisso” muito menos dos compromissos de longo prazo), elas parecem feitas sob medida para o líquido cenário da vida moderna, em que se espera e se deseja que as “possibilidades românticas” (e não apenas



românticas) surjam e desapareçam numa velocidade crescente e em volume cada vez maior, aniquilando-se mutuamente e tentando impor aos gritos a promessa de “ser a mais satisfatória e a mais completa”. Diferentemente dos “relacionamentos reais” é fácil entrar e sair dos “relacionamentos virtuais”. Em comparação com a “coisa autêntica”, pesada, lenta e confusa, eles parecem inteligentes e limpos, fáceis de usar, compreender e manusear. Entrevistado a respeito da crescente popularidade do namoro pela Internet, em detrimento dos bares para solteiros e das seções especializadas dos jornais e revistas, um jovem de 28 anos da Universidade de Bath apontou uma vantagem decisiva da relação eletrônica: “Sempre se pode apertar a tecla de deletar” (BAUMAN, 2004, p.12).

A partir do texto de Bauman (2004), pode-se dizer que relações virtuais são uma resposta criada para momentos em que se sente a ausência de tempo atrelada ao medo de se despendar tanta vivência em algo incerto. As experiências realmente vividas foram substituídas por aquelas verdades indubitáveis presenciadas por outros indivíduos, em razão da extensão lógica de se ater à certeza e à praticidade.

LIBERDADE DE EXPRESSÃO E DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

Entretanto, na medida em que o medo torna-se crescente, atrelado ao cancelamento em massa, também tolhe-se, mesmo que de maneira imperceptível, a livre manifestação do pensamento.

Sabe-se que a liberdade de expressão é um direito constitucional, sobre o qual todos os cidadãos possuem a consciência e esperam que não lhes será negado, conforme artigo 5º, inciso IV da Constituição Federal de 1988. É parte de sua essência, assim como é o respaldo jurídico necessário numa sociedade em que a censura tanto predominava. Todavia, a problemática da propagação de diferentes ideais surge no momento em que culturas divergentes colidem.

A pandemia do ódio está regida por um paradoxo no qual há a redução de limites para a liberdade de expressão, visto que cada um expõe suas ideias, seja por meio da internet, artigos, conversas, e do outro lado encontra-se um indivíduo que sofre com o pensamento manifestado. Quanto mais se publiciza uma opinião, mais há o cancelamento alheio. Mesmo que seja um direito fundamental conquistado pelo ser humano, ser livre para expressar aquilo que acredita, nos tempos atuais, também se compreende como um motivo



para o crescimento do temor, conforme pensamento de Camilloto e Urashima :

[...] de um lado, argumenta-se que há atualmente o estreitamento constante dos limites do que pode ser dito sem ameaças de represália. E, continua o argumento, esse cenário deve preocupar, pois o livre intercâmbio de ideias é força vital de uma sociedade liberal-democrática. De outro lado, defende-se que a definição dos limites do que pode ser dito sem ameaças de represália é objeto de discussão do debate público (CAMILLOTO; URASHIMA, 2020, p. 12).

A partir do momento em que há essa colisão de ideais e persiste a prática do cancelamento crescente, o ser humano adquire uma espécie de cabresto invisível, sobre o qual há apenas a alternativa de se olhar para um único lado, não há espaço para questionamentos, para dúvidas, para debates, há apenas a aceitação do algo como é, porque, caso haja uma discordância, o indivíduo é banido do meio social e/ou virtual.

Hoje, diversas figuras públicas necessitam de alguém que administre suas redes sociais, para que haja um controle com o que é manifestado, a fim de que não exista a divergência de opiniões e a pena de cancelamento. As pessoas evitam manifestar-se publicamente, adotar uma ideologia, escolher um partido político, porque possuem esse constante medo do que os demais pensarão e como interpretarão.

Por isso, pode-se dizer que a cultura do cancelamento confere uma limitação ao exercício da liberdade de expressão do indivíduo, vez que ele possui receio de ser humilhado, em razão de determinado pensamento, tendo restringido não somente tal direito, como também os princípios das liberdades básicas e, conseqüentemente, atinge também o princípio da dignidade da pessoa humana. Isso “representa” nítida forma de intolerância à própria democracia, pois apenas escolhe-se ouvir um dos lados com nítido viés de exclusão do oposto (TRAVAIN, 2020).

A livre manifestação do pensamento está conexas com todos os direitos fundamentais, eis que juntos caracterizam a própria existência do ser humano. Por esta razão que, ao tolher essa liberdade, a cultura do cancelamento também fere o ordenamento jurídico e o próprio princípio da dignidade da pessoa humana.

A dignidade da pessoa humana é o valor e o princípio subjacente ao grande mandamento, de origem religiosa, do respeito ao próximo. Todas as pessoas são iguais e têm direito a tratamento igualmente digno. A dignidade da pessoa humana é a ideia que informa, na filosofia, o imperativo categórico kantiano, dando origem a proposi-



ções éticas superadoras do utilitarismo: a) uma pessoa deve agir como se a máxima da sua conduta pudesse transformar-se em uma lei universal; b) cada indivíduo deve ser tratado como um fim em si mesmo, e não como um meio para realização de metas coletivas ou de outras metas individuais (BARROSO, 2016, p. 257).

Através da descrição acima sobre o que é a dignidade da pessoa humana, nota-se que ela não está enclausurada no ser humano como único, mas sim, em como um indivíduo enxerga o outro, a fim de tratá-lo como gostaria de ser tratado. É agir com a mais pura e boa intenção, não utilizando a outrem como um fim para conquistar alguma vantagem, mas sim, executando uma conduta moral para que se torne uma lei universal.

Por isso que Michael Sandel afirma que a moralidade, de acordo com Immanuel Kant, consiste na intenção sobre a qual determinada ação é realizada, deixando-se de considerar as consequências e a benesse resultante.

De acordo com Kant, o valor moral de uma ação não consiste em suas consequências, mas na intenção com a qual a ação é realizada. O que importa é o motivo, que deve ser de uma determinada natureza. O que importa é fazer a coisa certa porque é a coisa certa, e não por algum outro motivo exterior a ela (SANDEL, 2015, p. 123).

Neste sentido, Bobbio (2004) compreende que, em se tratando de uma razão moral à tolerância, pode-se entender que não há a escolha entre uma verdade mais correta, mas sim, o respeito pela verdade alheia, conforme trecho abaixo:

Podemos agora dar outro passo à frente. Para além das razões de método, pode-se aduzir em favor da tolerância uma razão moral: o respeito à pessoa alheia. Também nesse caso, a tolerância não se baseia na renúncia à própria verdade, ou na indiferença frente a qualquer forma de verdade. Creio firmemente em minha verdade, mas penso que devo obedecer a um princípio moral absoluto: o respeito à pessoa alheia. Aparentemente, trata-se de um caso de conflito entre razão teórica e razão prática, entre aquilo em que devo crer e aquilo que devo fazer. Na realidade, trata-se de um conflito entre dois princípios morais: a moral da coerência, que me induz a pôr minha verdade acima de tudo, e a moral do respeito ou da benevolência em face do outro (BOBBIO, 2004, p. 88).

Ainda, em seu livro “A Era dos Direitos”, Bobbio (2004) expõe que a tolerância não age tão somente na esfera social, como também na esfera política. Por meio da tolerância, um governo democrático subsiste, eis que está ligado diretamente com as liberdades



básicas de seus cidadãos. Ainda que haja um governo democrático, se a sociedade não praticar seus princípios liberais, ou seja, ser livre na escolha religiosa, cultural e de opinião, não existirá o Estado democrático, vez que sua própria população nega a liberdade que lhe é concedida.

Assim, num mundo líquido regido pelo imediatismo e pelo ostracismo virtual fundado pela interpretação prévia, qual a saída para que haja a proteção aos direitos fundamentais dos cidadãos? A resposta é fácil e ao mesmo tempo dolorosa para com os hábitos atuais.

A verdade é que os seres humanos sempre terão as pequenas diferenças, jamais existirá homogeneidade num mundo em que há ideologia diversas. Os indivíduos sempre serão influenciados pelo meio em que habitam, pois, no momento em que se é inserido na sociedade, todas as experiências passam a formar uma moldura, a influenciar opiniões e posicionamentos.

Quando se há a busca pela implantação de uma só ideologia, há guerra entre culturas, pois a imposição de algo estranho à própria essência é motivo para se questionar quanto à existência do ser humano e se haverá algum futuro para ela.

A pandemia de ódio mostra que os dois exemplos tratados anteriormente devem andar em perfeito equilíbrio, para que o ser humano tenha experiências e esteja em constante desenvolvimento. Mas também mostra que as diferenças sempre existiram e sempre existirão, tendo como a tolerância um pressuposto essencial à vida do ser humano.

CONCLUSÃO

Num mundo onde o imediatismo predomina, a ausência do conhecimento diminui os relacionamentos e a importância que um despende ao outro. O tempo está cada vez mais veloz, causando o estreitamento do espaço para diálogos. As relações são instantâneas, assim como seus cortes.

São inúmeras diferenças que uma cultura possui em relação a outra, nunca existiu um só pensamento, são as diferenças que fizeram o ser humano evoluir e se transformar no que é hoje. O meio transformou o ser humano e o ser humano transformou o meio.

Conforme visto anteriormente, ainda que a cultura do cancelamento “atual” tenha suas raízes em boas intenções, o cancelamento constante ocasionou uma espécie de cen-



sura à população, haja vista que os indivíduos possuem temor sobre como suas falas serão interpretadas. Portanto, torna-se nítido que esta cultura tolhe a garantia constitucional da liberdade de expressão.

Ainda, mesmo que sua origem tenha sido parcialmente boa, é necessário reafirmar que nada justificaria um ato de qualquer tipo de violência contra outro ser humano, principalmente porque a forma com que se pensa é diversas vezes influenciada pelo meio em que se convive, é ele que molda o indivíduo para ser quem é, que determina a cultura em que irá se identificar e quais as diferenças que possuirá em relação aos outros, pois não há o pensamento individual, apesar do comportamento narcísico, são todos parte de um mundo constituído por diversos grupos, em que um depende do outro.

Portanto, pode-se afirmar que a pandemia do ódio é o produto das relações líquidas, em virtude da diminuição da tolerância e do aumento do pré-julgamento virtual. A denominação “pandemia” é demasiadamente significativa, pois nota-se que o vírus é o ódio, a cultura do cancelamento é a doença que transmite e seus principais sintomas são a propagação das relações efêmeras, o temor em expressar-se livremente e a censura.

Porém, apesar de tudo ou em virtude de tudo, há esperança, pois sabe-se que uma sociedade em tempos pandêmicos necessita do auxílio de seus habitantes para que haja melhora do estado. Por conseguinte, as diferenças devem ser vistas como pontos fortes, vez que cada uma delas merece ser respeitada, para que se encontre a cura: a tolerância.

REFERÊNCIAS

BANNER, Francine. **Crowdsourcing the Law: Trying Sexual Assault on Social Media**. Usa: Lexington Books, 2021.

BARROSO, Luís Roberto; BARCELLOS, Ana Paula de. O começo da história: a nova interpretação constitucional e o papel dos princípios no direito brasileiro. In: AFONSO DA SILVA, Virgílio (Org.). **Interpretação constitucional**. 1. ed. 2. tiragem. São Paulo: Malheiros, 2007, p. 271-316.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em [http://www. Planal to.gov.br/ccivil_03/constituicao/](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/)



constituicao.htm- Acesso em: 20 setembro. 2021.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Apresentação de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CAMILLOTO, Bruno; URASHIMA, Pedro. Liberdade de expressão, democracia e cultura do cancelamento. **Revista de Direito da Faculdade Guanambi**, Guanambi, v. 7, n. 02, e317, jul./dez. 2020. doi: <https://doi.org/10.29293/rdfg.v7i02.317>. Disponível em: <http://revistas.faculdade.guanambi.edu.br/index.php/Revistadedireito/article/view/317>. Acesso em: 08 abr. 2021.

CARDOSO, Filipe Paiva. Temístocles: apogeu e ostracismo. **Cadernos de Clio**, Curitiba, v. 6, nº. 1, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

SANDEL, Michael J. **Justiça**. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

TRAVAIN, Luiz Antonio Loureiro. **Cultura do cancelamento: a pandemia do ódio: E-book version**. São Paulo: Independently published, 2020.

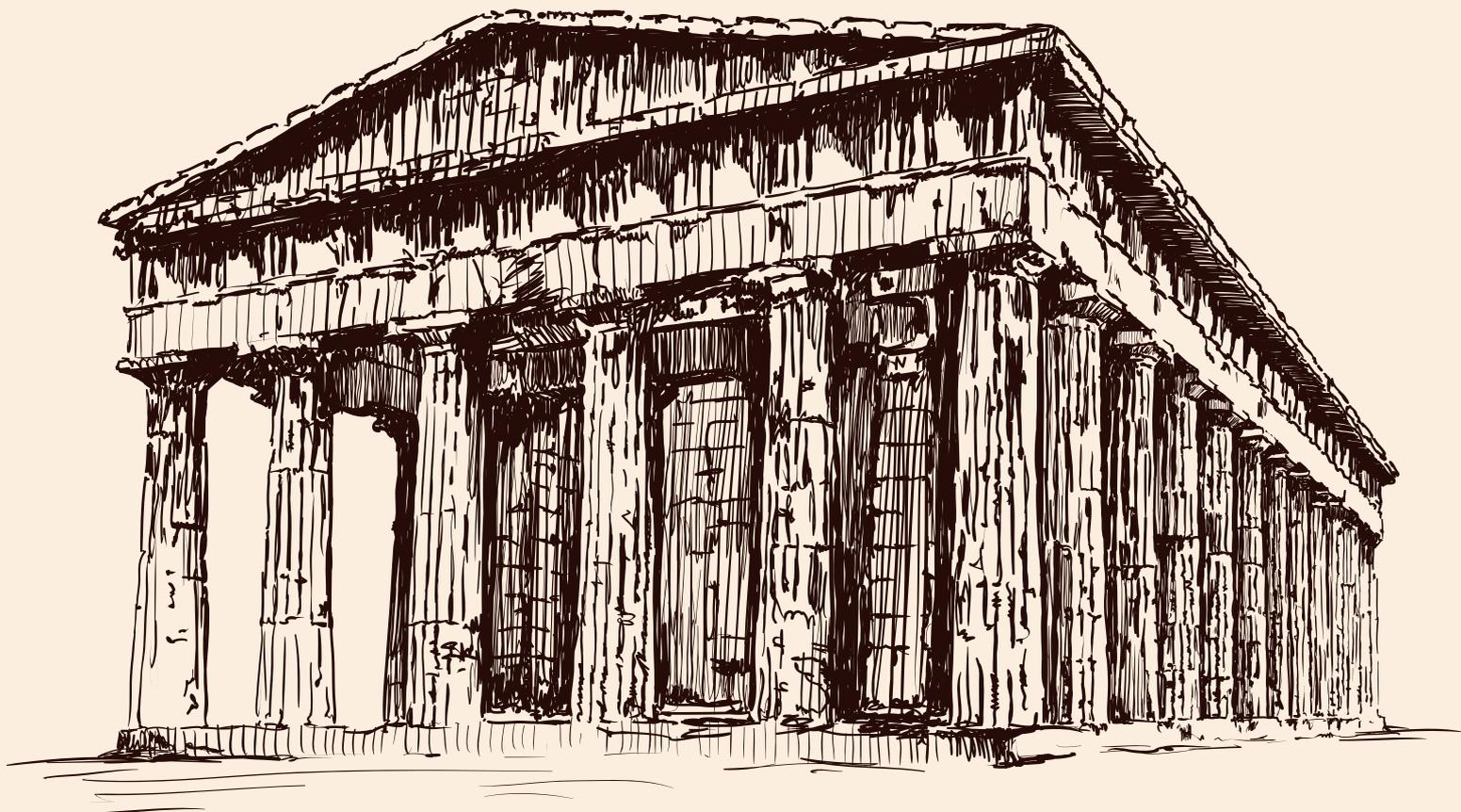


Capítulo 6

REPENSANDO ALGUNS PARADIGMAS HERMENÊUTICOS: DWORKIN E UMA ABORDAGEM A PARTIR DO CONTO “IDEIAS DE CANÁRIO” DE MACHADO DE ASSIS

Biatrix B. Assis

Ivan Rezende de Oliveira



INTRODUÇÃO

Não parece razoável sermos ainda surpreendidos pela originalidade do enredo machadiano. No entanto, para além da estilística narrativa e demais adjetivos comuns às suas obras, ao prudente leitor, há sobradas razões para se recomendar atenção aos vários níveis do não dito. O lume pode ser enquadrado na multifacetada possibilidade interpretativa.

Um bom leitor, possivelmente, empreenderá razoáveis esforços no conjunto da trama. Esse mesmo leitor, ou algum outro, de modo intencional ou acidental, talvez se perceba interpretando também as personagens e sua conjunções. Eis aí a condição de possibilidade para interpretações e reinterpretações. Se essa hipótese estiver correta, na obra machadiana, a partir de suas narrativas, o leitor é constantemente convidado a funcionar como coprodutor de sentidos, obviamente, nos limites permissivos do texto.

Talvez, os contos, enquanto sugestivos ensaios críticos, por meio do que atualmente se denominam de psicologia, de moral etc., sejam uma boa maneira de levantar questionamentos interpretativos pertinentes ao Direito, valendo-se da função privilegiada que a literatura possui ao transitar entre o real e o imaginário.

Assim, conforme filiação teórica de Ronald Dworkin, este escrito pretende analisar, por meio das definições de mundo do pássaro do conto “Ideias de canário”, de Machado de Assis, uma interpretação da gramática do canário mediante uma leitura que se apoia, portanto, nas bases teóricas da hermenêutica de uma matriz bem específica.

Assim, excluindo as abordagens mais recorrentes, o que se pretende abordar, aqui, é a compreensão do exercício interpretativo inerente ao fato do “não se dar conta” ou da projeção arbitrária da percepção. Esse é o contexto no qual se insere o presente escrito, em que procuramos explorar a seguinte questão: existe uma base teórica que possa constrianger o intérprete a oferecer uma boa interpretação? Para respondê-la, propomo-nos a estabelecer um diálogo entre a interpretação do direito e a literatura, explorando o conto machadiano. Em Dworkin, podemos melhorar nossa compreensão do direito, comparando a interpretação jurídica com a interpretação em outros campos do conhecimento, particularmente a literatura.



ALGUMAS IDEIAS PRELIMINARES DA HERMENÊUTICA EM DWORKIN

Nas últimas décadas, a filosofia da linguagem ganhou espaço na comunidade filosófica e, com vigor, o giro ontológico-linguístico¹, do qual o Direito não escapa. Desde os gregos antigos, a filosofia ocupa-se da busca pela verdade. Na busca pela verdade, a essência poderia ser entendida como pertencente às coisas mesmas. Embora essa discussão tenha experimentado diversas respostas, na modernidade, a partir do cogito de Descartes, a consciência ganha espaço, chegando-se a metafísica de Kant, desenvolvimento que pode ser condensado na ideia de que o sujeito passou a dominar o sentido das coisas. O sentido das coisas passou a ser, por meio da subjetividade, representado no esquema sujeito-objeto. A partir dessas discussões, no século XX, a filosofia é invadida pela linguagem, o sujeito surge pela linguagem e na linguagem, com a identificação de estruturas prévias de conhecimento (HEIDEGGER, 1997)².

1 Streck (2017a, p. 86) explica que a ruptura com a filosofia da consciência – em que o sujeito passa a “assujeitar” as coisas, daí o esquema sujeito-objeto – ocorre no século XX, a partir do que denomina de giro ontológico-linguístico, assim, “com o giro ontológico-linguístico, o sujeito não é o fundamento do conhecimento. Ele não é mais o senhor dos sentidos. A partir da virada hermenêutica, estamos em um mundo no qual quando perguntamos sobre como o compreendemos, já chegamos tarde para responder a essa indagação com um fundamento último. [...] o sentido não estará mais na consciência (de si do pensamento pensante), mas, sim, na linguagem”.

2 O objetivo, neste escrito, é propor uma análise literária sob o prisma hermenêutico, naquilo que poderia ser classificado como uma admoestação dworkiniana. Diante disso, embora Heidegger não seja o protagonista, conforme se verá adiante, Gadamer, seu discípulo, tem influência direta em Dworkin. Desse modo, faz-se aqui um singelo resumo: em 1923, o jovem Heidegger apresenta a obra intitulada “Ontologia - Hermenêutica da Faticidade”, na qual o filósofo se ocupa do mundo prático que circunda o ser e do qual ele não se dá conta, pois, independentemente da sua subjetividade, ele faz parte desse mundo. A apreensão desse mundo que o circunda seria a condição de possibilidade para compreender todas as coisas e, essa condição de possibilidade fático-existencial estaria composta por elementos culturais e históricos nos quais o ser está enraizado desde sempre; ontologia que ele irá denominar de vida factual, dito de outra maneira, sentidos se dão a partir da faticidade que pode ser entendida como as experiências, portanto, do passado (STEIN, 2014a). Mais tarde, em “Ser e o Tempo”, ele irá retomar essa hermenêutica, mas agora, com uma abordagem ainda mais sofisticada, na qual, com Ernildo Stein (2015), pode ser elevada a uma nova categoria de conhecimento em função da violenta ruptura com a filosofia da consciência. Nessa nova categoria, Heidegger irá incluir novos conceitos, um deles é a pre-sença, conceito que se apresenta avançado demais para esta singela investigação. No entanto, fazendo apenas uma menção de modo condensado a esse termo, esse novo conceito, a pre-sença, irá afastar tentativas de tornar a faticidade objetivamente apreensível, isso porque a “faticidade não é a fatualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico da pre-sença assumido na existência, embora, desde o início, reprimido” (HEIDEGGER, 1997, p. 189, grifo do autor). Dessa forma, “na compreensão, a pre-sença projeta seu ser para possibilidades. Esse ser para possibilidades, constitutivo da compreensão, é um poder-ser que se repercute sobre a pre-sença as possibilidades enquanto aberturas” (HEIDEGGER, 1997, p. 204). O desenvolvimento desses raciocínios irá proclamar uma conclusão um tanto intuitiva, expressa do seguinte modo: quando se interpreta algo, é porque já compreendeu o que se está interpretando. Isso representa, de igual modo, um dualismo porque se a interpretação é precedida das



A partir desse aporte hermenêutico, não seria mais possível sustentar a cisão interpretação, texto e fato, ou mesmo eventos da experiência. A interpretação seria precedida da compreensão na qual o método chega sempre tarde. Essa exposição teórica, que antecede ao conto, propriamente, é vital para se demonstrar as bases teóricas da interpretação dworkiniana. Nesse caso, a interpretação está radicada na hermenêutica filosófica de Gadamer (1999), o conhecimento seria precedido da intenção compreensiva subjetiva. Citando e apoiando-se em Heidegger, Gadamer ensina que a compreensão não é fruto de um modo de ser – método –, mas a manifestação da pre-sença – Dasein. Dito de outra maneira, o método chega tarde, pois é precedido pela historicidade e toda sua experiência, isso é, pois, um conceito hermenêutico.

Dworkin (2010), reportando-se à Gadamer, sustenta haver um engajamento relacionado ao fato de que os intérpretes, caracteristicamente, consideram a sua prática como submissa do propósito de servir a algum valor. Por sua vez, essa intencionalidade é constitutiva da prática vinculando cada um ao standard determinado por esse valor. O engajamento estaria estabelecido por dois pressupostos: o primeiro está vinculado ao fato de que a prática interpretada existe e possui algum valor, o qual serve ou reforça um ou mais princípios constitutivos da interpretação, ainda que o sujeito não se dê conta disso.

O segundo teria uma natureza ainda mais reflexiva das condições da moralidade da comunidade que estariam em jogo. Aqui, Dworkin utiliza o exemplo da cortesia que funciona para evidenciar, por exemplo, a cortesia dispensada às mulheres em um ambiente que moralmente deixou de ser tão sexista e menos igualitário como foi no passado. Em igual medida, podem ser observadas as transformações da cortesia nos assuntos da diversidade de gênero. Assim, a referência do passado passa agora a ser submetida a uma crítica reflexiva do significado normativo da cortesia em ambos os casos anteriormente exemplificados (MACEDO JUNIOR, 2013).

A afinidade de Dworkin com a hermenêutica filosófica gadameriana revela sua força atrativa para as investigações interessadas no projeto interpretativo. Isso ocorre porque a interpretação, em seu conjunto, não é uma atividade cindida do que Gadamer denomina de horizonte de sentidos pela busca da verdade. Em “Verdade e Método”, que poderia bem ser

categorias prévias de conhecimento, a ausência dessas experiências, podemos concluir, são portas fechadas nas quais o sujeito desconhece o que está por trás. Essa parece ser, justamente, a redução interpretativa do canário, no conto de Machado de Assis.



intitulada “verdade contra o método”, Gadamer coloca a verdade contra o método hermenêutico de Schleiermacher e a tradição de separar os momentos da interpretação.

É nesse particular que Dworkin refere-se ao mestre alemão ao mencionar a impossibilidade de o método separar a interpretação pelo método *subtilitas intelligendi* e *subtilitas explicando* – primeiro se conhece, depois se interpreta e, após, vem a aplicação. Gadamer fala em *applicatio*, ou seja, que há a impossibilidade de se interpretar em frações. Igualmente, não se pode interpretar em abstrato por inexistir coisas sem sentido. Coisas e conceitos não estão “colados”, mas também não podem ser interpretados em separado ao ponto de o intérprete atribuir qualquer sentido.

Para os interesses deste escrito, o destaque recai sobre o fato de que os textos são eventos e no momento em que o intérprete vê-se diante deles, há antecipação de sentidos dos quais ele não se dá conta, por esse motivo, o método “chega tarde”. Convém acrescentar que, na interpretação a partir das referências heideggerianas da hermenêutica fundamental, o sujeito interpreta não apenas os textos, mas o mundo que o circunda (DWORKIN, 2010). No melhor dizer, os textos são eventos tal como eventos da cotidianidade do sujeito, nas situações nas quais exsurtem diante dele, e, no momento em que o intérprete vê-se diante desses eventos, há antecipação de sentidos dos quais ele não se dá conta. Por esse motivo, o método interpretativo “chega tarde” (STRECK, 2017b).

Ao abrigo dessa filiação hermenêutica, Dworkin (2010) irá elaborar seu projeto interpretativo abrangente na busca pela verdade da resposta correta em Direito. O texto não é tudo, no entanto, na inspiração gadameriana, ele é como as palavras do Rei, ele fala primeiro. Diante disso, é possível perceber que a resposta correta é um processo hermenêutico entre lei ou precedente, e ainda, o caso no qual irá manifestar-se o sentido jurídico por assim dizer, traduzindo-se na resposta jurídica adequada.

No entanto, este é um empreendimento no qual se pretende fazer uma abordagem da literatura do conto machadiano, com a proposta de tentativa de se evidenciar as arbitrariedades a partir das mesmas bases teóricas do próprio Dworkin. Isso significa experimentar a hermenêutica, tal como mencionada, com a inserção das circunstâncias da história do intérprete, nesse caso, a figura do canário e a posição hermenêutica em que ele se encontra.



A ATITUDE HERMENÊUTICA E OS ARBÍTRIOS INTERPRETATIVOS NA GRAMÁTICA DO CANÁRIO

A hermenêutica acima mencionada nos permite construir um raciocínio literário, conforme se segue nesta seção. No conto “Ideias de Canário”, o personagem Macedo, afeiçoado a estudos de ornitologia, ao se ver livre de ser tolhido por uma carruagem, de inopino, o extraordinário fez com que ele saltasse porta adentro de uma loja de quinquilharias de Belchior. O cenário narrado – “quinquilharias” é licença poética porque o espaço é escuro e sujo – possui atmosfera de “tristeza desiludida inerente aos objetos que eram resquícios de vidas passadas” (ASSIS, 1957, p. 91). À saída da loja, cuja melhor definição talvez fosse a de que é um lugar onde se depositam escombros, há um canário, em uma gaiola surrada. Macedo pergunta-se: quem seria o dono detestável, motivado por miséria ou preguiça, que teria trazido o pássaro à loja, referida como cemitério por ele. O animal personifica a própria definição de contraste, posto que é vivo e, por si só, confere veras de vivacidade ao lugar.

Macedo percebe que o bichinho é capaz de se comunicar na forma da linguagem corrente. E mais, atrelado à linguagem, o canário era capaz de manifestar as suas ideias com sua própria conjunção e visão do mundo. Macedo adquire-o, paga o preço e o leva consigo. Já na nova morada, em uma gaiola mais ampla, com vista para um jardim e com acesso parcial ao azul do céu, consultado, o pássaro diz: “o mundo [...] é um jardim suficientemente amplo com uma fonte no meio, flores, arbustos, ar puro, e um pouco de azul acima. O canário, senhor do mundo, vive em uma gaiola espaçosa, branca e circular, de onde olha para o resto do mundo” (ASSIS, 1957, p. 96).

Após avançar nos estudos, e no aprendizado concedido ao canário, por descuido, ou astúcia, a ave evade-se do cativo. Desolado, Macedo vê-se resignado ao infortúnio. Mais tarde, em um passeio pelas cercanias do lugar, depara-se, ao acaso, com o seu objeto de estudo e interesse. Na verdade, a bem dizer, é a ave que do galho de uma árvore nota-o e diz: “viva, Sr. Macedo, por onde tem andado que desapareceu?” Macedo, interessado em retomar a conversação, tenta angariar-lhe novamente, oferecendo: “[...] nosso mundo composto de um jardim e repuxo, varanda e gaiola branca e circular [...]”. “Que jardim, que repuxo?”, indaga o canário. “Que mundo? Tu não perdes os maus costumes de professor”. A essa altura, corrige-lhe o canário: “o mundo, concluiu solenemente, é um espaço infinito e



azul, com o sol por cima” (ASSIS, 1957, p. 98).

Conforme já adiantado, esta empreitada lança um olhar a partir da literatura ficcional, portanto, assim como o Sr. Macedo, interessa-nos a visão de mundo arbitrária descrita pelo canário. Essa visão de mundo, claudicante e circunstancial, é justamente o ponto que pretendemos atingir, por meio do caminho interpretativo adotado por Dworkin.

Nesse particular, Dworkin é, sem embargo, um nome muito conhecido na comunidade jurídica, comumente reconhecido como pertencente à classe dos filósofos do direito. Nesse ponto, o próprio Dworkin (2010) nos fornece um importante esclarecimento que parece permitir colmatar sua teoria com a hermenêutica filosófica somada aos objetivos que aqui se revelam, como já dito, voltado às recorrentes interpretações circunstanciais e engajadas de subjetividade não constrangida. De acordo com ele, o ato decisório de um juiz não está marcado pela interpretação fenomenológica-imaginária e disseminada na retórica de cisão por etapas do ato decisório. A questão que se levanta é a preocupação com o dever de explicação satisfatória das formas de interação entre moral pessoal e a moral institucional.

Essa constatação é ainda mais contundente em Streck, pois, segundo ele, em Dworkin, essa atitude interpretativa do Direito e da realidade estaria centrada na hermenêutica. Em uma fala mais radical do jurista gaúcho, o intérprete é constrangido a não falar qualquer coisa acerca de qualquer coisa; os textos não trazem consigo sentidos em si mesmos, “além disso, não há texto sem contexto” (STRECK, 2014, p. 97).

Dworkin está radicado em uma posição hermenêutico-substantivo. Ele busca situar o direito em uma prática interpretativa filiada aos princípios morais da comunidade personificada; é transcendental aos textos jurídicos e jurisprudenciais (MACEDO JUNIOR, 2013). Ainda, Dworkin (2014) rejeita a discricionariedade positivista ao descrever a integridade e coerência compromissadas com a busca pela resposta correta. Essa resposta estaria sustentada pela equidade, justiça e devido processo legal adjetivo. Essas são questões fundamentais no seu projeto integrativo de coerência e integridade.

A resposta correta em Direito, conforme sustenta Dworkin é o resultado de um exercício interpretativo que não comporta, portanto, esquemas arbitrários sem qualquer constrangimento. Convém observar, no caso do canário, a forma como o sujeito faz novas interpretações, nas quais a sua experiência parece não exercer o necessário constrangimento. Na passagem da loja para a vista no jardim de Macedo, a ave claramente se apodera dos



sentidos e descreve um mundo inteiramente novo, no qual qualquer evidência em contrário, é “mentira e ilusão”, conforme sentença peremptoriamente. Deixada de lado a (in) existência de intencionalidade do canário, a descrição por ele oferecida é solipsista e circunstancial.

Com honestidade, este escrito descarta a análise mais literal da conduta do canário, por assim dizer. Todavia, parece válido enquanto pano de fundo hábil a ilustrar o tema. A incoerência, no caso do canário, é um convite para aplicação do antídoto oferecido por Dworkin, afinal, é bem conhecido seu projeto integrativo e compromissado com questões mais abrangentes, que perpassa o aspecto jurídico e incursiona, inclusive, em teorias da ética e da justiça, projeto ostensivamente abrigado em um constante exercício interpretativo (MACEDO JUNIOR, 2013).

A INTERPRETAÇÃO: UM ESBOÇO DA TEORIA EM DWORKIN E A COERÊNCIA E INTEGRIDADE NO ROMANCE EM CADEIA

Existem, na contemporaneidade, fortes críticas contra o modo e conteúdo das decisões emanadas dos Tribunais e Juízes singulares. De acordo com Streck (2017a), a teoria dworkiniana representa a necessidade de fundamentação das decisões dos Tribunais. A coerência e a integridade estão atreladas ao fato de que as Cortes irradiam precedentes para um sistema jurídico; são, portanto, órgãos de um sistema “normativo” com capacidade para influenciar o sistema como um todo. Nesse caso, vale mencionar a conhecida estratégia do romance em cadeia, todavia, ao que tudo indica, o artifício utilizado por Dworkin tem um papel de maior protagonismo à integridade e à coerência, conforme se desenvolverá adiante.

Com relação à interpretação mesma, pode-se encontrar elementos mais evidentes nas recomendações direcionadas ao mitológico juiz Hércules. Hércules tem paciência e cuidado sobre-humano. Ele está consciente dos próprios limites interpretativos que a integridade impõe-lhe. Assim, ele irá buscar uma interpretação que se harmonize com os princípios da comunidade envolvida na história que agora ele escreve. Ele pergunta-se se a interpretação que faz é um apelo de política.

Haverá casos nos quais a história já escrita por outros juízes será o seu material de trabalho, mas esse material será agora reinterpretado de acordo com as virtudes da integridade. De acordo com Coleman (2007), não basta que algo esteja previsto em uma lei



escrita ou em um precedente; é necessário estar de acordo com os princípios do Direito – lawful –, ou seja, algo legal pode ser contrário ao Direito. Diante dessa disputa aparente, é necessário recorrer a outros esquemas, dentre eles, podemos encontrar utilidade na tarefa do romancista em cadeia.

A metáfora do “romance em cadeia” funciona em Hércules na sua responsabilidade política na cadeia do Direito. O capítulo que ele escreve, agora, será o material jurídico dos seus sucessores. Essa é uma atividade de dupla face, porque Hércules oferece seu capítulo na história tanto quanto rejeita a redução do espaço interpretativo. Ele sabe que inexistem respostas antes das perguntas, visto que a integridade exige o esforço para que “continuem interpretando o mesmo material que ele próprio afirma ter interpretado com sucesso. Oferece-se como a continuidade – e como a origem – das interpretações mais detalhadas que recomenda” (DWORKIN, 2014, p. 273).

Imagine-se a situação na qual o intérprete submete-se ao exercício argumentativo. Ele poderá, na verdade, estar “preso” sem se dar conta, por convicções mais profundas e menos inflexíveis e “sempre que você preferir a interpretação de um texto por razões mais sólidas, suas convicções formais se ajustarão automaticamente, para endossá-la como uma boa leitura desse texto” (DWORKIN, 2014, p. 284). Esse “não se dar conta”, de modo sincero ou por cinismo, não se sabe, é a posição na qual o canário encontra-se ao oferecer as suas conclusões firmes da sua visão do que é o mundo.

Por justiça, é necessário acrescer, na percepção de Macedo, o tênue aspecto evolutivo na linguagem do canário: “também a linguagem sofreu algumas retificações, e certas conclusões, que me tinham parecido simples, vi que eram temerárias” (ASSIS, 1957, p. 96). Essa é a descrição de mundo que se segue à permanência ao convívio com o professor. Talvez seja possível supor que o canário estivesse, ao descrever o mundo, no mais das vezes, com um apagamento sem reminiscências do passado, ou ainda, estivesse convenientemente em uma categoria de negação para que assim pudesse manter a pompa diante da circunstância.

As evidências nas quais ele diz que “os canários não pagam criados desnudam o seu apossamento do sentido da sua experiência. Em verdade, se o mundo é propriedade dos canários, seria extravagante que eles pagassem o que está no mundo” e, adiante, confirma ser o “senhor da gaiola que habita e da loja que o cerca” (ASSIS, 1957, p. 95), parecem



nos conduzir à uma conclusão na qual essas asserções servem ao propósito de manter a estética moral.

Conforme assinalado no início do parágrafo anterior, é nodal que se reconheça uma tênue evolução na linguagem, cujo resultado, podemos especular, ressoa enquanto eco daquilo que foi mencionado anteriormente, de que o método chega tarde, pois é precedido pela historicidade e toda sua experiência, e isso é um conceito hermenêutico (STRECK, 2017a). Ou seja, se o canário pretendia apresentar uma visão circunstancial de mundo, rediga-se, uma visão na qual ele apossa-se e apresenta por solipsismo a sua conclusão de senhor soberano; de outro lado, não lhe escapa a sua historicidade, com respingos nos atos de fala, na qual, conforme descreve Macedo, “sofreu retificações”.

Nesse sentido, o romance em cadeia é uma tarefa complexa e talvez não seja plausível no dia a dia de um Tribunal. Para desempenhar esse trabalho, Dworkin convoca um juiz digno de ser identificado como Hércules. Vale mencionar, no entanto, o alerta do próprio Dworkin (2014): Hércules não oferece respostas que definem uma concepção geral da sua interpretação. Serão respostas que lhe irão parecer as melhores para a integridade.

Isso esbarra no aspecto da responsabilidade política de um juiz que emite juízos potencialmente formadores de precedentes e que mais afetam os direitos legítimos dos envolvidos. Isso parece ser justificativa para reforçá-la com a definição de que a “responsabilidade interpretativa do juiz, que não permite que ele se exonere por um fundamento pré-dado objetivamente, nem por uma construção subjetiva, mas o situa num contexto intersubjetivo de fundamentação” (STRECK, 2017a, p. 256). Nesse particular, o juiz está inserido em uma história e, aqui, o romance em cadeia como metáfora para a cadeia do Direito parece funcionar. A metáfora indica que o juiz não está lançado em um contexto histórico do qual ele pode dispor livremente.

O objetivo, portanto, é introduzir alguns elementos que nos indicam que o romance em cadeia funciona, em Dworkin (2014), como um móbil para descrever um projeto interpretativo coerente e íntegro. Nesse ponto, as reflexões combinam elementos do passado e do futuro; aceitam a prática jurídica atual como em estágio de desenvolvimento e considera inútil acreditar se os juízes inventam ou descobrem direitos já existentes. Eles devem se comprometer em interpretar o Direito para a resposta correta do sistema jurídico de sua comunidade.



A coerência carrega a ideia nuclear de igualdade e um dos seus aspectos significativos determina que “o devido processo legal adjetivo é uma questão de procedimentos corretos para aplicação de regras e regulamentos que o sistema produziu” (DWORKIN, 2014, p. 482). No aspecto jurídico interpretativo, o princípio adjudicativo da integridade representa freio ao arbítrio das decisões judiciais – lembre-se que o canário é arbitrário nesse sentido. Isso significa que diversos casos serão julgados em igual consideração. A democracia impõe aos juízes e lhes indica que “aceitamos a integridade como um ideal político distinto, e aceitamos o princípio de integridade na prestação jurisdicional como soberano em todo o direito [...]” (DWORKIN, 2014, p. 482).

A integridade em uma comunidade assume um aspecto valorativo/moral e deontológico no argumento/fundamentação jurídica; exige que o intérprete considere questões da própria cultura política, sem confundir com uma moral política, atemporal e abstrata ou pessoal, como faz o canário; ainda, é poderosa na dimensão de adequação política abrangente. Para a integridade, a virtude está acompanhada da justiça, equidade e ao devido processo legal adjetivo (DWORKIN, 2014).

A HERMENÊUTICA GADAMERIANA EM DWORKIN

A prescrição dworkiniana da integridade, enquanto interpretação do direito em sua melhor luz, de acordo com a recomendação da integridade, não indica um ponto de partida “arquimediano”, ou seja, representado em algum método que possa lhe assegurar um ponto de partida independente. Isso retoma as primeiras linhas deste escrito porque, com base em evidência textual clara, na integridade, o intérprete está ciente de sua própria tradição a qual não lhe escapa totalmente, ainda que contra isso ele resista.

De acordo com o professor de Oxford, “os Tribunais são as capitais do império do direito, e os juízes são seus príncipes, mas não seus profetas” (DWORKIN, 2014, p. 486). Na passagem, ele delega aos filósofos – e por consequência à filosofia – a tarefa de encontrar a forma mais “pura” dentro e além do Direito. Nesse particular, embora os filósofos não sejam parte direta do Direito, a sua profissão representa desafios ao Direito e o lugar da integridade nesse campo de batalha é condição de possibilidade “e que toda decisão em um caso difícil é um voto para um dos sonhos do direito” (DWORKIN, 2014, p. 488).



Como fechamento, o que agora já se pode considerar como indispensável na abordagem dworkiniana para o Direito e, conseqüentemente, para a interpretação em seu projeto integrativo, vale transcrever o imperativo dworkiniano para a integridade:

O direito é um conceito interpretativo. Os juízes devem decidir o que é direito interpretando o modo usual como os outros juízes decidiram o que é o direito. Teorias gerais do direito, são para nós, interpretações gerais da nossa própria prática judicial (DWORKIN, 2014, p. 488).

Diante disso, ficam estabelecidas boas conexões teóricas entre o que seria uma boa interpretação – conforme menciona Eco, e que aqui foram exploradas, ainda que de modo incipiente – com o exercício interpretativo por Dworkin, conforme preleciona sua filiação hermenêutica. Assim, na teoria da coerência e integridade de Dworkin, precisamente em termos gadamerianos hermenêuticos, a coerência e integridade é condição de possibilidade para se obter o efeito de constrangimento do intérprete, de modo que ele não poderá dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa.

A coerência e a integridade representam, portanto, constrangimento interpretativo porque estão situadas em um plano hermenêutico, de modo que a interpretação significa a submissão a linguagem não arbitrária, na qual o sujeito não é senhor dos sentidos, ele atua, todavia, mediante um exercício no qual ele não é propriamente protagonista e soberano do seu próprio arbítrio, tal como faz o canário machadiano.

Em Dworkin, há uma linguagem pública pela qual o intérprete movimenta-se, caminho no qual há sempre a interpretação e a reinterpretação do material já interpretado, exercício no qual o sujeito não se apodera arbitrariamente dos sentidos. Como ele já não pode dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa, há sempre um constrangimento imposto pela coerência e a integridade do seu resultado interpretativo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O universo dos contos machadianos é exemplificativo de riqueza literária, e a interpretação artística muito tem a ensinar ao Direito. Embora não conclusivo por si só, Dworkin inspira-nos a desenvolver uma explicação mais abrangente do que é a interpretação, estudá-la como uma atividade em constante movimento e que permite aproximação a outros



contextos, tal como o literário. Essa é uma forma didática e ilustrativa por ele ofertada.

Como visto, em Dworkin, o princípio adjudicativo da integridade deve basear-se em um exercício constantemente interpretativo dos eventos – textos – e sua atitude volta-se para o passado e para o futuro, interpretando e reinterpretando o material histórico e o seu próprio em um movimento constantemente interpretativo. Portanto, o presente escrito buscou evidenciar a presença de um exercício interpretativo-constutivo em Dworkin, que recai no Direito, compreendido ele mesmo, o Direito, como um conceito interpretativo. Nesse sentido, o empreendimento dworkiniano se apresenta como uma atitude hermenêutica reflexiva.

Ao longo do conto, foi possível notar a evolução “dos mundos” do canário. Solipsista, ele atribui uma significação subjetiva ao contexto no qual ele está inserido, assujeita o mundo, ou seja, é o sujeito que basta a si próprio. Em contraposição à postura arbitrária estampada no conto, foi proposta a conexão teórica com o pensamento dworkiniano e a hermenêutica de Gadamer, e por essa razão, a incorporação hermenêutica em termos gadamerianos, coloca a integridade e coerência como condição de possibilidade para a interpretação do Direito.

Nesse sentido, conforme já dito, Gadamer ensina que a compreensão não é fruto de um modo de ser – método. Aqui o método chega tarde, porque antes é precedido pela historicidade e toda sua experiência, não há, pois, um grau zero de partida; daí um conceito hermenêutico. Isso esbarra na narrativa arbitrária assujeitadora dos sentidos e da linguagem.

A partir do conto “Ideias de canário” com as visões de mundo do pássaro e de seu universo azul e infinito, foi possível levantar algumas considerações de natureza reflexivo-hermenêutica. A teoria dworkiniana, nesse particular, está inserida na perspectiva de acusar a existência de manifestações por meio de interpretações arbitrárias, uma vez que a teoria integrativa de Dworkin rejeita manifestações do direito como relatos circunstanciais.

Nesse sentido, identificamos que o elemento hermenêutico na interpretação dworkiniana no Direito permite compreender uma hermenêutica jurídica que vincula os aspectos identificados como uma visão em conjunto, de uma história na qual os juízes a recebem com alguns capítulos e, após isso, reescrevem, cujo material será utilizado por intérpretes frutos dessa história.

Dworkin não recorre à clássica interpretação que busca a intenção do autor, ao invés, advoga tanto na arte quanto na literatura uma interpretação construtiva, aquela que



envolve autor e intérprete em uma relação intersubjetiva. Nesse ponto, chegamos na hermenêutica: como diz Gadamer, os textos são como as palavras do Rei, eles sempre falam por primeiro. É preciso, portanto, deixarmos que o texto diga algo se quisermos dizer algo sobre ele. Esse é o ponto.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Lei nº 13.105, de 16 de março de 2015**. Institui o Código de Processo Civil. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 17 março 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13105.htm. Acesso em: 07 dez. 2020.

COLEMAN, Jules. Beyond the Separability Thesis: Moral Semantics and the Methodology of Jurisprudence. **Oxford Journal of Legal Studies**. vol. 27. n. 4. 2007, p. 581-608. Disponível em: <https://academic.oup.com/ojls/article/27/4/581/1459911>. Acesso em: 07 dez. 2020.

DWORKIN, Ronald. **A Justiça de Toga**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Trad. Nelson Boeira. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. Trad. Monica Stabel. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GADAMER, Hans Georg. **Verdade e método**. Trad. Flávio Paulo Meuer. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo (1927), Partes I e II**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback, 15 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. **Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporâneo**. São Paulo: Saraiva, 2013.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. Ideias de Canário. In **Páginas recolhidas**. SP: W. M. Jackson Inc. Editores, 1957. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4785>. Acesso em: 04 dez. 2020.

SIMIONI, Rafael Lazzarotto. **Curso de hermenêutica jurídica contemporânea: do positivismo clássico ao pós-positivismo jurídico**. Curitiba: Juruá, 2014.



STEIN, Ernildo. Gadamer e a consumação hermenêutica. In: STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio (Org.) **Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de verdade e método**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.

STEIN, Ernildo. Prefácio. In: STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. 11. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2014a.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre o ser e o tempo**. 5 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014b.

STRECK, Lenio Luiz. **Dicionário de Hermenêutica: quarenta temas fundamentais da teoria do direito à luz da crítica hermenêutica do Direito**. Belo Horizonte: Letramento, 2017a.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. 11. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2014.

STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e Consenso: Constituição, hermenêutica e teorias discursivas**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2017b.



Capítulo

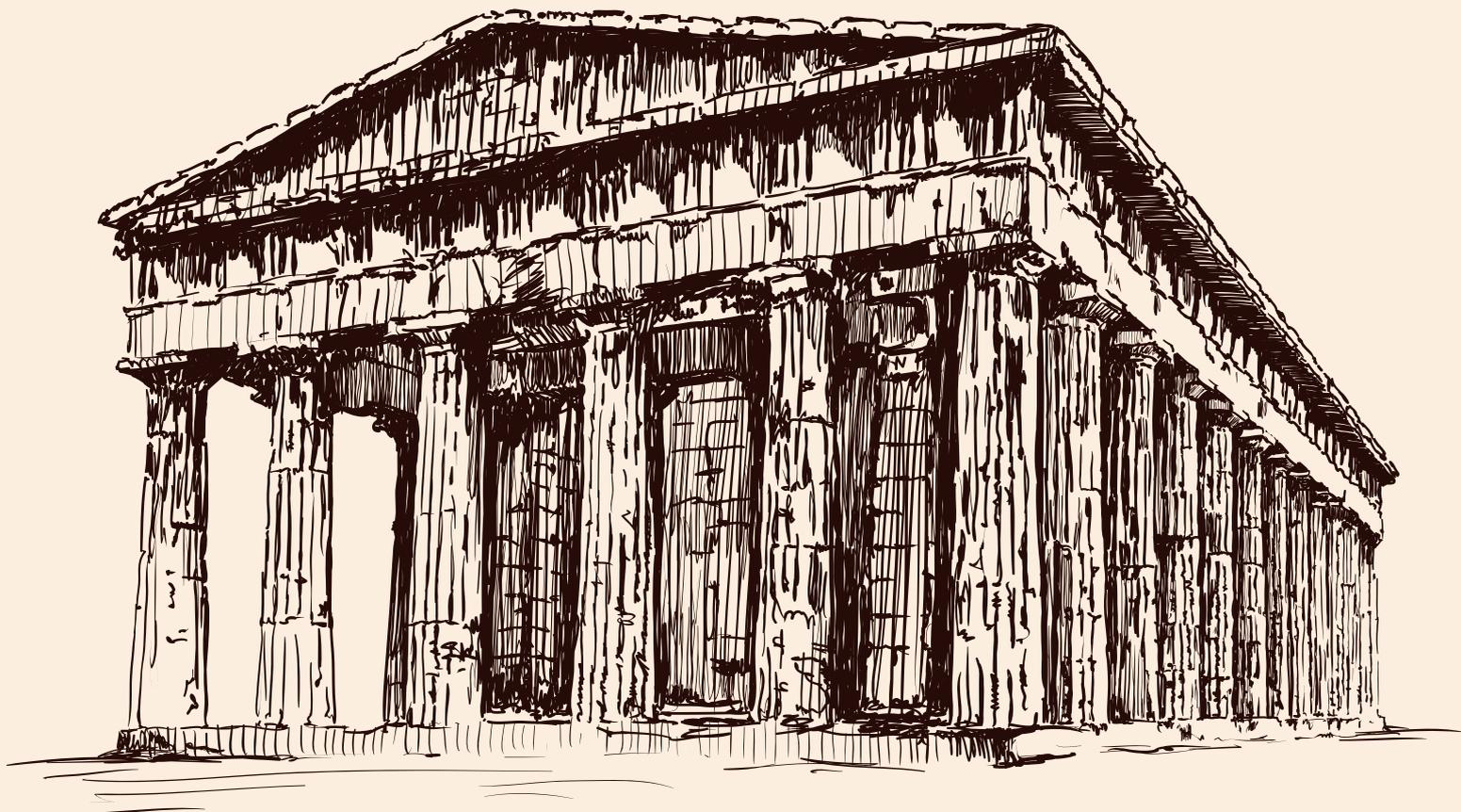
7

JUSTIÇA FISCAL: O COMBATE À

REGRESSIVIDADE DO SISTEMA TRIBUTÁRIO NACIONAL

Carol Alves Holz

Gabriel de Borba Schulz



JUSTIÇA FISCAL, PROGRESSIVIDADE E ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL

Os objetivos fixados pelo artigo 3º da Constituição da República de 1988 determinam que o escopo do Estado brasileiro implica a concretização do desenvolvimento econômico, regido pela justiça e mitigação da desigualdade social. A tributação tem papel proeminente na promoção da justiça, uma vez que é o mecanismo utilizado para financiar os gastos públicos e redistribuir riquezas (PIKETTY, 2014). Para ser justo, o tributo deve cumprir a função social de promover o bem-estar da população.

Coelho (2005) assegura que, ao estudar as relações fiscais, é necessário analisar o fenômeno tributário à luz da Constituição, para que a tributação não seja mecanismo de injustiça social.

É nesse sentido que este artigo, por meio do método hipotético-dedutivo, responderá o seguinte questionamento: “O combate à regressividade do sistema tributário nacional poderá efetivar a justiça fiscal?”. Como hipótese ao problema exposto, tem-se que, ao combater a pressão fiscal sobre o consumo e reduzir a pressão fiscal sobre o lucro do mercado de bens e serviços, é possível efetivar a justiça fiscal em âmbito nacional.

Para compreender o fenômeno da progressividade, responsável pelo fortalecimento da economia, discorrer-se-á sobre o conceito desse mecanismo de tributação, que, em poucas palavras, é definido como tributos que têm uma alíquota crescente à proporção que os valores sobre os quais incide são maiores. A progressividade é caracterizada, por Torres (2007), como uma subdivisão, ou subprincípio, do Princípio Constitucional da Capacidade Contributiva.

Nesse sentido, o princípio da capacidade contributiva se aproxima da justiça na medida em que cumpre o subprincípio da progressividade. Por outro lado, o fenômeno da regressividade é definido, nas palavras de Ataliba (2010, p. 34), como “os impostos que não sejam progressivos – mas que tenham a pretensão de neutralidade, na verdade, são regressivos, resultando em injustiça e inconstitucionalidade”, afinal, todos os contribuintes suportam o mesmo ônus financeiro.

Com base em dados da OXFAM (2018), o Brasil foi o país, dentre todos os da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico - OCDE, que menos tributou a renda, o lucro e os ganhos de capital, representado pelo valor de 6,5%. Para que haja,



então, a redução da desigualdade social, o Estado deve usar o mecanismo da tributação.

Becker (2010) assegura que, por ser a tributação a principal fonte de arrecadação estatal, não há Estado sem tributação. Afinal, a arrecadação de tributos é o instrumento que torna possível a busca pelo bem-estar comum, por meio de políticas públicas. Assim, o Estado, ao alocar as arrecadações, deve observar o bem comum.

Nessa perspectiva, para que haja justiça fiscal, a tributação deve visualizar um fim social que seja benéfico para os contribuintes. Para tanto, discute-se, com fulcro constitucional, a respeito do modelo social que a população de cada nação almeja, e o quão intervencionista o Estado deve ser na riqueza dos particulares.

Em um Estado democrático, tal qual é o brasileiro, conforme dispõe o Artigo 1º da Constituição Federal, as políticas públicas devem ser voltadas, também, ao desenvolvimento econômico e à redução das desigualdades. A atividade tributária, então, ocupa papel central na busca pela concretização das promessas constitucionais.

Ora, se é por meio de políticas públicas que os objetivos constitucionais de promoção de justiça e de redução da desigualdade social podem ser cumpridos, entende-se que a tributação é o principal mecanismo para que o Estado exerça a função redistributiva (STIGLITZ, 2000). Afinal, as políticas públicas são financiadas pelos tributos. A promoção da justiça e a mitigação das desigualdades sociais, objetivos positivados no Artigo 3º, incisos I e II da Constituição Federal, devem ser o centro do sistema tributário, a fim de que o mesmo seja construído em prol da justiça fiscal.

Nesse sentido, verifica-se que a função social do tributo, em um Estado Democrático e Social, consiste em uma relação mútua entre Estado e contribuinte. Enquanto aquele garante a esse a contribuição para o pleno desenvolvimento das atividades estatais, esse garante àquele os objetivos constitucionais, sobretudo a promoção da justiça, por meio de políticas públicas financiadas pelos tributos.

Com base no que assegura Martins (2018), a doutrina político-econômica denominada Estado de Bem-Estar Social, designada pelo economista John Maynard Keynes, atingiu o seu ápice no final do século XX, quando ocorreu, nos Estados Unidos da América, a Crise de 1929, denominada como Grande Depressão, a qual marcou o declínio do Liberalismo econômico. O Keynesianismo é uma teoria econômica que defende a intervenção estatal na economia nacional, com o objetivo inicial de atingir o pleno emprego.



Muito além do clássico debate colocando em contraposição o Estado de Bem-Estar Social e o Liberalismo Econômico, discute-se o quanto o Estado irá interferir para realizar os objetivos constitucionais de cada nação. Nesse debate, há uma relação direta do Estado de Bem-Estar Social no pós-guerra com a tributação. Afinal, a chave da redução da desigualdade social causada, inicialmente, pela Grande Depressão, e mantida pelas práticas de liberalismo econômico e político, “estava na matriz fiscal dos países, isto é, em um modelo de tributação progressivo” (MARTINS, 2018, p. 12).

No Brasil, a Constituição da República de 1988 resgata promessas do Estado de Bem-Estar Social, ao determinar que o Estado Democrático de Direito brasileiro possui a necessidade do resgate das promessas da modernidade, tais como igualdade, justiça social e a garantia dos direitos humanos fundamentais (STRECK, 2003). Para que haja cumprimento dos objetivos constitucionais, o Estado deve ter uma marcante presença na área econômica, por meio de uma justa tributação.

É uma constante histórica, como demonstrado, que os países desenvolvidos, ao adotarem o Estado de Bem-Estar Social, fortaleçam a economia e aumentem a arrecadação, por meio da tributação progressiva e orientação redistributiva. No Brasil, a base econômica do regime de Bem-Estar Social, na contramão da positiva experiência histórica, não alterou a matriz fiscal, mantendo-a regressiva (CALIENDO, 2008).

Por fim, enquanto o Estado brasileiro gera uma contradição com a concepção de Welfare State, por adotar um sistema não-redistributivo e montado sobre um quadro de grandes desigualdades e de misérias absolutas, o ideal Welfare State, em matéria tributária, seria pautado na tributação progressiva, visando à efetivação da justiça fiscal.

JUSTIÇA TRIBUTÁRIA, CAPACIDADE CONTRIBUTIVA E O SUBPRINCÍPIO DA PROGRESSIVIDADE

Em se tratando da discussão acerca da justiça fiscal, com base no que assegura Machado (2010), é uma constante histórica o fato de os Estados modernos exigirem do seu povo os recursos necessários para aplicá-los em serviços públicos e buscar as melhorias sociais por meio de tributos. Suportando, assim, os gastos contraídos em nome da coletividade.



Para que se promova a justiça, deve-se analisar os fins sociais, os quais são determinados por uma Constituição. No caso do Brasil, a Constituição Federal da República Federativa reflete e fomenta a chamada economia social de mercado e, como tal, seu ponto de partida é a ideia de que o ser humano deve ser o fim último da ordem econômica e social, aqui incluído o poder/dever de tributar (BASTOS, 2006).

A justiça fiscal é, portanto, um valor supremo da sociedade, um objetivo constitucional. Para que haja a efetivação desta, a Constituição dispõe de princípios fundamentais, sendo o principal deles a Capacidade Contributiva, que será o objeto de estudo do próximo tópico.

A tributação em um Estado Democrático consiste no respeito à dimensão familiar e individual dos contribuintes, considerando a capacidade contributiva dos sujeitos passivos, a fim de protegê-los da excessiva e injusta oneração. Injusta, como demonstrado no tópico anterior, é a tributação que impede ou dificulta a realização do bem comum.

Caliendo (2008, p. 270) ensina que “o Princípio da Capacidade Contributiva é o princípio de tributação mais importante na determinação da justiça fiscal, na repartição de encargos fiscais e na definição da base de imposição de tributos”.

É por isso que, em âmbito tributário, aproxima-se a tributação da justiça fiscal na medida em que a aplicação dos tributos é fiel aos princípios tributários, em especial ao princípio da capacidade contributiva, pois esse é a concretização do valor jurídico de justiça.

Tal princípio visa resguardar um mínimo vital, que engloba recursos indispensáveis a uma sobrevivência digna. Portanto, a capacidade contributiva surge no momento em que se ganha além do mínimo existencial, ou seja, o necessário para a sobrevivência.

A fim de diminuir a indeterminação da capacidade contributiva e concretizar o valor jurídico de justiça, a Constituição brasileira dispõe do Subprincípio da Progressividade, o qual é considerado por Torres (2007) o último estágio da concretização da justiça.

A capacidade contributiva, por meio da progressividade, mostra-se mecanismo de justiça fiscal ou tributária em sentido amplo, já que busca, para cada contribuinte, distribuir o ônus proporcionalmente à sua capacidade econômica, alocando a quem maior renda possuir, maiores encargos tributários, por meio de alíquotas progressivas.

Um sistema tributário justo seria aquele fundado na taxaçoão proporcional à renda, como se posiciona a autora Derzi (2010). No entanto, o sistema brasileiro onera, em grande



proporção, o consumo, conforme será demonstrado no próximo tópico.

Nos impostos indiretos, que via de regra incidem sobre o consumo, como o ICMS, há o repasse do ônus para o último da cadeia tributária, um consumidor final indeterminado. É por isso que a aplicação da capacidade contributiva, por si só, é falha nessa modalidade de tributo.

Os impostos regressivos, ou indiretos, ao tributarem a cadeia de consumo, levam o “ônus fiscal ao cidadão na forma de preço, como um fenômeno do mercado” (MARTINS, 2019), tributando, em igual proporção, pessoas com diferentes rendas.

Conclui-se, então, que os tributos denominados indiretos não têm condições de promover a justiça fiscal, uma vez que não consideram a capacidade contributiva do sujeito passivo. Além disso, a tributação sobre o consumo encarece a demanda, prejudicando a oferta de empregos, a produção e o conseqüente crescimento econômico do país.

Por fim, ao tributar o consumo, o contribuinte com menor disponibilidade financeira suportará, de maneira mais gravosa, o ônus tributário. Esse fenômeno promove a injustiça tributária, afinal, a não redistribuição de riqueza aumenta as desigualdades sociais.

O COMBATE À REGRESSIVIDADE E A MITIGAÇÃO DA DESIGUALDADE SOCIAL

A compreensão do reflexo que a justiça tributária possui nas desigualdades sociais deve ter como ponto de partida a análise do Artigo 3º da Constituição Federal. Dentre os objetivos da República Federativa do Brasil, estão: I - construir uma sociedade livre, justa e solidária e III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais.

Verifica-se que a tributação é um mecanismo social para efetivar a justa redistribuição de renda, e, em consequência, cumprir o objetivo constitucional de redução de desigualdades sociais. Além de possuir a função de construir uma sociedade mais justa, a fim de que, todos, indistintamente, colham os benefícios da vida em sociedade.

A realidade, porém, é que o sistema tributário nacional vai na contramão da justiça fiscal e do combate à desigualdade social, visto que funciona apenas para aumentar a carga tributária de tributos indiretos.

Em outras palavras, o sistema tributário nacional não funciona para o bem comum,



e, em consequência, agrava o cenário de desigualdade social. Para que haja a promoção do desenvolvimento nacional e a efetivação da justiça fiscal, é necessário rever as principais falhas do sistema vigente.

A doutrinadora Derzi (2010, p.77) confirma, ao escrever que “a graduação dos impostos, de forma que os economicamente mais fortes paguem progressivamente mais por esses gastos do que os mais fracos, levará a uma maior justiça social”. Injusto, então, é pautar um sistema tributário em bases regressivas, estimulando os abismos sociais.

Na contramão do princípio constitucional da capacidade contributiva e, também, da justiça fiscal, o Brasil foi o terceiro país que mais tributou bens e serviços, resultando em 15,4%, sistema denominado regressivo, com base no relatório do Ministério da Fazenda (OXFMA, 2018).

A regressividade citada é, então, o contrário da progressividade. O que significa dizer que um país com um sistema tributário progressivo, ou seja, justo, é aquele que tributa em proporção maior a renda, o lucro e os ganhos de capital, enquanto um país regressivo é aquele que impõe sobre os serviços e consumo a maior carga tributária.

O IPI, o ICMS e o ISS são típicos tributos sobre o consumo. Na tributação indireta, o encargo financeiro é repassado ao último da cadeia tributária, denominado consumidor final, que, na maior parte das vezes, é quem menos possui capacidade financeira para arcar com o ônus.

No Brasil, com base no que escreve Martins (2019) “o ato de consumir, que é uma necessidade humana universal, sofre uma pressão fiscal muito maior do que o de auferir riqueza a partir do excedente de capital”. Com a economia fragilizada, o Estado busca formas de estimular o consumo.

Dessa forma, ao diminuir a pressão fiscal sobre o consumo, haverá um factual aumento da demanda, visto que a mesma se encontra fragilizada por conta da escassez de recursos que permeia as famílias brasileiras, fenômeno que diminui o seu poder de compra, responsável por mais de metade do PIB brasileiro.

Além disso, cita-se que a regressividade também é intrínseca na pressão fiscal que há sobre o lucro do mercado de bens e serviços. O cenário brasileiro é apresentado por Martins (2019, p. 3) como ineficaz “sobretudo por incentivar o investimento sobre operações financeiras, o qual pouco contribui para gerar empregos” e por debilitar o investimento em



peças jurídicas.

Para modificar o cenário econômico fragilizado, é preciso, também, reduzir a tributação sobre o lucro da pessoa jurídica. Para compensar, deve-se rever a “tributação sobre a distribuição dos lucros aos sócios, atualmente isenta por conta do Art. 10 da Lei Nº 9.249/1995” (MARTINS, 2019, p. 3). A isenção na tributação de lucros e dividendos contribui para ampliar a desigualdade social. Da mesma forma, é de se ressaltar que a revogação de tal isenção deve acompanhar reformas estruturais na matriz tributária que reduzam a regressividade da tributação, de modo a fomentar o investimento nas empresas, o que desencadeia na geração de mais empregos e maior demanda.

CONCLUSÃO

Por meio de uma perspectiva histórica, o presente estudo teve o intuito de resgatar o conceito de Estado de Bem-Estar Social adotado nos países pós-guerra, o qual teve papel proeminente na restauração da matriz fiscal, por meio da tributação progressiva.

Verifica-se, então, que a redistribuição de riquezas tem como principal mecanismo a tributação. Um sistema tributário construído sobre bases de incidência regressivas, que desestimulam o Princípio da Capacidade Contributiva, desencadeará em uma sociedade com abismos sociais.

Quando o tributo é concentrado no consumo, ou seja, regressivo, aumenta-se o valor final do produto, diminuindo o poder de compra dos cidadãos, e, por consequência, reduz-se a demanda, aumentando as desigualdades sociais, privilegiando o retorno sobre o capital em detrimento do trabalho. Produzindo injustiça fiscal.

É nesse sentido que o estudo, ao reaver a pressão fiscal sobre o consumo e a excessiva oneração sobre o lucro do mercado de bens e serviços, demonstrou que haverá promoção da justiça fiscal na medida em que se tributar mais a distribuição de lucros e dividendos à pessoa física, com alíquotas progressivas atrelado a desoneração da tributação sobre o consumo.

Da mesma maneira, um Estado que tributa excessivamente a pessoa jurídica desestimula o crescimento econômico. Assim, ao desonerar o lucro das pessoas jurídicas, incentivar-se-á o reinvestimento nas empresas, o que desencadeará maior oferta de empre-



go, conseqüente aumento de demanda e melhor redistribuição de renda.

Conclui-se que o sistema tributário vigente é um produtor de desigualdades sociais e, para que haja, então, uma melhora substancial na economia e redução de tais desigualdades, deve-se pautar a tributação na capacidade contributiva, ou seja, aumentar a tributação progressiva. Assim, com uma agenda macroeconômica, de estímulo da demanda agregada e de ajustes fiscais, ter-se-á um sistema tributário justo, com tratamento de cada contribuinte na medida da desigualdade de suas rendas.

REFERÊNCIAS

ATALIBA, Geraldo apud MELO, José Eduardo Soares de. **Curso de direito tributário**. Dialética: São Paulo, 2010.

BALEEIRO, Aliomar. **Limitações constitucionais ao poder de tributar**. 8. ed. Atualizada por Misabel Abreu Machado Derzi. Rio de Janeiro. Forense, 2010.

BASTOS, Elísio A. **A função tributária**. Brasília a. 43 n. 169, 2006, p.145. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/92297/Bastos%20EI%C3%ADsio.pdf?sequence=7>> Acesso em: 18 de junho de 2019.

BECKER, Alfredo Augusto. **Teoria geral do direito tributário**. São Paulo: Noeses, 2010.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 2019. Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao.htm> Acesso em: 14 de julho de 2019.

CALIENDO, Paulo. **Três modos de pensar a tributação**. Porto Alegre. Livraria do Advogado, 2008.

COÊLHO, Sacha Calmon Navarro. **Curso de direito tributário**. Rio de Janeiro. Forense, 2005.

MACHADO, Hugo de Brito. **Curso de direito constitucional tributário**. São Paulo: Malheiros, 2010.

MARTINS, Bruce Bastos. **A lição de André Lara Resende para uma reforma tributária**. 2018. Disponível em: <<https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/a-licao-de-andre-lara-resende-para-uma-reforma-tributaria-03-012021>> Acesso em: 17 de agosto de 2019.

MARTINS, Bruce Bastos. **Sistema tributário brasileiro: mecanismo perfeito para gerar**



desigualdade social. Jota Info. 2019. Disponível em: <[https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/sistema-tributario-brasileiro -mecanismo-perfeito-para-gerar-desigualdade- social-12082019](https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/sistema-tributario-brasileiro-mecanismo-perfeito-para-gerar-desigualdade-social-12082019)> Acesso em: 15 de agosto de 2019.

OXFAM. **A distância que nos une – um retrato das desigualdades brasileiras.** São Paulo, 2018. Disponível em <[https://www. Oxfam. Org .br /sites/default/files/arquivos/ relatorio_desigualdade_2018_pais_estagnado_ digital.pdf](https://www.Oxfam.Org.br/sites/default/files/arquivos/relatorio_desigualdade_2018_pais_estagnado_digital.pdf)> Acesso em: 16 de maio de 2019.

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI.** Rio de Janeiro (RJ): 1ª Ed. Intrínseca, 2014.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito.** 4. ed. Porto Alegre. Livraria do Advogado, 2003.

TORRES, Ricardo Lobos. **Curso de direito financeiro e tributário.** São Paulo. Renovar, 2007.



Capítulo

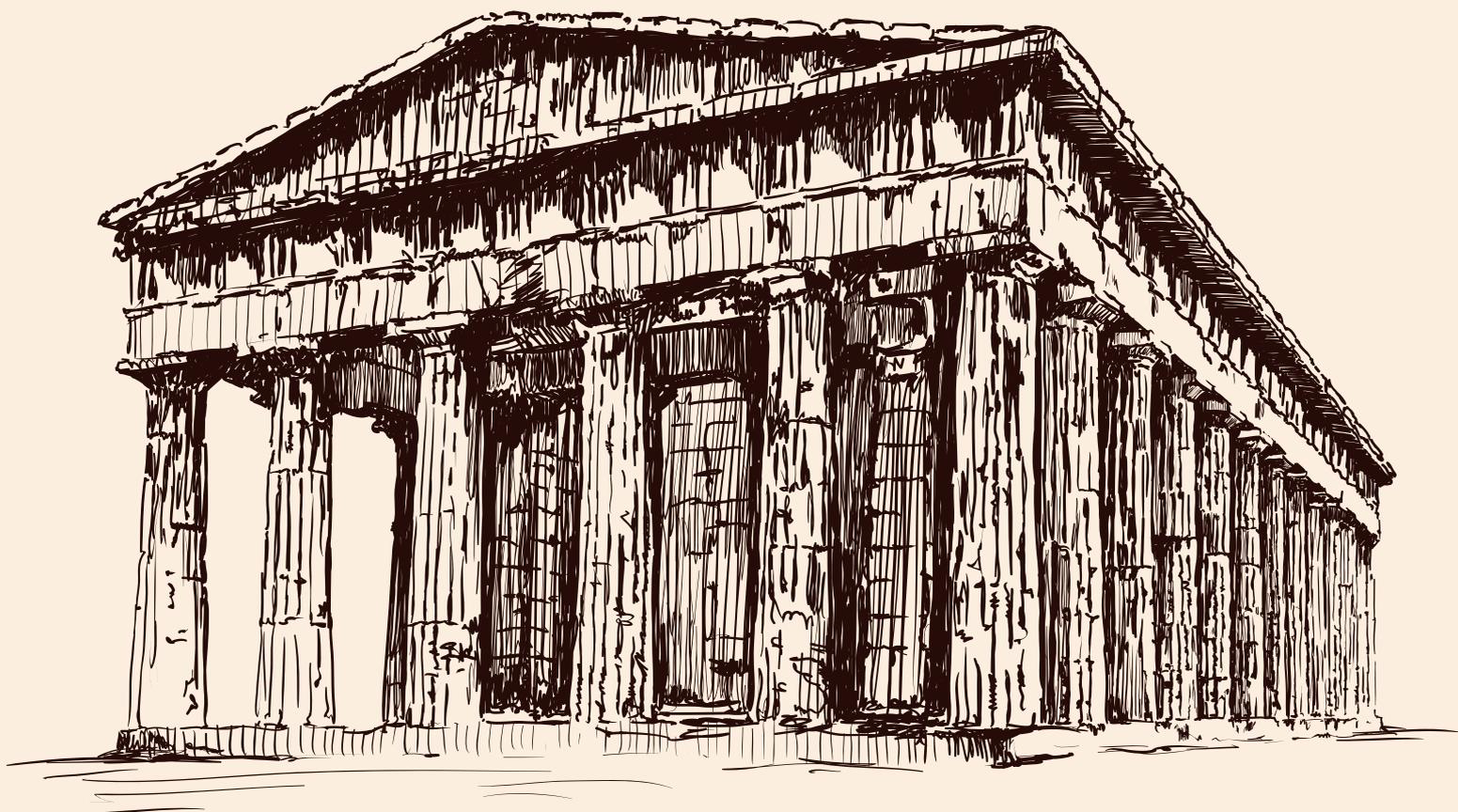


O NEOLIBERALISMO E SEUS IMPACTOS

NA PRECARIZAÇÃO DO TRABALHO

Leticia Gonçalves Bauer

Maria Helena Pessini



INTRODUÇÃO

Com o avanço da globalização, percebe-se grande popularização das políticas neoliberais ao redor do mundo. Países influentes elegendo governos que buscam os anseios do capital sem prezar por políticas sociais. Optando pela precarização de direitos, em favor de um suposto crescimento econômico e desenvolvimento das empresas que, ao final, aumenta a desigualdade social e diminui direitos sociais.

Mas será que há ligação direta entre o avanço do neoliberalismo e a precarização das relações de trabalho? É necessário averiguar se a maior causa de depreciação das leis trabalhistas ocorre devido a política neoliberal que, a partir de uma objetificação da força de trabalho, aumenta a desigualdade social e diminui direitos trabalhistas em favor do lucro e do capital.

Para isso, é necessário diferenciar os ideais do liberalismo e o neoliberalismo, a partir de seus principais representantes, bem como, evidenciar os impactos sociais do liberalismo no âmbito do direito social ao trabalho e, por fim, avaliar como as políticas neoliberais concorrem para a precarização do direito social do trabalho nos países.

Além disso, identificar como as políticas liberais e neoliberais surgiram, seus principais teóricos e fundamentações, a partir de seus principais autores Robert Nozick e Adam Smith, bem como uma análise do impacto das políticas propostas por tais intelectuais no âmbito do trabalho.

É necessário assim refletir sobre como a ampliação de políticas neoliberais, por grande parte das vezes, vem em detrimento do desenvolvimento e ampliação de políticas sociais, principalmente aquelas vinculadas ao trabalho, de forma que, as relações de trabalho têm sido o principal alvo de violações e precarização sob a égide do neoliberalismo, muito embora essa proteção social seja fruto de um mundo liberal.

A TEORIA LIBERAL E SEUS REPRESENTANTES

Impulsionada por Adam Smith, a teoria liberal visa a intervenção mínima do Estado na economia, não dependendo a justiça social de um governo para estabelecê-la, restando a talante da eficiente mão invisível do mercado, *laissez faire*. Conforme dispõe Nozick (1974),



cada indivíduo tem o que fez para merecer e obter, e qualquer ato ostensivo praticado pelo Estado para driblar isso, seria uma afronta às liberdades individuais. A proposta liberal isenta o Estado de qualquer política social que vise diminuir desigualdades.

ADAM SMITH E O LIBERALISMO

Adam Smith deixou como legado suas obras que tratam de ideias liberais. É tão límpida a caracterização de maior precursor desses ideais que um dos principais nomes do neoliberalismo considerou que as realizações do capitalismo nasceram de ideias de economistas clássicos, como o referenciado (MISES, 2009).

Deve-se a ele a ideia de intervenção mínima do Estado na economia, onde esse ente deveria se preocupar somente com a manutenção da ordem pública, a proteção da propriedade privada, manter a justiça e facilitação do comércio (VIEIRA JR, 2014). Enquanto pesquisador e propagador da ideologia do livre comércio, Adam Smith não dimensionou que sua teoria seria além de utopia (MERQUIOR, 2016).

Anteriormente a Adam Smith, acreditava-se que a riqueza das nações era proporcional a quantidade que o Estado possuía em reserva de materiais preciosos, como prata e ouro. Entretanto, com Smith, surgiu o ideal de que o valor econômico de um estado era determinado pelo labor produtivo (SMITH, 1996).

Só o trabalho cria efetivamente o valor do produto, chamada teoria econômica do trabalho. Conseguindo, a medida de quanto tempo fora dispensado para fabricação desse, pudesse auferir o preço do objeto (SMITH, 1996). Pelo que se observa do exemplo dos alfinetes no livro “A Riqueza das Nações”, para Smith, enquanto uma pessoa não treinada tem dificuldade para produzir a quantidade de 20 alfinetes com perfeição durante um dia, ou até mesmo 01 alfinete, 10 trabalhadores treinados e trabalhando em conjunto conseguem produzir com perfeição 48 mil alfinetes.

Do exemplo acima, explicita-se, com a criação da fábrica, o aumento da especialização dos trabalhadores, a produtividade – em livre mercado – cresce exponencialmente, junto da riqueza universal de todo o país (SMITH, 1996).

O crescimento da produtividade do trabalho eleva a mais-valia. Significa dizer que, o excedente sobre os salários possibilita o aumento do resguardo financeiro, isto é, maior



produção. Desta forma, acaba sendo gerada a demanda por mão de obra sobre o mercado de trabalho, o que, em tese, resultaria na majoração dos salários e conseqüentemente melhora na condição de vida dos trabalhadores, assim sendo, os respectivos por sua vez, consumiriam mais e aumentariam o tamanho dos mercados, gerando expansão (SMITH, 1996).

Para Adam Smith (1996), a criação de uma sociedade justa não necessita de um governo para controlá-la, na medida em que o próprio livre mercado é eficiente para tanto, tendo em vista o uso da mão invisível concomitante as leis da oferta e da procura, que regulam a produção das mercadorias. Com esses ditames, as pessoas são livres para conquistar sua liberdade e se tornarem iguais, já que, com o Estado mínimo, não mais se faz necessária a cobrança vultuosa de tributos, possibilitando um excedente financeiro aos indivíduos

Ademais, da obra “A Riqueza das Nações”, extrai-se que, para Smith (1996), é nítida a relação entre o patrão desejar por pagar o mínimo possível e o trabalhador por receber maior remuneração. Entretanto, o que se obtém dessas associações é que, a parte mais privilegiada nas negociações é o capital, ou seja, o patrão. Tendo em vista que, este detém de vantagem na disputa e no poder de forçar a outra a concordar com as suas próprias cláusulas.

Pois, além de serem detentores do poder, são em menor número, e a sua associação se torna muito menos descomplicada, possibilitando conluio dos patrões, para minoração dos salários e entre outras precarizações dos direitos trabalhistas, ao contrário dos sindicatos, que acumulam abundantes quantidades de pessoas, o que corresponde a maior dificuldade em lutar de forma uníssona.

Adam Smith (1996) ainda argumenta que, os patrões, em meio a uma greve instaurada, por exemplo, teriam muito mais capital e força para se manterem, do que os empregados, fazendo alusão a possível suspensão de salários.

Continua argumentando no sentido de que, o trabalhador necessita de um salário mínimo para viver e manter sua família, mais que isso, a remuneração deve ser equivalente para criar e cuidar de seus filhos, a fim de que possa existir outra geração de trabalhadores, ou seja, de que apesar do capital ansiar por salário menor que medíocre, só não o faz, pois necessita da nova leva de mão de obra.

Observa-se assim que, sua teoria econômica está embasada na premissa de que se os indivíduos forem deixados livres, por si só buscarão o bem comum da sociedade. Isto



é, pela mão invisível do mercado, os desejos humanos básicos e a gula e ambição por riqueza e poder encontrariam um meio-termo que iria atuar em benefício a toda a sociedade.

ROBERT NOZICK E O LIBERTARIANISMO

Seguindo os ideais liberais, Robert Nozick possui um viés político assinalado pelos traços do individualismo (BALERA, 2015). Suas principais e premiadas contribuições para o campo da filosofia política surgiram do desejo de refutar a teoria libertária; entretanto, ao final, acabou convencido por esta. Em suas palavras: “Minha relutância anterior não está presente neste livro porque deixou de existir. Acostumei-me, ao longo do tempo, com essas ideias e com suas consequências, e agora vejo a política através delas” (NOZICK, 1974, p.10).

Desta feita, em sua obra “Anarquia, Estado e Utopia”, o autor pretende refutar o anarquista, a política do igualitarismo e mostrar que sua proposta é capaz de ser atraente inclusive para o utopista (GARGARELLA, 1964). Para isso, a tese nozickiana, como já supramencionado, resgata em um primeiro momento o estado de natureza proposto por John Locke, pressupondo que há direitos básicos invioláveis, onde o indivíduo pode pessoalmente exigir respeito a seus direitos, defender-se, reclamar indenização e punir (ou pelo menos tentar ao máximo fazê-lo) (NOZICK, 1974).

A partir de uma análise do “estado de natureza”, a tese do autor baseia-se na figura de um Estado Mínimo, isto é, um Estado que não viola direitos, limitado às funções restritas de proteção contra a força, o roubo, a fraude, de fiscalização do cumprimento de contratos e assim por diante (NOZICK, 1974). Para a concepção nozickiana, os direitos naturais parecem derivar a premissa de que cada pessoa possa moldar sua própria vida a sua maneira – que cada uma tenha garantidas as condições necessárias para poder levar adiante uma vida significativa (GARGARELLA, 1964).

Nesse sentido, para a filosofia política do libertarianismo, Michael Sandel (2012) ensina que há três tipos de premissas que o Estado Moderno promulga mas que, para a visão política nozickiana, haveria abuso por parte do governo. São elas: a) o paternalismo estatal, isto é, as normas que ditam a que riscos os cidadãos podem ou não se submeter; b) legislação sobre a moral onde o Estado dita o que seria as convicções morais da maioria da



população, e por fim, c) a redistribuição de renda em qualquer de suas formas, onde qualquer norma que force algumas pessoas a ajudar outras, incluindo a taxaço de impostos para esse fim, estaria incorreto.

Nozick (1974) entende que o homem, enquanto ser valioso, pode dar sentido à sua vida, contribuindo e originando valor, “merecendo” assim ser respeitado. Seus direitos, pois, não devem ser violados (MORRESI, 2002). Assim, para o autor, o sujeito e seus bens são tidos como limites morais à atuação dos outros indivíduos e inclusive do Estado. Nesse sentido, poder-se-ia deduzir que uma pessoa é mais livre proporcionalmente quanto mais tenha sob sua posse, surgindo uma simples equação que entende que a distribuição de bens é também definidora da distribuição da própria liberdade (BALERA, 2015).

O Estado liberal de Robert Nozick ainda proíbe o uso da força coerciva da lei para promover noções de virtude ou para expressar as convicções morais da maioria (SANDEL, 2012). Isto é, para o autor já citado, a concepção nozickiana aborda questões tão contemporâneas e culturais como aborto, direito LGBTQIA+, liberdade de expressão e a separação entre a igreja e o Estado, ponto único de intersecção entre a teoria libertária com a visão do Estado de bem-estar social.

Ainda, os ideais libertários advogam pelas liberdades de mercado, exigindo limitações ao uso do Estado para a política social, opondo-se ao uso do esquema de tributação redistributiva (FONSECA; FERREIRA, 2016).

Para Nozick, não cabe ao Estado intervir para que os sujeitos tenham uma perspectiva de vida favorável, isto é, o Estado não deve atuar como garantidor da saúde, da educação e tantos outros direitos sociais. Esse tipo de prestação, que pode ser adquirida de maneira mercantil, seria uma violação grave ao modelo de Estado Mínimo. Todavia, cabe lembrar que a interferência, que representa um ato de violência aos libertários, é tida por Rawls como parte da concretização da justiça (BALERA, 2015). Nesse sentido, o autor argentino Roberto Gargarella contribui ainda mais para explicar a visão do liberalismo conservador sobre a questão social:

Por que não afirmar, de modo razoável, para que cada um possa planejar sua vida é necessário também que o Estado garanta certos benefícios básicos como a previdência social? Nozick poderá dizer-nos, diante desta queixa, que se começarmos a tornar exigíveis certos direitos positivos, [...] sempre se poderia exigir de nós algum sacrifício adicional, em prol de melhorar as condições do outro (GARGARELLA,



1964, p. 37).

Desta forma, para a teoria nozickiana, o Estado não tem o dever de se preocupar com a liberdade positiva, isto é, ele não tem a obrigação de fornecer algo aos indivíduos, para que possam levar seus planos adiante (GARGARELLA, 1964).

Milton Friedman (2014) sugere ainda que ao regulamentar um salário mínimo, por exemplo, o governo está interferindo diretamente na liberdade dos empregadores. Isto é, se, por mais que seja baixo o salário, os trabalhadores resolvem aceitá-lo não há problema algum. O mesmo pensamento se aplica às leis contra a discriminação no mercado de trabalho por raça, gênero, religião, entre outros. Para o pensamento liberal, tal postura justifica-se pela clara interferência na liberdade dos indivíduos de assinar contratos voluntários entre si.

Assim sendo, os estudos da política liberal de Robert Nozick se posicionam de maneira antagônica aos do igualitarismo proposto por Rawls, por exemplo. Enquanto para o segundo uma sociedade justa deve, na medida do possível, tender a igualar as pessoas em suas circunstâncias, (GARGARELLA, 1964) para o primeiro a ideia de que todo Estado que ultrapasse as fronteiras do Estado mínimo é imoral ou, em termos práticos, a afirmação de redistribuir a riqueza é um ato imoral (NOZICK, 1974).

Por fim, cumpre salientar que as ideias libertárias foram destaque na década de 1980 em governos importantes como o de Ronald Reagan (1981 – 1989), nos Estados Unidos, e o de Margaret Thatcher (1979 – 1990) no Reino Unido. Ambos adotaram uma retórica pró-mercado e em oposição às políticas públicas do Estado de bem-estar social (SANDEL, 2012), isto é, tratavam-se de governos que atuavam em prol do mercado financeiro e não em favor de classes sociais mais necessitadas, deixando essas à mercê da sua própria sorte.

NEOLIBERALISMO E SEUS DESDOBRAMENTOS

O Estado liberal surgiu como revolucionário, a partir do novo modo de produção, na busca de retirada de bens da igreja, alienação dos domínios do Estado, no furto da propriedade comunal e na transformação da propriedade feudal em propriedade privada moderna, a fim de promover acumulação de patrimônio (PEREIRA, 2011). O referido autor ainda menciona que o foco liberal permaneceu nas economias capitalistas até mais ou menos o primeiro terço do século XX, onde deu posterior lugar ao neoliberalismo, que adequado per-



deu o caráter revolucionário, dando vez ao modo reacionário.

O marco temporal da teoria neoliberal está no fim da Segunda Guerra Mundial, onde o neoliberalismo surge como oposição crítica ao pensamento intervencionista (Keynesiano), que foi consolidado nas práticas políticas dos governos norte-americano e europeu (PEREIRA, 2011).

Não há um corpo teórico específico capaz de distingui-lo de outras correntes de pensamento político (DRAIBE, 1993). Trata-se de uma reformulação dos ideais liberais. Muito embora, a priori, o termo neoliberalismo fique restrito aos ideais de liberalismo conservador estudados, a política neoliberal é um emaranhado complexo de ideologias, discursos e práticas institucionais (MCCARTHY; PRUDHAM 2004).

Os adeptos da teoria neoliberal almejam a simplificação da figura estatal de forma ainda mais acentuada que aqueles intitulados liberais. Todavia, os primeiros divergem dos segundos por buscarem um Estado menor ainda, fundamentando-se na ideia de que este só traz malefícios. Entretanto, a presente afirmação encontra controvérsias, quando na análise histórica da proporção de quanto mais liberdade dada ao mercado há maior incidência de agravo nos problemas sociais (PEREIRA, 2011).

No modelo de Estado que o neoliberalismo defende, é possível encontrar influências de filósofos políticos como Robert Nozick e Adam Smith, senão veja-se:

[...] para o neoliberalismo o Estado deve favorecer direitos individuais à liberdade privada, o regime de direito e as instituições de mercados de livre funcionamento e do livre comércio. [...] Entretanto, para consolidar tais direitos, o Estado também se vale do monopólio e dos meios de violência para preservar a todo custo essas liberdades (HARVEY, 2008, p. 75).

Inclusive, é dentro da política neoliberal que se reforma o Estado, tanto nos países que se organizaram-se em moldes socialistas como os que sempre estiveram organizados em moldes capitalistas (IANNI, 1998). A ascensão do neoliberalismo inicia-se em governos muito conhecidos como o de Margareth Thatcher na Inglaterra em 1979, de Reagan no Estados Unidos da América em 1980, de Helmut Kohl em 1982 na Alemanha (PEREIRA, 2011).

Para a política neoliberal o próprio Estado de bem-estar social é o responsável pelos males que afligem e se relacionam com a crise econômica e o papel do Estado (DRAI-



BE, 1993). Nesse sentido, para a lógica neoliberal, cada indivíduo é responsável por suas próprias ações e por seu próprio bem-estar, a modo que deve responder por eles (HARVEY, 2008).

Assim, é possível entender um pouco mais sobre o aspecto social do neoliberalismo. Suas proposições compõem, negativamente, um conjunto de argumentos de ataque ao Estado de bem-estar social (DRAIBE, 1993). Inclusive,

[...] sob o pressuposto de que “uma maré montante faz subir todos os barcos” ou sob o do “efeito multiplicador”, a teoria neoliberal sustenta que a eliminação da pobreza (no plano doméstico e mundial) pode ser mais bem garantida através dos livres mercados do livre comércio (HARVEY, 2008, p. 75).

No sentido do neoliberalismo, a ação do Estado no campo social deve ater-se a programas assistenciais somente quando necessários, a modo que somente venha a complementar a filantropia privada e das comunidades (DRAIBE, 1993). Assim, “o sucesso e o fracasso individuais são interpretados em termos de virtudes empreendedoras ou de falhas pessoais” (HARVEY, 2008, p. 76), e não como forma de deslegitimar o Estado.

Práticas estas que tem como objeto a ascensão de riquezas pessoais, a partir da tese de “próprios esforços”, e que pouco se interessam na manutenção do bem-estar social ou para com as desigualdades existentes. Nesse sentido, Harvey (2008) acrescenta que as liberdades emanadas desse tipo de política refletem os interesses dos detentores de propriedade privada, dos negócios, das corporações multinacionais e do capital financeiro.

Diante disso, ao final da presente seção pode-se concluir que somado as influencias de teóricos como Robert Nozick e Adam Smith, observa-se que o neoliberalismo também é uma tentativa da classe elitista em se manter no poder, por meio de ideias neoconservadoras, no mesmo momento em que o poder de classes se encontra bifurcado e em declínio, momento este que, conforme se observará, tornará tentadora a prática de políticas neoliberais, mesmo àqueles progressistas e de esquerda, que objetivavam, em tese, a prática de políticas sociais acima das econômicas, por exemplo.

A POLÍTICA NEOLIBERAL E SEUS IMPACTOS NO TRABALHO

A normatização do direito fundamental ao trabalho é fruto de um grande proces-



so histórico, econômico e social. Não há como entender a sua magnitude sem entender sua evolução. A relação empregatícia, como categoria socioeconômica e jurídica tem como pressupostos desmontados com o processo de ruptura do sistema produtivo feudal, ao longo do desenrolar da Idade Média (DELGADO, 2017). Sendo assim, por mais que a figura do homem como subordinado se adapte aos mais diferenciados tipos de sistema imposto antes do capitalismo, é nele que o reconhecimento do proletariado como sujeito de direitos ocorre.

O processo de regulamentação trabalhista passa por diferentes fases até chegar aos dias de hoje. É com o “Manifesto Comunista” publicado por Karl Marx e Friedrich Engels que o direito do trabalho adentra uma fase de sistematização e consolidação (DELGADO, 2017). O marco inicial desse período se dá com o momento pelo qual a classe operária passava para só então entender o porquê de a influência de tal corrente político-ideológica ganhar tanta força.

Assim, o cenário cultural do século XIX girava em torno da questão social. Para Mauricio Godinho Delgado (2017) é possível exemplificar os movimentos sociais do referido cenário cultural como resultado do exercício do capitalismo exacerbado num Estado de economia liberal. Isto é, o abuso desenfreado do empresariado de maneira antagônica a realidade do trabalhador. Nesse contexto, os aspectos econômicos, políticos, morais e até mesmo jurídicos fizeram com que as ideias revolucionárias fossem facilmente aprovadas.

Com a publicação do “Manifesto Comunista” em 1848 por Karl Marx e Friedrich Engels surge uma hegemonia do pensamento do proletariado no sentido de que os revolucionários passam a atuar de maneira coletiva sobre o empresariado e a ordem constitucional vigente. Processo em que ação vinda de baixo e atuação oriunda de cima se interagem reciprocamente, dinamicamente, dando origem a um ramo jurídico próprio que tanto incorpora a visão própria ao Estado como assimila um amplo espaço de atuação para a pressão operária vinda de baixo (DELGADO, 2017).

A partir do período de sistematização e consolidação, diversos países europeus passam então ao reconhecimento tanto do direito coletivo como individual da classe operária. Interessante citar que não só em países de vertente mais democrática, como por exemplo a França, mas nos de prática autoritária isso também se evidencia; no caso, a Alemanha unificada de Otto von Bismarck é tida como exemplo. Neste sentido:

É humanista o intervencionismo para a proteção jurídica e econômica do trabalha-



dor por meio de leis destinadas a estabelecer um regulamento mínimo sobre as condições de trabalho, a serem respeitadas pelo patrão, e de medidas econômicas voltadas para a melhoria da condição social (NASCIMENTO, 2011, p. 54).

No decorrer do século XIX, ocorrem inúmeras tentativas de sublevação, de revolução e de golpe de Estado, sob a influência de variadas doutrinas políticas. Esses movimentos foram, em geral, portadores de apelo em favor da “emancipação” do proletariado (FREITAS JR, 2014). Entretanto, o apogeu do momento de Institucionalização do Direito do Trabalho se dá nas décadas seguintes à Segunda Grande Guerra, em razão do crescimento econômico capitalista sem precedentes coligado a políticas sociais (DRAIBE; HENRIQUE, 1988). Trata-se do período denominado de Welfare State ou ainda, Estado de Bem-Estar Social.

As constituições do período pós-guerra não só incorporam normas justralhistas, mas principalmente diretrizes gerais de valorização do trabalho e do ser humano que labora empregaticamente para outrem. Fala-se então de princípios que asseguram ao trabalhador justiça social, trabalho nobre e dignidade (DELGADO, 2017). Isso tudo, somado ao fato de que a economia sinalizava expansão, fica fácil entender por que, num primeiro momento, teria havido um “círculo virtuoso” entre a política econômica keynesiana e o Welfare State (DRAIBE; HENRIQUE, 1988).

Apesar de o Estado de Bem-Estar Social aparentar ter consolidado finalmente a luta de classes sincronicamente ao desenvolvimento econômico, é em meados do século XX que se tem início a fase de Crise e Transição do Direito do Trabalho (DELGADO, 2017). A promoção do equilíbrio fiscal e a intensificação de eficiência do Estado de modo a sanar a crise financeira levou a adoção de duas medidas conforme ensina Antonio Rodrigues de Freitas Jr (2014): a) revisão de benefícios sociais e b) tratamento de custos e dos sinais de ineficiência da máquina pública geometricamente crescentes em decorrência da expansão das políticas sociais.

Não porque o Estado deixou de reconhecer os direitos duramente conquistados, mas a satisfação dessa tutela ficou muito onerosa. Soma-se ainda ao momento de grande revolução tecnológica onde, inclusive, diversos postos de trabalho foram reduzidos acarretando até mesmo preocupações com a aproximação de uma sociedade sem trabalho (DELGADO, 2017).



Nas décadas seguintes ao Welfare State, inclusive após a criação e instituição do Estado Democrático de Direito, presencia-se um grande crescimento em prol de políticas econômicas que levem o Direito do Trabalho a desregulamentação ou flexibilização. Trata-se de uma forte reabilitação de doutrinas conservadoras por alguns chamadas de “neoliberais” (FREITAS JR, 2014). Ideais esses que tiveram apoio principalmente em países centrais do sistema capitalista, colocando “em xeque” anos de luta pela concretização de direitos mínimos juslaborais (DELGADO, 2017).

As políticas neoliberais foram implementadas inclusive na América Latina. A entrada nestes países se deu pela renegociação das dívidas externas, que obrigam a pôr em prática um ajuste fiscal com o objetivo de saldar essas dívidas com seus países credores (CARINHATO, 2008). Além disso, o mesmo autor ainda ressalta o papel que o FMI – Fundo Monetário Internacional e Banco Mundial tiveram. Para obter empréstimos e um prazo maior para o pagamento das dívidas, os países foram obrigados a consentir as prescrições.

Em termos de América Latina, o “modelo chileno” passou a ser difundido como o caminho exitoso para reformular o papel do Estado na área social (DRAIBE, 1993). Tal teoria é controversa, a exemplo da Argentina que, a partir dos anos 1960, começaram a adquirir reformas neoliberais onde, ao longo da década, houve uma tendência incessante de austeridade fiscal, reforma das instituições estatais e as demais flexibilizações dos mercados de trabalho (FELDER; PATRONI, 2011).

A partir das inovações, ocorridas desde 1990 até os dias atuais, os temas flexibilização e desregulamentação ficaram ainda mais evidenciados, tendo em vista o advento do neoliberalismo e suas consequências na política pública como um todo.

Ao final dessa seção, pode-se concluir que há uma tendência cada vez maior a flexibilização e precarização do direito fundamental ao trabalho no mundo. A desregulamentação e implementação de políticas neoliberais tendem a gerar um crescimento desenfreado de desemprego e desigualdade sob o viés do crescimento econômico, proteção das empresas e valorização do empresariado.

CONCLUSÃO

As políticas neoliberais se apresentaram como uma tendência mundial, especial-



mente em governos de países desenvolvidos. Sendo questionado com a presente pesquisa a relação direta entre precarização das leis trabalhistas com a adoção de políticas neoliberais.

É evidente que mesmo que o neoliberalismo se apresente como uma solução a crescente onda de desemprego e desigualdade, tem-se visto a implementação de formas de exploração do trabalho concomitantemente a exacerbada restrição dos direitos. Cumpre mencionar que o avanço dessas propostas não contribui para a diminuição da desigualdade, vez que o número de desempregos cresce disparadamente.

Assim sendo, é claro que a implementação das políticas neoliberais nos últimos anos é o principal fator de precarização das normas trabalhistas. Embora apareça como um messias do capital, esta coloca em detrimento direitos sociais básicos da população. Assim, as precarizações implementadas pelas políticas neoliberais ficam ainda mais evidentes em países subdesenvolvidos onde os índices de desigualdade são ainda maiores.

O problema ainda atinge níveis maiores, numa visão macro da situação, quando o Estado não assume seu papel no enfrentamento de desigualdades, assim como determina a Constituição Federal. Pelo contrário, uma vez que se pauta na plena liberdade individual, o Estado tenta se desvincular de qualquer controle sobre o aumento da precarização de direitos sociais.

Antes da pandemia, não se sabia o rumo que os Estados assumiriam, referente a prática do neoliberalismo e suas consequências. Porém, com o advento do Coronavírus, o jogo político mudou. Sendo frequentemente possível presenciar a necessidade de um Estado que valorize os direitos sociais e que, acima de tudo, cumpra seu papel no contrato social.

REFERÊNCIAS

BALERA, José Eduardo Ribeiro. Robert Nozick e sua teoria política: seria uma abordagem razoável para a sociedade contemporânea?. Griot: **Revista de Filosofia**, v. 12, n. 2, p. 101-121, 2015. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/666>. Acesso em: 15 abr. 2020.

BRASIL. **Medida Provisória nº 873, de 01 de março de 2019**. Altera a Consolidação das Leis do Trabalho, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, para dispor



sobre a contribuição sindical, e revoga dispositivo da Lei nº 8.112, de 11 de dezembro de 1990. Brasília, Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/Mpv/mpv873.htm Acesso em: 21 set. 2020.

BRASIL. **Medida Provisória n. 905, de 11 de novembro de 2019**. Institui o Contrato de Trabalho Verde e Amarelo, altera a legislação trabalhista, e dá outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 12 nov. 2019. Edição 219, Seção 1, p. 5. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/Mpv/mpv905.htm . Acesso em: 21 set. 2020.

CARINHATO, Pedro Henrique. Neoliberalismo, reforma do Estado e políticas sociais nas últimas décadas do século XX no Brasil. **Revista Aurora**, v. 2, n. 1, 2008. Disponível em: <http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/aurora/article/view/1192>. Acesso em: 16 abr. 2020

DELGADO, Mauricio Godinho. **Curso de Direito do Trabalho**. 16. ed. São Paulo: Ltr, 2017.

DRAIBE, Sonia M. As políticas sociais e o neoliberalismo-reflexões suscitadas pelas experiências latino-americanas. **Revista USP**, n. 17, p. 86-101, 1993. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25959>. Acesso em: 19 abr. 2020

DRAIBE, Sonia M.; HENRIQUE, Wilnês. Welfare State, crise e gestão da crise: um balanço da literatura internacional. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 3, n. 6, p. 53-78, 1988.

FELDER, Ruth; PATRONI, Viviani. **Austerity and its aftermath: Neoliberalism and labour in Argentina**. *Socialist Studies/Études Socialistes*, v. 7, n. 1/2, 2011. Disponível em: <https://www.socialiststudies.com/index.php/sss/article/download/23619/17503>. Acesso em: 16 abr. 2020.

FREITAS JR, Antonio Rodrigues de. O trabalho à procura de um direito: crise econômica, conflitos de classe e proteção social na Modernidade. **estudos avançados**, v. 28, n. 81, p. 69-93, 2014.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e Liberdade**. Rio de Janeiro: Ltc, 2014.

FONSECA, Maria Fernanda Soares; FERREIRA, Maria da Luz Alves. As Teorias da Justiça: um contraponto entre as concepções de John Rawls e Robert Nozick. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, v. 11, n. 2, p. 601-617, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view/21015>. Acesso em: 16 abr. 2020.

GARGARELLA, Roberto. *As Teorias da Justiça Depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 1964.

GIANNOTTI, Vito. **História das lutas dos trabalhadores no Brasil**. Mauad Editora Ltda,



2007.

HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. **Novos estudos CEBRAP**, v. 18, p. 103-14, 1987. Disponível em: <<http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-18/>> Acesso em: 07 set. 2020.

HARVEY, David. **O neoliberalismo: história e implicações**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

IANNI, Octavio. Globalização e neoliberalismo. **São Paulo em perspectiva**, v. 12, n. 2, p. 27-44, 1998. Disponível em: http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v12n02/v12n02_03.pdf. Acesso em: 19 abr. 2020.

MCCARTHY, James; PRUDHAM, Scott. **Neoliberal nature and the nature of neoliberalism**. **Geoforum**, v. 35, n. 3, p. 275-283, 2004. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/311690/j.geoforum.2003.07.003%5D+James+McCarthy%3B+Scott+Prudham+Neoliberal+nature+and+the+nature+of+neoliberalism.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2020.

MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**. São Paulo: É Realizações, 2016.

MORRESI, Sergio D. Robert Nozick e o liberalismo fora do esquadro. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 55-56, p. 285-296, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010264452002000100014&script=sci_abstract&lng=pt. Acesso em: 13 abr. 2020.

NASCIMENTO, Amauri Mascaro. **Curso de direito do trabalho: história e teoria geral do direito do trabalho, relações individuais e coletivas do trabalho**. 26. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2011. 1560 p. ISBN 978-85-020-06861-2.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974.

PEREIRA, William Eufrásio Nunes. Do Estado liberal ao neoliberal. **Interface**, v. 1, n. 1, 2011. Disponível em: <https://docente.ifrn.edu.br/josesantos/disciplinas-2012.2/fundamentos-sociopoliticos-e-economicos-da-educacao-para-licenciamento/do-liberal-ao-neoliberal-1>. Acesso em: 19 abr. 2020

SANDEL, Michael J. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

VIEIRA JR, Dicesar Beches. **As transformações do (direito do) trabalho sob a ótica do**



estado liberal e o estado neoliberal. Revista da Faculdade de Direito, n. 26, 2014.

VON MISES, Ludwig. **As Seis Lições.** São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2009.



Capítulo

9

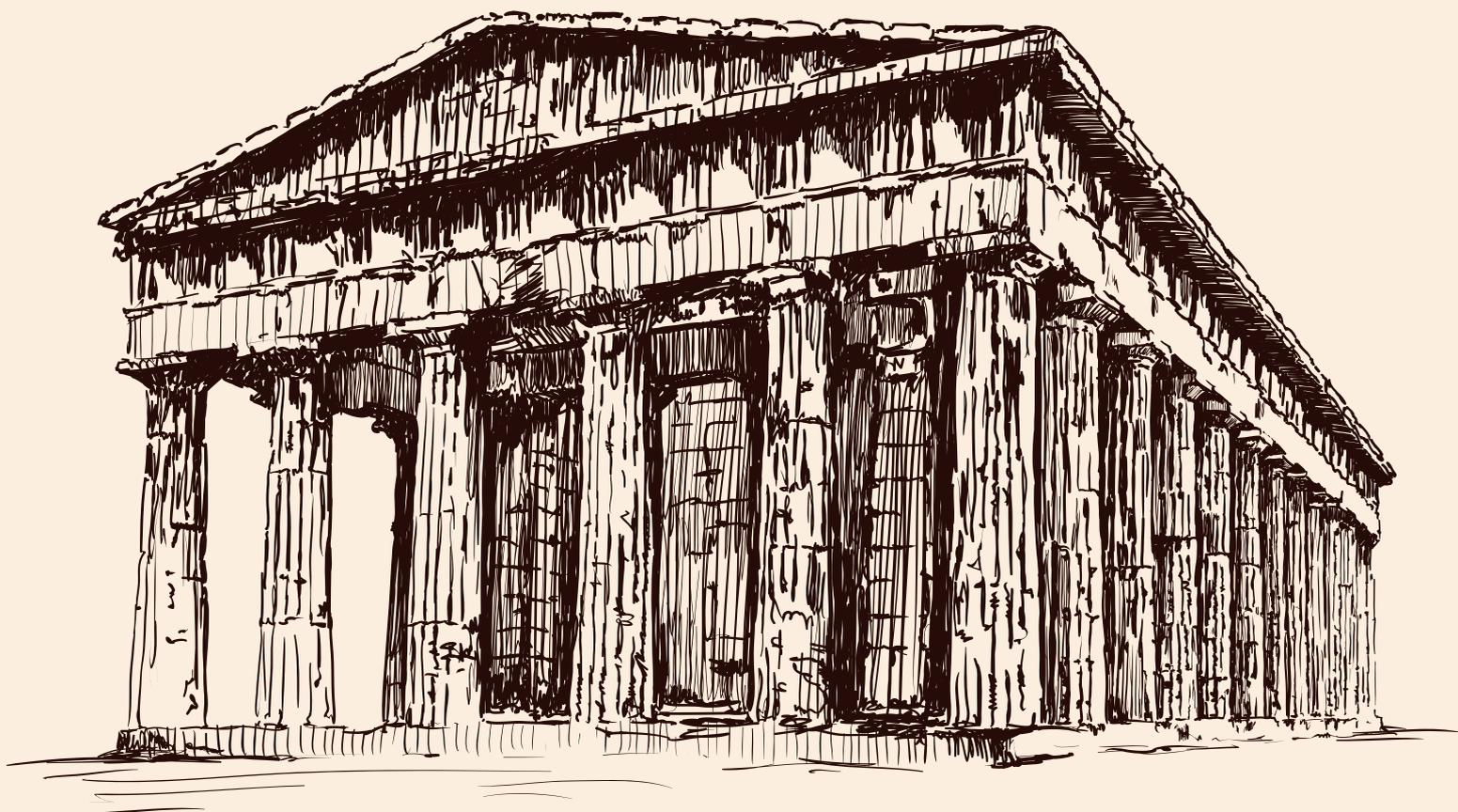
APONTAMENTOS SOBRE O MÉTODO

E A SOCIOLOGIA ECONÔMICA EM MAX WEBER

Israel Aparecido Gonçalves

Marcio J. R. de Carvalho

Itamar Luís Gelain



INTRODUÇÃO

O objetivo deste texto é mapear os principais conceitos da metodologia weberiana e relacioná-los com a sociologia econômica proposta por ele entre o final do século XIX e início do XX.

Max Weber (1864 - 1920) o primeiro autor da sociologia a se dedicar especialmente a elaborar uma visão sociológica sobre as relações econômicas como autônomas, ou seja, não determinavam toda a estrutura social e nem estavam à margem da realidade. Sua sociologia econômica pode ser compreendida a partir dos textos “Categorias sociológicas fundamentais da gestão econômica”, publicado como o capítulo 2 da obra *Economia e Sociedade* (1999), a obra *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (2004) e a *História geral da economia* (1968), obras que expressam os principais conceitos elaborados por Weber e organizam, em termos acadêmicos, a esfera econômica analisada por ele.

Este texto faz uma síntese das três obras weberianas citadas no parágrafo anterior e mobiliza um conjunto de intérpretes de Weber para destacar os conceitos fundamentais da obra deste sociólogo e sua sociologia econômica. Os principais analistas são Carlos E. Sell (2015), Schluchter (2014, 2026, 2020), Swedberg (2005) e Pierucci (2003), que serão usados para o entendimento das obras Weber. Não apontaremos as divergências que esses autores têm entre eles quanto a este autor clássico. Para o entendimento da epistemologia proposta pelo próprio Weber buscamos compreender os seguintes conceitos por ele elaborado: “ação social”, “relações sociais”, “ordem social”, “racionalidade”, “desencantamento do mundo”, “sociologia compreensiva” e “sociologia econômica”.¹

A pesquisa está dividida em três partes, incluindo esta Introdução, o Desenvolvimento – trata sobre as obras de Weber, conceito e metodologia na obra de Weber e, por fim, a sociologia econômica de Weber – e, as Considerações Finais que buscam delinear a importância da sociologia econômica weberiana ao interpretar as relações sociais do seu tempo e, na atualidade, com seus devidos ajustes analíticos.

¹ Por uma questão de espaço não será feita uma descrição da vida de Weber e de suas obras. No tocante a este trabalho é relevante indicar que Max Weber é em Doutor em Direito e lecionou direito e economia política em universidades alemãs, segundo Sell, “como professor de economia, Weber conhecia e dialogou com as principais correntes econômicas do seu tempo” (WEBER, 2015, p.109).



SOBRE AS OBRAS DE WEBER

A obra *Economia e Sociedade* não foi um livro planejado por Weber e, sequer fora planejada para ser um livro no sentido estrito do termo². Mesmo Marianne Weber apresentando-o como o principal trabalho do autor, o conjunto de manuscritos tornado livro nunca foi planejado como um todo coeso e coerente em si. Max Weber participou como redator de um projeto editorial maior, o *Grundriss der Sozialökonomik* [Fundamentos de economia social], publicado pela primeira vez em 1915, pela JCB Mohr (Paul Siebeck). No papel de redator, Weber preparou para o seu editor, em 1914, o índice sistematizado para uma edição pluri-autoral. Seriam cinco livros divididos em nove seções. Envoltos em contratempos fatídicos, a edição planejada em 1910, já estava em atraso por conta da Grande Guerra Mundial e, antes de 1920, sofreu duas perdas irreparáveis em seu quadro autoral e editorial. Com o falecimento de Philippovich, em 1917, que entregaria a Seção III do Livro I, *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economia e Sociedade], coube a Weber assumir todo o conteúdo da Seção III, ao qual se dedicou entre os anos de 1917 e 1920, conseguindo entregar os Capítulos I, II, III, e a introdução ao Capítulo IV. Com o falecimento de Weber, o editor do *Grundriss* resolve publicar todo este material inacabado, mas canônico, em volume único, sob o título reaproveitado *Wirtschaft und Gesellschaft*, e estufado, ainda, com textos aleatórios de outras fases do autor, organizados por Marianne Weber e Melchior Palyi. Assim nasce *Economia e Sociedade*, que ainda sofreria arbitrariedades das escolhas de seu editor Johannes Winkelmann, que assume o papel de editor do espólio de Weber em 1954, com o falecimento de Marianne Weber (CARVALHO, 2022).

A obra publicada no Brasil é composta por dois volumes e aqui vamos tratar apenas do Capítulo I, “Conceitos sociológicos fundamentais”, e do Capítulo II, “Categorias sociológicas fundamentais da gestão econômica”. Os outros capítulos versam sobre “Os tipos de dominação” (Capítulo III); “Estamentos e classes” (Capítulo IV) e, na segunda parte, intitulada “A economia e as ordens e poderes sociais” têm mais seis capítulos.

Em seguida temos outros dois artigos que foram condensados em um livro: *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. O primeiro é de novembro de 1904 (Primeira parte

² A história de *Economia e Sociedade* é uma aventura em si mesma. Não nos estenderemos contanto esta história intrigante aqui. Ela pode ser mais aprofundada em Carvalho (2022), mais especificamente na Seção 3.5, que desvenda todos os mistérios e discrepâncias da obra.



da obra: “O problema”) e a outra parte do livro é publicada em junho de 1905 (Segunda parte da obra: “A ideia de profissão do protestantismo ascético”). Entre o primeiro e o segundo artigo, Weber fez uma viagem de quatro meses aos Estados Unidos para proferir uma palestra (SELL, 2015). A obra tem na sua primeira parte uma análise sobre Lutero e na segunda parte do livro pode ser percebida a influência da viagem de Weber aos EUA, no qual o autor discute as seitas chamadas de ascéticas: calvinista, anabatista.

Entre os anos de 1906 e 1910 a obra recebe crítica e Weber neste período se preocupa em contra-argumentar os autores, onde nasce quatro textos chamados de “anticrítica”. Weber busca precisar seus conceitos e ideias perante os críticos.

Em uma terceira fase da obra datado de 1920, após os escritos de 1904/1905 e os quatro artigos chamados de “Anticríticas”, Weber busca acoplar novos conceitos, sem mudar substancialmente os textos anteriormente publicados.

A ética protestante e o “espírito” do capitalismo é apresentada ao leitor brasileiro em 1967, como parte da coleção Biblioteca Pioneira de ciências sociais: Sociologia. O texto original, em si, foi editado por Weber para a segunda edição, em 1920, como um único texto. Nesta edição nacional da editora Pioneira inicia-se um mal-entendido editorial que iria perdurar na história brasileira d’A ética protestante. No volume traduzido, acrescentou-se a *Vorbemerkung* [ou, Observação Preliminar] que Weber redigiu como nota de abertura explicativa à totalidade da coletânea de textos em três volumes que viria a ser chamada *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [ou, Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião]. Esse equívoco foi enfrentado por Antônio Flávio Pierucci, que removeu a *Vorbemerkung* de sua edição d’A ética protestante publicada pela Cia das Letras (PIERUCCI, 2014). Contudo, inadvertida e curiosamente, em 2020, a Editora Vozes publica uma nova edição de A ética protestante e o “espírito” do capitalismo, perpetuando o infeliz equívoco de inserção da *Vorbemerkung*, que induz o leitor desavisado à noção de que a *Vorbemerkung* mais os dois artigos originais de d’A ética protestante são partes de um único livro, planejado para sê-lo (CARVALHO, 2022).

A obra *História geral da economia* é impressa na Alemanha pela primeira vez em 1923, ou seja, passados três anos da morte de Weber e tem como título original *Wirtschaftsgeschichte*. O material original de 1919–1920, corresponde às transcrições de cursos e aulas de Weber na Universidade de Munique (SWEDBERG, 2005) que se encontravam



avulsos no Espólio e foram organizados e editados por Siegmund Hellmann e Melchior Palyi (CARVALHO, 2022). Mais tarde, a publicação foi revista por Johannes Winckelmann, em 1958. No Brasil a tradução foi feita por Calógeras A. Pajuara e publicado pela editora Mestre Jou de São Paulo. Assim como nos outros dois trabalhos de Weber citados anteriormente, é necessário fazer uma engenharia da obra: conta com Prefácio feito pelo tradutor e uma primeira parte chamada “Noções preliminares”, dividida em três capítulos: (I) “Conceitos fundamentais”; (II) “Tipos de articulação econômica das prestações” e (III) “Caráter da história econômica”. Em um segundo bloco do livro há mais quatro capítulos: (i) “Unidade doméstica, linhagem, aldeia e domínio senhorial (organização agrária)”; (II) “Indústria e mineração até ao alvorecer do capitalismo”; (III) “Operações com mercadoria e dinheiro na época pré-capitalista”; (IV) “A origem do capitalismo moderno”.

CONCEITOS E METODOLOGIA

O grande diferencial de Max Weber para os outros dois pensadores que colaboraram com as bases da sociologia, Karl Marx e Émilie Durkheim, é o método. Émilie Durkheim apoiou seus estudos no positivismo e em uma sociedade com uma solidariedade mecânica, ao passo que Karl Marx qualifica o materialismo histórico e a luta de classes, no qual o proletariado pode superar a burguesia como protagonista da História. Weber elabora uma sociologia compreensiva, com base na comparação histórica e posteriormente parte da ação social dos agentes para uma análise macrossociológica.

Assim, diferentemente das abordagens de Émile Durkheim e Karl Marx, Weber insere o conceito de “ação social” no seu método que visa compreender e explicar as relações sociais. Essa ação social não é qualquer atitude do ser humano. Para Weber a ação social é:

[...] (incluindo omissão ou tolerância) orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro (vingança por ataques anteriores, defesa contra ataques presentes ou medidas de defesa para enfrentar ataques futuros) (WEBER, 1999, p.13).

O sociólogo expõe que os indivíduos estão atuando em relação aos outros, indicando relações sociais que são o ponto de partida para suas pesquisas. O conceito de “ação



social” não pode ser tomado como fim da análise sociológica, ao contrário, é seu início. Weber busca entender quais são os sentidos ou os significados das ações sociais, derivando dessa forma o seu método que cria instrumentos heurísticos para entender as ações sociais, por ele elencadas como tipos ideais. Assim, ele indica ações sociais referente a fins; referente a valores, ação social efetiva e tradicional. Essas tipologias não são excludentes uma das outras. Pode existir uma ação social que reflita mais que uma tipologia, mas o sociólogo deve analisar qual ação social se sobressai das relações sociais para indicar a maior prevalência da ação social, conforme Weber:

Por relação social entendemos o comportamento reciprocamente referido quanto a seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência. A relação consiste, portanto, completa e exclusivamente na probabilidade de que se aja socialmente numa forma indicável (pelo sentido), não importando, por enquanto, em que se baseia essa probabilidade (WEBER, 1999, p.16)

Com o conceito de “relações sociais”, Weber abre o caminho para estudos em diversas esferas da vida, como das trocas no mercado, da amizade, do casamento, do jogo político. O entendimento de relação social como uma esfera de entendimento dos agrupamentos humanos retira a ideia de determinismo histórico ou de que agimos por causa da coerção social, sem criar novas formas de cultura. Como a introdução das relações sociais como um campo aberto a probabilidade.

Entretanto, Weber não busca analisar os indivíduos como seres atomizados. Ele entende que a cultura preexiste ao nascimento do homem e, por isso, nascemos com uma estrutura social, política e cultural posta.

Esse conceito de “estrutura social” auxilia a compreensão das ordens sociais ligadas aos setores econômicos, religiosos, políticos, do direito entre outros. Essa formulação da análise do individualismo e a estrutura social aponta para um método refinado que parte da microsociologia para a macro.

A Sociologia compreensiva weberiana busca identificar por meio da ação social os atos que dão sentido à conduta ou comportamento humano. Este grau de intencionalidade (racionalidade) do indivíduo pode mudar as várias ordens sociais. Não se pode afirmar que a sociologia weberiana é microsociológica. O contrário, ele busca compreender as relações entre indivíduos e as instituições sociais indicando as mudanças na sociedade. As várias



possibilidades entre as ações sociais das pessoas e as regras, métodos e objetivos das instituições podem gerar uma infinidade de reações e arranjos sociais. Cabe ao sociólogo compreender os aspectos subjetivos e objetivos de cada realidade social (PAIXÃO, 2012).

A “racionalização da vida” é o tema central de estudos de Max Weber, conforme Sell (2015). Essa racionalização passa pela religião, pela ciência e pela esfera da cultura, englobando todos os aspectos da vida humana, temas analisados, em especial na obra *A ética protestante e nas “Considerações intermediárias”*, texto que compõem uma Seção do Capítulo I de seus estudos sobre a *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*, mais especificamente, o capítulo que trata de Confucionismo e Taoísmo (WEBER, 1982; 2016 [1946]).

Pierucci (2003) aponta que Weber percebe a racionalização da vida como uma tendência em construção que chega ao “desencantamento do mundo” moderno. Pierucci (2003) traça um estudo minucioso sobre a obra de Weber e considera que o protestantismo ascético se adaptou ao contexto social e conseguiu criar uma ética do “dever ser”, assim enlaçando o mundo religioso e o econômico como um chamado de Deus.

A racionalização não significa a secularização da vida e nem um mundo sem a “graça” ou elementos mágicos (PIERUCCI, 2003). O intérprete de Weber aponta que a racionalização da religião protestante se deu de dentro para fora, generalizando a racionalização, e é um sistema que foi incorporado nas instituições e influencia a vida das pessoas e o seu entorno, em particular no protestantismo. Isto é, o desencantamento do mundo é um fenômeno religioso e não necessariamente conectado com os pressupostos científicos ou econômicos.

SOCIOLOGIA ECONÔMICA

É a partir dos conceitos de “ação social”, “relações sociais”, “ordem social” e “racionalização” que vamos entrar na análise da sociologia econômica weberiana na qual o “comportamento guiado pelo interesse” (WEBER, 1999) é o núcleo da análise sociológica, em um primeiro momento. O interesse segundo Swedberg (2005), pode ser desdobrado em dois movimentos: o interesse material e o ideal como motivadores da ação social econômica. Ao longo dos estudos, Weber indica um segundo grupo de ações que podem motivar o agir



econômico de um ser, o nacionalismo, o status, a honra entre outros benefícios, conectados ou não com a religião (WEBER, 1999). A partir da análise da ética protestante e do “espírito” capitalista, Weber (2004) inclui um terceiro elemento na análise da sociologia econômica, as emoções, indicando a importância da subjetividade.

Em convergência com os conceitos de “ação social”, “relações sociais” e “ordem social”, Weber não adota o termo mais comum entre os cientistas sociais, o conceito de “sociedade”. Nesse contexto, a não definição explícita do conceito de “sociedade” possibilita uma variada conexão entre as relações sociais. Oportunizando uma gama de novos estudos na sociologia, entre eles na esfera econômica.

O primeiro conceito de Weber na construção de sua sociologia econômica é referente ao entendimento de “ação econômica”, para ele é ação econômica social o que lhe confere diferenciação das teorias econômicas puras. No caso weberiano, a economia é uma relação social que está em sintonia com outras estruturas sociais ou esferas, assim como a religião, a política e o direito.

Para Swedberg (2005) a estrutura da sociologia econômica weberiana abrange primeiro: os conceitos sociológico-econômicos, posteriormente mobiliza o modelo de produção que emerge no século XV, ou seja, o capitalismo moderno. Para Sewdberg (2005), Weber traça a relação da economia com outras ordens e poderes sociais, como o direito, a política e a religião e o terceiro elemento são as características próprias da Sociologia Econômica weberiana.

Em A ética protestante e o “espírito” do capitalismo, Weber faz uma análise de como o protestantismo ascético e de como essa nova forma de organização religiosa ajudou na elaboração do que chamamos de capitalismo moderno e sua racionalidade. O texto reflete uma perspectiva histórica e percebe-se pela análise da obra como a cultura foi um elemento importante na construção de uma nova burguesia (WEBER, 2004).

A ética protestante é uma obra que representa a fase de um Weber maduro. É possível afirmar que o texto expressa a síntese da sociologia weberiana na qual o objetivo é explicar o capitalismo moderno e seus aspectos culturais. A gênese do capitalismo pode ser entendida na primeira parte d’A ética protestante e a segunda parte versa sobre o desencantamento do mundo e a racionalidade (WEBER, 2004).

Já na obra Economia e Sociedade, no Volume I, Capítulo II, Weber aponta as “Cate-



gorias Sociológicas Fundamentais da Gestão Econômica” em um estudo da ação economicamente orientada, na perspectiva de uma ação pela utilidade dos agentes. A gestão econômica é o “exercício pacífico do poder de disposições que primariamente é economicamente orientado, havendo ‘gestão econômica’ quando tem caráter racional com referências a fins e de acordo com um plano” (WEBER, 1999, p.37).

Weber conceitua termos relevantes para indicar os referenciais da sociologia econômica, além de “gestão econômica” outro conceito inicial é o de “ação econômica orientada”. Para o autor, a ação economicamente orientada é quando ocorre uma ação orientada para um fim econômico e para atender uma satisfação de certas vontades. Weber quer mostrar que as trocas de produtos ou serviços podem ser mais que simples trocas entre coisas, “a troca não é o único meio econômico, mas apenas um entre outros, ainda que dos mais importantes (WEBER, 1999, p.38).

A técnica econômica é um elemento importante para Weber. Com o avanço da economia voltada para o lucro, a técnica contábil é uma forma de otimizar os lucros. O conceito de “técnica” insere-se em outras esferas como a educação, pesquisa, administração e a técnica é uma expressão da racionalidade gerada no mundo econômico (WEBER, 1999).

Os conceitos de “gestão” ou “técnica” estão em contraste com o tradicionalismo do trabalhador na vida moderna. Ao longo do tempo a empresa capitalista busca a racionalização, ou seja, o lucro e o aperfeiçoamento da produção e, assim, incorporando e criando técnicas de ajustes na produção. Essas práticas de racionalização não foram usadas de forma objetiva no Oriente – essa tese é trabalhada também na obra História geral da economia. Essas empresas estão em certa medida conectadas com associações. Nestas, encontram-se várias associações com a do Estado, a Igreja, entre outras que buscam crescer e expandir e, por isso, também usam a técnica e a gestão econômica como um meio para chegar aos seus objetivos (WEBER, 1968,1999).

O dinheiro é outro objetivo de análise da sociologia econômica weberiana. É claro que o dinheiro é um meio de troca. Essas trocas podem ser de forma direta ou indireta por produtos ou serviços. Weber afirma que “do ponto de vista puramente técnico, o dinheiro é o meio de cálculo econômico ‘mais perfeito’, isto é, o meio formalmente mais racional de orientação da ação econômica” (WEBER, 1999, p. 53). Assim, o patrimônio e a renda de uma pessoa ou associação podem ser mensuradas pelo dinheiro.



A busca pelo dinheiro gera uma luta pelo mercado e por satisfação dos interesses dos agentes e assim “o cálculo em dinheiro alcança o grau máximo de racionalidade, como meio de orientação de caráter calculável para a gestão econômica, na forma do cálculo de capital [...]” (WEBER, 1999, p. 68).

Na obra supracitada, Weber elenca as medidas típicas da gestão econômica racional, como a distribuição planejada, abastecimento planejado, as miúças da luta no mercado de economias autônomas.

Swedberg (2005) analisa que Weber diferencia a Economia da Sociologia Econômica no que tange a teoria econômica e a Sociologia em si. A primeira estuda os agentes na sua esfera racional e a Sociologia tem uma abrangência que alcança os aspectos da cultura. Na esfera econômica e de suas análises teóricas o que é relevante é o comportamento essencialmente econômico, não levando em conta outros aspectos da sociedade. O método sociológico weberiano aponta para a base da ação social no qual o agente atua com base no comportamento dos outros. Na econômica a racionalidade é núcleo da análise de todas as relações sociais e na Sociologia a racionalidade econômica é outra esfera da ação humana, que pode ou não determinar uma ação objetiva. Outro fator que aproxima as duas ciências são modelos de tipos ideias, isto é, analisam os agentes no campo ideal, não necessariamente ocorrem as ações desses sujeitos na realidade de forma literal. Ao aproximar a análise no âmbito do agente, é possível indicar que ambas as ciências estão calcadas no individualismo metodológico.

É relevante indicar que Weber mostra no Capítulo II de Economia e Sociedade (1999) que o desejo de conquistar bens materiais ou serviços é um elemento de oportunidade econômica, ou seja, movimenta a esfera econômica que traz consigo também a incerteza. Essa relação de oportunidade e incertezas é uma característica relevante na Sociologia Econômica. Para Schluchter:

Que, para Weber, a sociologia econômica não se confunde com a história econômica, já nos mostra o conteúdo de suas preleções sobre a história econômica do semestre de inverno de 1919-1920. Como já observamos, a sociologia econômica, assim como a teoria econômica, não era por ele considerada “histórica”, mas “abstrata” (SCHLUCHTER, 2014, 130).

Schluchter (2014) analisa que o núcleo temático dos estudos weberianos é a economia e suas inter-relações com as demais esferas sociais como o direito, a religião e a políti-



ca. O conceito de “ação econômica social” pode ser considerado modesto para Schluchter, em vista que a ação econômica é a ordem que prepondera nas análises feitas sobre a religião, no caso do protestantismo e de outras ordens, como se pode notar na obra *Economia e Sociedade*.

Entretanto, engana-se quem analisa a ação econômica como a mais robusta ou tem mais força para agir no meio social. A teoria weberiana e sua metodologia não nos permite afirmar isso. Mobilizando novamente Schluchter, “ação econômica, na visão de Weber, nada mais significa do que uma forma específica de ação social” (SCHLUCHTER, 2014, p. 130). E mais, “somente uma parte das ações racionais com relação a fins é que consiste na organização ótima da relação entre meios e fins com o intuito de superar o problema da escassez” (SCHLUCHTER, 2014, p. 131).

Conforme a obra *História econômica geral* (1968), Weber aponta e reforça que a economia moderna tem dois aspectos caros para a Sociologia Econômica: a questão institucional e da cultura. Weber se posiciona criticamente ao modelo materialista da história:

[...] cabe acentuar que a história econômica (e, de modo pleno, a história da ‘luta de classe’) não se identifica, como se pretende a concepção materialista da história, com a história total da cultura. Esta não é um eflúvio, nem uma simples função daquela história econômica. Representa, antes de tudo, uma subestrutura, sem cujo conhecimento não se pode imaginar, certamente, uma investigação fecunda de qualquer dos grandes setores da cultura (WEBER, 1968, p. 25).

Weber analisa a importância da linhagem, das sucessões do poder político nas comunidades agrárias para o desenvolvimento da comunidade doméstica e da economia doméstica. Mostrando como era a situação econômica dos camponeses antes da implementação do capitalismo e das mudanças desse novo modelo de produção no campo. A grande mudança no período medieval, segundo Weber é a destruição das áreas destinadas ao senhorio e aos servos em detrimento a propriedade individual. A economia doméstica é reduzida e a posse da terra passa para um membro da família. Modificando o direito sucessório e as diferenças entre os direitos aos bens da mulher e do homem. Ao mesmo tempo ascender o comércio e a indústria, retirando pessoas do campo para a área urbana. Essas mudanças foram fatores que modificaram a estrutura da sociedade agrária para uma economia de mercado, a qual uma das características é a rentabilidade monetária (WEBER, 1968, p. 118-119).



O desenvolvimento da indústria, em especial do ramo de mineração mostrou a necessidade de ter um acúmulo de capital, conforme Weber, e possibilitou novas formas de arranjos no trabalho, em especial na busca por especialistas. As empresas buscam técnicos para melhorar a produção e a lucratividade indo de encontro ao modelo de corporações de artesão. Aos poucos ocorre uma desintegração dessas corporações de artesão (WEBER, 1968, p. 122-126)

As mudanças na posse das propriedades, na forma de fazer mineração e de fazer comércio – agora pautado pela contabilidade – vai corroborar para ações racionais, para reduzir custos e otimizar os processos comerciais. O fortalecimento das guildas fortalece os comerciantes que deixam o escambo em prol do uso do dinheiro. O Dinheiro, aponta Weber “[...] aparece como criador da propriedade individual, caráter que ostenta desde o princípio; de modo inverso, não há nenhum objeto com caráter de dinheiro que, por seu turno, não haja revestido o caráter de propriedade individual” (WEBER, 1968, p. 219).

Na obra de Weber, o Estado tem destaque na organização do capitalismo e, em especial, na política colonial entre os séculos XVI e XVIII. A aquisição de colônias impulsionou a economia das nações europeias seja pelo trabalho escravo realizado nas colônias ou pelas riquezas delas retirada (WEBER, 1968).

É interessante, Weber não afirma explicitamente que as mudanças nas estruturas sociais citadas no parágrafo acima criaram o capitalismo moderno e, sim, uma nova forma de produção do capitalismo, racional e ancorado no protestantismo ascético. Ele entende que o capitalismo “[...] existe onde quer que se realize a satisfação de necessidades de um grupo humano, com caráter lucrativo e por meio de empresas, qualquer que seja a necessidade de que se trate” (WEBER, 1968, p.249).

O capitalismo moderno, em certa medida foi conduzido pelas monarquias modernas, pelo do cristianismo, na esfera da religiosidade entre outras instituições. Na obra aqui analisada História geral da economia, Weber (1968) foca na esfera cultural com destaque para as motivações do protestantismo em quebrar o tradicionalismo medievo e agregar novos valores na sociedade. O protestantismo não exige o celibato, não prega a pobreza, possibilitando a acumulação de riquezas, modificando, assim, um aspecto da cultura no centro da Europa e influenciando o mundo com os missionários protestantes.

O Estado e o protestantismo foram importantes para a elaboração do capitalismo no



Ocidente e não para o Oriente com sua vasta extensão territorial que manteve outras formas de relações sociais entre as instituições e o fator econômico. No Ocidente, a cosmologia ascética do protestante gerou necessidades para a economia que a partir do mercantilismo passa a ser de forma incipiente uma economia de mercado. Com produtos em circulação pela Europa criou-se necessidades e ações econômicas voltadas especificamente para o lucro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É interessante que na obra História geral da economia há um estudo profundo dos arranjos econômicos feudais até o período moderno, passando por análises dos artesãos à indústria de mineração. Isso indica que a História é um elemento importante na sociologia econômica weberiana. Em A ética protestante e o “espírito” do capitalismo, as análises históricas também são parte da análise dos arranjos entre o nascimento do cristianismo ascético e a burguesia comercial.

Com as atualizações das obras weberianas ao longo dos anos foi possível entender com mais profundidade a estruturação do pensamento deste autor complexo. Weber cria as bases da Sociologia Econômica ao cruzar conceitos essenciais da sociologia com a teoria econômica, formatando uma “ação econômica social”. Diferentemente dos outros sociólogos, em especial a Karl Marx, no qual a economia é uma estrutura fundante para as relações sociais, para Weber, a economia é uma das ordens sociais, conjugadas com a religião, a política e o direito.

Este texto fez referência a metodologia weberiana e a sua sociologia econômica, mas não podemos discutir Weber sem pensar que todo o conjunto de sua obra passa pelo conceito de “racionalidade”. No vasto estudo sobre as religiões, Weber mostrou os vários tipos de racionalismo entre as religiões e a que mais se adaptou ao mundo moderno foi a racionalização do protestantismo ascético que contribuiu entre os séculos XIV e XV para a formação do capitalismo moderno e para múltiplas relações econômicas derivadas dessas combinações entre religião, estado e economia.

Ao criar a Sociologia Econômica a partir de relações sociais e suas ações sociais, Weber demonstra como a Sociologia contribui para a esfera econômica para além da Teoria



Econômica feita pelos economistas *stritu senso* e possibilita um novo campo de interpretação que aporta uma nova crítica ao *modus operandi* econômico da sociedade moderna.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Marcio J. R. de. Max Weber no Brasil e no Mundo: sociologia da circulação internacional (1889 - 2020) e da recepção nacional brasileira (1925 - 2015) das obras weberianas. 2022. 360 f. **Tese (Doutorado)** - Curso de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política (PPGSP), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH), Florianópolis, 2022.

PAIXÃO, Alessandro Eziquiel da. **Sociologia Geral**. Curitiba, Intersaberes, 2012.

PIERUCCI, Antônio F. **O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2003.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Ação, ordem e cultura: fundamentos de um programa de pesquisa weberiano, in: **Política & Sociedade**, Bd. 19, 45, S. 19-45, 2020.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Dualidade entre ação e estrutura: esboços de um programa de pesquisa weberiano, in: **Política & Sociedade**, Bd.15, 34, S.18-42, 2016.

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia Clássica - Marx, Durkheim e Weber**. 7 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2015.

SWEDBERG, Richard. Macro-estruturas, inclusive diferentes tipos de capitalismo. In: **Max Weber e a ideia de sociologia econômica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005, p.73-83.

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

WEBER, Max. **História geral da economia**. São Paulo. Editora Mestre Jou, 1968.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Cita das Letras, 2004.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: GERTH, H.H., WRIGTH-MILLS C. (orgs.) **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro, LTC Editora. 1982 [1946]. pp. 371-408.



WEBER, Max. Uma consideração intermediária: teoria dos estágios e direções da rejeição religiosa do mundo. In: *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião – Confucionismo e Taoismo. vol. I.* Petrópolis: Vozes, 2016. pp. 361-406.



Dos autores



Ariana Rodrigues

Graduada em Direito pelo Centro Universitário – Católica de Santa Catarina em Joinville – SC.

Biatriz B. Assis

Graduada em Direito pelo Centro Universitário – Católica de Santa Catarina em Joinville – SC. Mestra em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Carol Alves Holz

Graduada em Direito pelo Centro Universitário – Católica de Santa Catarina em Joinville – SC. Aluna especial da disciplina de Direito Constitucional Financeiro no Mestrado da Universidade de São Paulo (USP).

Daniel Wolf

Graduada em Direito pelo Centro Universitário – Católica de Santa Catarina em Joinville – SC. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor no Curso de Direito do IELUSC.

Gabriel de Borba Schulz

Graduado em Direito pelo Centro Universitário - Católica de Santa Catarina em Joinville. Pós-graduando no Instituto Brasileiro de Estudos Tributários.

Indalécio Robson Rocha

Graduada em Direito pelo Centro Universitário – Católica de Santa Catarina em Joinville – SC. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).



Israel Aparecido Gonçalves

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Itamar Luís Gelain

Licenciado em Filosofia pela Faculdade Palotina (FAPAS). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Ivan Rezende de Oliveira

Graduada em Direito pelo Centro Universitário – Católica de Santa Catarina em Joinville – SC. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Leonardo Quintino

Graduada em Direito pelo Centro Universitário – Católica de Santa Catarina em Joinville – SC. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor no Curso de Direito da Anhanguera Educacional em Joinville –SC.

Letícia Gonçalves Bauer

Graduada em Direito pelo Centro Universitário – Católica de Santa Catarina em Joinville – SC.

Marcio J. R. de Carvalho

Doutor em Sociologia e Ciência Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Maria Helena Pessini

Graduada em Direito pelo Centro Universitário – Católica de Santa Catarina em Joinville –



SC. Pós-graduanda em Prática Previdenciária na Damásio Educacional.

Rodrigo Schlosser

Graduado em Direito pela Universidade da Região de Joinville-SC Pós-graduado em Direito Processual Público pela Universidade de Santa Cruz do Sul.



Política e Escopo da Coleção de livros Humanas em Perspectiva



A Humanas em Perspectiva (HP) é uma coleção de livros publicados anualmente destinado a pesquisadores das áreas das ciências humanas. Nosso objetivo é servir de espaço para divulgação de produção acadêmica temática sobre essas áreas, permitindo o livre acesso e divulgação dos escritos dos autores. O nosso público-alvo para receber as produções são pós-doutores, doutores, mestres e estudantes de pós-graduação. Dessa maneira os autores devem possuir alguma titulação citada ou cursar algum curso de pós-graduação. Além disso, a Coleção aceitará a participação em coautoria.

A nossa política de submissão receberá artigos científicos com no mínimo de 5.000 e máximo de 8.000 palavras e resenhas críticas com no mínimo de 5 e máximo de 8 páginas. A HP irá receber também resumos expandidos entre 2.500 a 3.000 caracteres, acompanhado de título em inglês, abstract e keywords.

O recebimento dos trabalhos se dará pelo fluxo contínuo, sendo publicado por ano 10 volumes dessa coleção. Os trabalhos podem ser escritos em português, inglês ou espanhol.

A nossa política de avaliação destina-se a seguir os critérios da novidade, discussão fundamentada e revestida de relevante valor teórico - prático, sempre dando preferência ao recebimento de artigos com pesquisas empíricas, não rejeitando as outras abordagens metodológicas.

Dessa forma os artigos serão analisados através do mérito (em que se discutirá se o trabalho se adequa as propostas da coleção) e da formatação (que corresponde a uma avaliação do português e da língua estrangeira utilizada).

O tempo de análise de cada trabalho será em torno de dois meses após o depósito em nosso site. O processo de avaliação do artigo se dá inicialmente na submissão de artigos sem a menção do(s) autor(es) e/ou coautor(es) em nenhum momento durante a fase de submissão eletrônica. A menção dos dados é feita apenas ao sistema que deixa em oculto o (s) nome(s) do(s) autor(es) ou coautor(es) aos avaliadores, com o objetivo de viabilizar a imparcialidade da avaliação. A escolha do avaliador(a) é feita pelo editor de acordo com a área de formação na graduação e pós-graduação do(a) professor(a) avaliador(a) com a temática a ser abordada pelo(s) autor(es) e/ou coautor(es) do artigo avaliado.

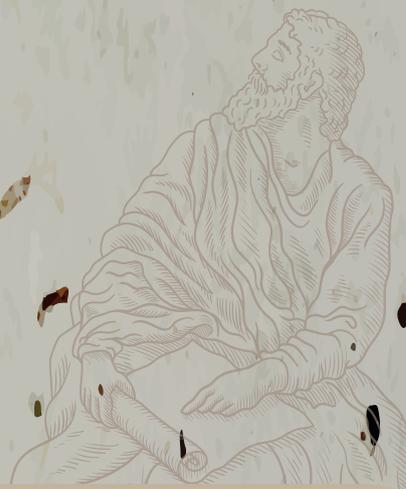


Terminada a avaliação sem menção do(s) nome(s) do(s) autor(es) e/ou coautor(es) é enviado pelo(a) avaliador(a) uma carta de aceite, aceite com alteração ou rejeição do artigo enviado a depender do parecer do(a) avaliador(a). A etapa posterior é a elaboração da carta pelo editor com o respectivo parecer do(a) avaliador(a) para o(s) autor(es) e/ou coautor(es). Por fim, se o trabalho for aceite ou aceite com sugestões de modificações, o(s) autor(es) e/ou coautor(es) são comunicados dos respectivos prazos e acréscimo de seu(s) dados(s) bem como qualificação acadêmica.

A nossa coleção de livros também se dedica a publicação de uma obra completa referente a monografias, dissertações ou teses de doutorado.

O público terá acesso livre imediato ao conteúdo das obras, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.





Este livro tem o objetivo de trazer temas pertinentes da filosofia, do direito e das ciências sociais para o centro do debate contemporâneo. Autores como Aristóteles, Maquiavel, Kant, Heidegger, Eco, Habermas, Machado de Assis, Smith, Keynes, Dworkin e Weber estão presentes neste livro com análises originais. Temas como o neoliberalismo, estado, democracia, moral, justiça social, precarização do trabalho e sociologia econômica, juntamente com os pensadores citados, são mobilizados nesta obra para, na eterna busca de compreender o nosso presente que se apresenta a cada dia mais complexo.



Periodicojs
EDITORA ACADÊMICA