



**Rogério Pacheco Alves**

**O DNA Kantiano dos Direitos Humanos  
e sua Crítica a partir da Filosofia  
Imanente de Spinoza**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para a  
obtenção do grau de Doutor pelo programa de Pós-  
Graduação em Direito da PUC-Rio

Orientador: Prof. Maurício de Albuquerque Rocha

Rio de Janeiro  
Julho de 2015



**Rogério Pacheco Alves**

**O Dna Kantiano dos Direitos Humanos  
e Sua Crítica a Partir da Filosofia  
Imanente de Spinoza**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do título de Doutor pelo Programa de  
Pós-graduação em Direito do Departamento de  
Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão  
Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Mauricio de Albuquerque Rocha**

Orientador  
Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Francisco de Guimaraens**

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Homero Silveira Santiago**

USP

**Prof. Alexandre Pinto Mendes**

UFRRJ

**Prof. Bernardo Carvalho Oliveira**

UFRJ

**Prof<sup>a</sup>. Mônica Herz**

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de  
Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 31 de julho de 2015.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Rogério Pacheco Alves**

Graduado em Direito pela UFRJ; Pós-Graduado em Filosofia Contemporânea pela Puc-Rio; Mestre em Sociologia e Direito pela UFF.

#### Ficha catalográfica

Alves, Rogério Pacheco

**O Dna Kantiano dos Direitos Humanos e Sua Crítica a Partir da Filosofia Imanente de Spinoza / Rogério Pacheco Alves; orientador: Maurício de Albuquerque Rocha. – Rio de Janeiro PUC, Departamento de Direito, 2015.**

302 f; 29,7 cm

1. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito.

Inclui bibliografia

1. Direito - Teses. 2. Direitos Humanos 3. Kant. 4. Teoria. 5. Crítica. 6. Spinoza. I. Rocha, Maurício de Albuquerque. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

## Agradecimentos

A gratidão, já se disse, tem memória curta. E a memória é a inscrição que decorre dos encontros de nosso corpo com outros corpos. Por isso, deixo aqui registrados os meus agradecimentos a pessoas que deixaram em mim profundos traços de alegria, sem as quais este trabalho teria sido inviável.

Inicialmente, agradeço a Maurício Rocha. Orientador e amigo, sua inteligência, generosidade e bom humor tornaram o meu percurso muito menos penoso. Maurício é um grande professor, embora deteste ser chamado de mestre.

Registro também a minha gratidão aos Professores Francisco de Guimaraens (Direito - PUC-Rio), Homero Silveira Santiago (Filosofia – USP), Alexandre Pinto Mendes (Direito – UFRRJ) e Bernardo Carvalho Oliveira (Educação – UFRJ), membros da banca examinadora, cujas generosas observações enriqueceram sobremodo a minha pesquisa.

Agradeço aos Professores Chantal Jaquet e Pascal Sévérac por me terem recebido com tanta atenção em suas Universidades (Université Paris1-Panthéon-Sorbonne e Université de Paris-Est Créteil, respectivamente). Merci et à bientôt.

Às Professoras Gisele Cittadino e Véronique Champeil-Desplats, minha especial gratidão por terem viabilizado a conclusão de minhas pesquisas na França, por intermédio do importante convênio PUC-Rio/Nanterre (Paris X).

Agradeço, igualmente, ao Conselho Superior do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro, por ter autorizado o meu afastamento funcional para a conclusão da pesquisa.

Aos queridos amigos, cujas presenças, próximas ou distantes, fizeram-me lembrar que não há nada melhor do que consolidar as amizades. Não vou aqui nominá-los pois, além de numerosos, o risco de cometer injustiças seria imenso, dados os cada vez mais frequentes lapsos de minha memória.

Agradeço, especialmente, a Patrizia, Stefano e Micaela, que com tanto amor me acolheram na afetuosa e alegre família D’Angello.

Por fim, aos meus pais, Marta e Jorge (*in memoriam*), sábios em sua simplicidade e a quem tudo devo, com amor.

## Resumo

Alves, Rogério Pacheco. Rocha, Maurício de Albuquerque. **O Dna Kantiano dos Direitos Humanos e Sua Crítica a Partir da Filosofia Imanente de Spinoza**. Rio de Janeiro, 2015. 302p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Não se tem dúvida sobre o sopro de renovação produzido ao direito pela teoria dos direitos humanos. Contudo, há ainda um imenso deficit na implementação global dos direitos humanos, que a aliança entre liberalismo, democracia e direitos humanos não foi capaz de resolver. Assim, mostra-se imperiosa a formulação de uma teoria crítica capaz de dar conta de tal déficit e de questionar a afirmação de que o problema atual dos direitos humanos passa ao largo das escolhas teóricas. O papel da crítica deve ser entendido não com a pretensão de formulação de uma nova teoria dos direitos humanos nem tampouco como uma tentativa de sua desqualificação, mas, antes, na perspectiva da problematização, da desconstrução e da reformulação de alguns de seus conceitos fundamentais. A proposta se apoia na ideia de que a resistência política e a resistência epistemológica são complementares. Opta-se por Kant como ponto de partida em razão do papel central de seu pensamento na modernidade e à sua grande influência na formulação de conceitos basilares dos direitos humanos. Identificado o “DNA” kantiano, pretende-se construir uma alternativa crítica a partir do pensamento de Spinoza, que formula uma filosofia da imanência pura que pensa o homem como um modo expressivo da potência de Deus e o direito como potência. Três problemas principais atravessarão nossas reflexões: o da centralidade do homem na natureza e as dificuldades inerentes ao conceito de natureza humana; a diferença entre a moral kantiana do dever e a ética de Spinoza, fundada no critério do útil; e a relação entre moral, direito e política.

## Palavras-chave

Direitos Humanos; Kant; Teoria; Crítica; Spinoza

## Resumée

Alves, Rogério Pacheco. Rocha, Maurício de Albuquerque. (Directeur de thèse). **La Théorie Kantienne des droits de l'Homme et sa critique à partir de la Philosophie Immanent de Spinoza**. Rio de Janeiro, 2015. 302p. Thèse de doctorat – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Les droits de l'homme ont produit un renouvellement du formalisme juridique, il n'y a pas de doute. Mais, de toute façon, il reste encore un énorme déficit dans la mise en œuvre globale des droits de l'homme, qui l'alliance entre le libéralisme, la démocratie et les droits humains n'a pas été en mesure de résoudre. Ainsi, il est nécessaire d'élaborer une théorie critique qui soit capable de faire face à un tel déficit et de remettre en question l'affirmation selon laquelle le problème actuel de droits de l'homme n'a rien avec les choix théoriques. Le rôle de la critique doit être compris non avec l'intention de formuler une nouvelle théorie des droits de l'homme, ni comme une tentative de disqualification, mais plutôt dans la perspective de questionnement, de déconstruction et de repenser certains de ses concepts fondamentaux. En bref, notre proposition est fondée sur l'idée que la résistance politique et la résistance épistémologique sont complémentaires. Le choix de Kant comme le pivot de la critique découle du rôle central de sa pensée dans la modernité et de sa grande influence dans la formulation des concepts de base des droits humains. Identifié l'«ADN» kantien, nous avons l'intention de construire une alternative critique à partir de la pensée de Spinoza, qui formule une philosophie de la pure immanence dans laquelle l'homme est une expression de la puissance de Dieu et le droit en tant que puissance. Trois grandes questions traverseront nos réflexions: la centralité de l'homme dans la nature et les difficultés inhérentes à la notion de la « nature humaine »; la différence entre le devoir moral de Kant et l'éthique de Spinoza, fondée sur le critère de l'utilité; et la relation entre la morale, le droit et la politique.

## Mots-clés

Droits de l'homme; Kant; Théorie; Critique; Spinoza.

## Sumário

|  |     |
|--|-----|
| Introdução: Proposta, Objeto e Percurso da Crítica aos Direitos Humanos                | 9   |
| 1 Delimitando A Crítica: O Dna Kantiano Dos Direitos Humanos                           | 18  |
| 1.1 Antropologia em Kant   | 18  |
| 1.1.1 O Biologismo de Kant   | 20  |
| 1.1.2 Teleologia Natural e Teleologia Moral  | 26  |
| 1.1.3 O Homem como o Escopo da Natureza  | 30  |
| 1.1.4 O Homem Duplicado  | 32  |
| 1.1.5 Pedagogia  | 35  |
| 1.1.6 A Passagem da Biologia à Metafísica dos Costumes                                 | 36  |
| 1.2 Direito e Moral em Kant  | 37  |
| 1.2.1 O Imperativo Categórico e a Centralidade da Dignidade Humana                     | 44  |
| 1.2.2 A Paz Perpétua Kantiana. A Política como Serva da Moral e do Direito             | 48  |
| 1.2.3 O Imperativo Categórico Jurídico   | 57  |
| 1.2.4 O Kantismo nas Declarações de Direitos do Homem e na Teoria dos Direitos Humanos | 62  |
| 1.3 A atualidade do Pensamento de Kant   | 74  |
| 1.3.1 Razão Comunicativa e “Utopia Realista” dos Direitos Humanos em Habermas          | 74  |
| 1.3.2 O Direito dos Povos de Rawls   | 81  |
| 2 Duas críticas ao DNA Kantiano dos Direitos Humanos                                   | 89  |
| 2.1 A Crítica de Marx  | 90  |
| 2.1.1 A Crítica à Crítica de Marx  | 97  |
| 2.2 A Dimensão Negativa do Conceito de Dignidade Humana                                | 100 |
| 2.2.1 Honra e Dignitas Medievais   | 100 |
| 2.2.2 Dignidade Humana e Dom Divino  | 104 |
| 2.2.3 A dimensão negativa em Kant  | 107 |
| 2.2.3.1 Dignidade Humana como Virtude  | 109 |
| 2.2.3.2 <i>Dignitas</i> e Honra em Kant  | 113 |
| 2.2.3.3 O Conteúdo Religioso (cristão) da Dignidade Humana kantiana                    | 120 |

|   |     |
|---|-----|
| 2.2.4 Dignidade Medieval, Dignidade Religiosa e Dignidade Humana Contemporânea                      | 128 |
| 3 Spinoza como Alternativa Crítica aos Direitos Humanos   | 134 |
| 3.1 A Recepção de Kant a um Iluminista Radical  | 134 |
| 3.2 Antropologia em Spinoza: Um Projeto Ético sem Sujeito   | 140 |
| 3.2.1 Modo Finito Humano  | 142 |
| 3.2.2 “Livre-Necessidade” e não “Livre-Arbítrio”  | 148 |
| 3.2.3 Igualdade entre Corpo e Mente   | 152 |
| 3.2.4 O Homem Descentrado   | 155 |
| 3.2.5 Problemas postos pela Antropologia de Spinoza aos Direitos Humanos                            | 157 |
| 3.2.6 Perfeição, Desejo e Esforço: Substituir o Conceito de Dignidade Humana pelo de Conatus        | 173 |
| 3.3 Os Gêneros de Conhecimento  | 187 |
| 3.3.1 A Imaginação  | 188 |
| 3.3.2 As Noções Comuns  | 190 |
| 3.3.3 A Intuição  | 193 |
| 3.3.4 O Registro Imaginativo dos Direitos Humanos   | 199 |
| 3.3.4.1 Memória e Linguagem   | 202 |
| 3.3.4.2 A Ambiguidade da Linguagem e do Discurso: O Exemplo da Ditadura Civil-Militar Brasileira    | 208 |
| 3.3.5 Os Direitos Humanos enquanto Noções Comuns  | 211 |
| 3.4 A Dimensão Política do Pensamento de Spinoza  | 217 |
| 3.4.1 Antropologia Política   | 220 |
| 3.4.2 <i>Jus sive Potentia</i>  | 223 |
| 3.4.3 O Tríptico Escandaloso: Multidão, Igualdade e Dissenso  | 240 |
| 3.4.4 Arquitetura Institucional: O Novo Constitucionalismo Sul-americano como um Campo de Imanência | 259 |
| 4 Conclusão   | 273 |
| 5 Referências Bibliográficas:   | 284 |

## Introdução: Proposta, Objeto e Percurso da Crítica aos Direitos Humanos

Não se tem dúvida sobre o sopro de renovação produzido ao direito pela teoria dos direitos humanos (ou direitos fundamentais, na linguagem do Constitucionalismo), tema que ocupa a centralidade do debate acadêmico e a pauta dos Tribunais e Cortes Internacionais e que aproxima a ciência jurídica da filosofia e de outros campos afins (antropologia, sociologia, ciência política etc). Uma renovação que permite à teoria do direito ultrapassar os rígidos confins impostos pelo positivismo jurídico, marcado, em linhas gerais, pelo esvaziamento do aspecto valorativo, pela afirmação da coerência e completude do ordenamento jurídico e pelo dogma da obediência absoluta à lei.

Contudo, muito embora sejam notáveis os avanços no campo da teoria e na própria práxis, um rápido e despretenso olhar para uma realidade mais “pedestre” aponta a existência de um imenso deficit na implementação global dos direitos humanos, sobretudo em países de baixos índices de desenvolvimento econômico e social, a cuja solução sempre se indicou o aprofundamento da aliança entre liberalismo, democracia e direitos humanos, numa espécie de grande narrativa geracional (direitos individuais, políticos e sociais em expansão, direitos de quarta geração etc) e de um progressismo civilizacional partidário da ideia de que quanto mais democracia e liberalismo, mais direitos humanos teremos. Não obstante, a suficiência de tal “trindade” é desmentida pela clara dissociação contemporânea entre capitalismo, democracia e direitos humanos, do que Guantánamo é um exemplo emblemático. Além disso, a justificação do direito de polícia por valores universais, uma característica do poder imperial contemporâneo,<sup>1</sup> e a defesa dos direitos humanos como mote à execução de desastrosas intervenções militares (doutrinas da “guerra justa” e do “direito de intervenção”) põem em xeque a razão primordial de sua existência. A contradição se mostra com toda a sua força se lembrarmos que a Declaração Universal dos

---

<sup>1</sup> Cf. NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. Império. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2006, p. 36.

Direitos Humanos de 1948 surge justamente como uma resposta aos horrores da segunda grande guerra mundial.

Por conta disso, mostra-se imperiosa a tarefa de formular uma teoria crítica capaz de enfrentar tais problemas e contradições num mundo cada vez mais híbrido, surgindo então um imenso espaço para o questionamento dos fundamentos universais e etnocêntricos dos direitos humanos e para questionar a afirmação de que o seu problema atual passa ao largo das escolhas teóricas.<sup>2</sup> É que, segundo nos parece, a (in) efetividade dos direitos está também relacionada à escolha de certas linhagens filosóficas tidas por inquestionáveis (o iluminismo dos “vencedores”), bem como à acrítica aceitação epistemológica de conceitos “consensuais” (dignidade humana, por exemplo) que apenas contribuem para o aprofundamento da inaplicabilidade real dos direitos humanos.

De fato, com a proliferação de tratados internacionais os direitos humanos passaram a gozar certo *status* de verdade, pois, afinal, trata-se de salvar o homem dos horrores do fascismo e nada melhor que uma teoria universalista fundada na dignidade humana para cumprir tal papel de encerramento fundacional. Formado o consenso, uma plethora de debates sobre as possibilidades de concretização dos direitos humanos mobilizam o campo jurídico. Discute-se, por exemplo, a tensão entre democracia e direitos humanos, a tensão entre direitos humanos e segurança, a existência, ou não, de um “mínimo existencial”, o papel do Poder Judiciário na implementação desses direitos etc. Todas essas questões são importantes, não há dúvida, mas o ponto de partida que adotam é um tanto quanto desalentador dada a fragilidade da teoria em si, ao menos nos termos abstratos e formais em que é formulada.

Trata-se, então, na perspectiva crítica, de negar aos direitos humanos o papel de uma nova religião, que transfere a transcendência de deus ao homem, e apontar a sua dimensão supersticiosa. Também de abandonar a busca de um fundo de semelhanças (a natureza humana e sua dignidade) por baixo de diferenças acidentais (“as culturas”), ou seja, de admitir que o homem não é uma substância. Nessa linha, uma teoria crítica pugna por uma certa *destrancendência* contrária a

---

<sup>2</sup> “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político” (BOBBIO, Norberto. A Era dos Direitos. 12ª. Tiragem. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 15 e ss.).

encerramentos conceituais hierarquizados e baseados em disjunções exclusivas (natureza-cultura, humano-não-humano, moral-política etc). Indo além, e problematizando as perspectivas comunicacional e hermenêutica, é o caso de abandonar a ideia de que as pluralidades são simétricas e de que é possível estabelecer consensos democráticos de superação de divergências a partir da linguagem.

Em nossa proposta, o papel da crítica deve ser entendido nos sentidos sugeridos por Balibar<sup>3</sup> e Herrera Flores,<sup>4</sup> ou seja, não com a pretensão de formulação de uma nova teoria dos direitos humanos nem tampouco como uma tentativa de sua desqualificação, mas, antes, na perspectiva da problematização, da desconstrução e da reformulação de alguns de seus conceitos fundamentais. Em alguns momentos, inclusive, através da substituição de alguns conceitos tradicionais por outros. Cuida-se de criticar e reformular desconfiando dos conceitos<sup>5</sup> e, eventualmente, de criá-los,<sup>6</sup> de uma crítica que, pensando novas linhas de fuga,<sup>7</sup> não ignore a realidade das relações de poder e que leve em consideração a realidade da pobreza, da marginalização, do preconceito e da exploração, na perspectiva de um humanismo concreto ao qual teorias universais não são capazes de dar conta. Mais amplamente, a proposta se apoia na ideia de que a resistência política não exclui, ao contrário, pressupõe a resistência epistemológica, isto é, na premissa de que o conhecimento é uma expressiva intervenção no real, e não uma representação. A rigor, o percurso ora proposto afina-se aos papéis que toda teoria crítica deve desempenhar, ou seja, refutar a neutralidade do pensamento e a separação entre teoria e prática, revelar o não-dito e produzir análises que, embora provisórias, sejam social e politicamente

---

<sup>3</sup> BALIBAR, Étienne. Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty. In: And Justice for All? The Claimus of Humam Rights. The South Atlantic Quarterly, 103:2/3. Special Issue editors: Ian Balfoue and Eduardo Cadava. 2004, pp. 311-322.

<sup>4</sup> FLORES, Joaquín Herrera. Teoria Crítica dos Direitos Humanos. Os Direitos Humanos como Produtos Culturais. Tradução de Luciana Caplan *et alii*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

<sup>5</sup> “(...) mas é necessário substituir a confiança pela desconfiança, e é dos conceitos que o filósofo deve desconfiar mais” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O que é a Filosofia? Tradução de Bento Prado Jr. *et al.* São Paulo: Editora 34, 1992, p. 14).

<sup>6</sup> “(...) a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O que é a Filosofia?, *ob. cit.*, p. 10).

<sup>7</sup> “(...) sempre fazer fugir, mais do que criticar” (ZOURABICHVILI, François. O Vocabulário de Deleuze. Tradução de André Telles. Campinas: Unicamp, 2004 (versão eletrônica), p. 26. A frase é de Deleuze (Kafka. Por uma literatura menor, p. 85).

engajadas.<sup>8</sup> Em certo sentido, é nosso objetivo retomar, *contra Kant*, o que há de forte no projeto crítico kantiano, vale dizer, a interrogação do conhecimento e de seus contornos, mas sem as restrições decorrentes dos imperativos de ordem moral.

Mas, por que “contra” Kant? Antes de responder a tal indagação é preciso dizer que a escolha de Kant como ponto de partida deve-se ao papel de relevo que seu pensamento ocupa na modernidade, à sua grande influência na formulação de conceitos fundamentais do direito<sup>9</sup> e da teoria do Estado liberal e à atualização de sua filosofia por teóricos contemporâneos dedicados ao estudo dos direitos humanos e de teorias da justiça,<sup>10</sup> é dizer, à interação entre direito e moral e à uma certa reatualização do direito natural. Especificamente no campo dos direitos humanos, ainda a justificar a nossa escolha, ganham destaque o conceito-chave de imperativo categórico, a centralidade da questão da dignidade humana e as propostas kantianas de paz perpétua e de um direito cosmopolita, que encontram seu suporte de aplicação pragmática na figura de um homem moral que é concebido como escopo da natureza e como *causa sui*.

Novamente, por que “contra” Kant? Porque pretendemos resgatar, criticamente, a clara inspiração kantiana na formulação da teoria e da práxis dos direitos humanos para, uma vez identificado o “DNA” kantiano, construir uma alternativa crítica a partir do pensamento de Baruch de Spinoza, o filósofo “maldito” do Século XVII que formula uma filosofia da imanência pura e que nos fornece, por isso mesmo, importantes ferramentas conceituais para pensar o homem como um modo expressivo da potência de Deus (ou Natureza) e o direito como potência que não cessa de se atualizar (e não como o resultado formal de preceitos morais). Um pensamento, portanto, que pode ser tido como o antípoda do modelo kantiano.

Não que os direitos humanos importem a Spinoza, que sequer os pensou especificamente, mas importam ao mundo atual e ao direito contemporâneo. Se

---

<sup>8</sup> HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Tradução de Zeljko Loparic *et alli*. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

<sup>9</sup> Sobre a influência de Kant na teoria dos direitos humanos consulte-se, dentre outros, BIELEFELDT, Heiner. Filosofia dos Direitos Humanos. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000, pp. 21 e ss. Especificamente sobre a influência de Kant sobre os juristas do Século XVIII, veja-se CATTANEO, Mario A. Dignità Umana e Pena nella Filosofia di Kant. Milão: Giuffrè Editores, 1981, pp. 69 e ss.

<sup>10</sup> Por exemplo, Jürgen Habermas e John Rawls.

deviam ou não importar tanto é uma outra questão. Mas, se importam, e se pretendemos pensar criticamente o direito a partir de Spinoza, é necessário pensá-lo, também, a partir de um tema que mobiliza o direito. Ou seja, interessa-nos menos saber do valor de verdade dos direitos do homem do que constatar que eles dizem algo sobre o direito.

Em razão do tema escolhido, três problemas principais atravessarão nossas reflexões críticas, a saber: O de uma suposta centralidade do homem enquanto fim da natureza e as dificuldades decorrentes do conceito de natureza (ou essência) humana; a diferença entre a moral kantiana do dever e a ética de Spinoza, fundada no critério do útil (e não nos critérios apriorísticos de “bem” e “mal”); e a relação entre moral, direito e política, que pode ser traduzida na tensão, contemporaneamente identificada, entre direitos humanos e soberania popular/legislativa, isto é, a discussão sobre como garantir a democracia dos “fundamentos”.<sup>11</sup>

É importante deixar claro, de modo a não frustrar expectativas, que não se trata de efetuar uma comparação *desde fora* entre pensadores tão ricos (e opostos) como Kant e Spinoza, mas sim de estabelecer a possibilidade de crítica especificamente no marco dos direitos humanos, um tema central à filosofia contemporânea do direito. Mais precisamente, é nosso propósito submeter alguns conceitos kantianos ao crivo do pensamento de Spinoza, num movimento inverso ao que se verificou na história da filosofia, em que o pensamento de Spinoza é que se viu submetido ao rigoroso crivo da filosofia de Kant (submetido e “aprovado”, do que faz prova a retomada do pensamento de Spinoza pela filosofia do direito). Como sintetizado por Deleuze,

“Da tragédia grega à filosofia moderna, é toda uma doutrina do julgamento que se vai elaborando e desenvolvendo. O trágico não é tanto a ação quanto o juízo, e a tragédia grega instaura primeiramente um tribunal. Kant não inventa uma verdadeira crítica do juízo, já que esse livro, ao contrário, erige um fantástico tribunal subjetivo. Em ruptura com a tradição judaico-cristã, é Espinosa quem conduz a crítica”.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Cf. BALIBAR, Étienne. *Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty*, ob. cit.

<sup>12</sup> DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. 2ª. Edição. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 162. “Não temos por que julgar os demais existentes, mas sentir se eles nos

A opção por Spinoza nos impõe considerar pelo menos três aspectos sobre o seu método. O primeiro, relativo a uma estratégia que se serve da linguagem imaginativa e a retifica. Por exemplo, no prefácio da *Ética* IV, Spinoza critica as noções tradicionais de “perfeição” e “imperfeição” e de “bem” e “mal”, noções formadas, inadequadamente, a partir do preconceito do *finalismo*. Mas, ao mesmo tempo, nos fala de um “modelo de natureza humana”,<sup>13</sup> que em Spinoza é o do homem livre, ou seja, o homem que vive pela necessidade de sua natureza (e não regido por um suposto livre-arbítrio) e que aumenta a sua potência de agir através das alegrias decorrentes dos bons encontros que trava ao longo de sua duração.<sup>14</sup> Trata-se da declarada intenção de esvaziar uma noção de seu sentido habitual para reconstruí-la, de alterar por completo os significados estabelecidos, mas conservando os mesmos vocábulos.<sup>15</sup> Uma estratégia crítica de escritura que consiste mais em delimitar de um modo novo o campo de validade dos conceitos do que de rejeitá-los em bloco.<sup>16</sup> E essa será também a nossa estratégia. O segundo aspecto refere-se ao método comparativo por vezes adotado por Spinoza, que conduz nosso autor a conceber algo não pelo o que é, mas sim pelo o que não é,<sup>17</sup> o que, no final das contas, não chega a ser um método negativo, mas sim *retificativo* e, portanto, *positivo*. Em alguns momentos, essa também será uma

---

convém ou desconvém, isto é, se nos trazem forças ou então nos remetem às misérias da guerra, às pobrezaas do sonhos, aos rigores da organização” (Crítica e Clínica, ob. cit., pp. 173-174).

<sup>13</sup> “Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções que formamos por compararmos as coisas entre si. (...) Entretanto, mesmo assim, devemos ainda conservar esses vocábulos. Pois como desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana nos será útil conservar esses vocábulos no sentido que mencionei”.

<sup>14</sup> Um outro bom exemplo é sua definição “vice-versa” de essência, que, contra a tradição, estabelece uma relação de *simetria* entre essência e coisa (“Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e *vice-versa*, isto é, aquilo que sem *a coisa* não pode existir nem ser concebido”).

<sup>15</sup> JAQUET, Chantal. *Les Expressions de la Puissance d’agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005, p. 61. É o que ocorre igualmente, segundo Jaquet, com a crítica do livre-arbítrio, que não exclui a utilização, no Tratado Teológico-Político, de uma teoria da decisão nos campos do direito e da política (JAQUET, Chantal. *Les Expressions de la Puissance d’agir chez Spinoza*, ob. cit., pp. 62-63).

<sup>16</sup> JAQUET, CHANTAL. *Les Expressions de la Puissance d’agir chez Spinoza*, ob. cit., p. 63.

<sup>17</sup> Veja-se o exemplo contido no último escólio da *Ética* (comparação entre o sábio e o ignorante, para afirmar o valor do primeiro sobre o segundo, “(...) que se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico”): “Embora a comparação pudesse ser criticada por Spinoza, na medida em que ela consiste em conhecer uma coisa não por aquilo que ela é, mas em relação àquilo que ela não é, sua ética não a exclui, já que a comparação permite ao final comparar as maneiras de viver, para distinguir aquelas que são as mais úteis” (SÉVÉRAC, Pascal. *Spinoza. Union et Désunion*. Paris: VRIN, 2011, p. 127. Tradução livre).

estratégia por nós utilizada, sobretudo a demonstrar o que é o homem em Spinoza, o que leva em conta considerar também o que ele não é (não é, por exemplo, um bloco hierarquizado “mente-corpo”). Finalmente, tem-se o problema das *definições genéticas*, pois, para Spinoza,

“... é preciso que a ideia ou a definição faça conhecer a causa eficiente da coisa. Para procurar as propriedades do círculo, por exemplo, pergunto-me se posso, definindo-o pela equivalência de todos os retângulos formados com os segmentos de uma reta que passe por um ponto dado, dessa ideia deduzir todas as suas propriedades, ou diria, se ela envolve a causa eficiente do círculo. Como assim não é, considero uma outra, a saber, *que o círculo é uma figura descrita por uma linha reta, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel*. Como tenho aí uma definição que *exprime* uma causa eficiente, sei que posso deduzir todas as propriedades do círculo etc”.<sup>18</sup>

Assim, há em Spinoza uma nova linguagem e um vocabulário próprio,<sup>19</sup> cuidando-se, então, de compreender a língua na qual o texto é escrito, de aprender o “spinozês” e toda a dinâmica de suas definições que procuram apreender o real enquanto *produção*.

Fixados os objetivos, vejamos o percurso a ser feito.

No primeiro capítulo, buscaremos delimitar o ponto de partida da crítica, aquilo que denominamos de o “DNA Kantiano da teoria dos direitos humanos”. A análise se inicia com o resgate da antropologia kantiana e sua ideia fundamental do homem como o escopo da natureza, buscando-se, mais amplamente, compreender como se dá em Kant a passagem de uma teleologia natural a uma teleologia do homem-moral. Em seguida, avançaremos à análise dos três conceitos kantianos centrais dos direitos humanos, a saber, o de imperativo categórico, o de dignidade humana e o de paz perpétua. De modo a corroborar a relação de intensa proximidade entre o kantismo e os direitos humanos, sustentaremos, apoiados em autorizados intérpretes de Kant, a existência de um *imperativo categórico jurídico*, que encontra na teoria dos direitos humanos a sua mais completa expressão. Demonstraremos, ainda, a presença do kantismo nas

<sup>18</sup> Carta 60. In: Spinoza. Correspondência completa e vida. Tradução de J. Guinsburg e Newton da Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014, ob. cit., p. 248. A definição mais comum do círculo dá conta de que se trataria de uma figura plana cuja periferia (circunferência) está toda a igual distância do seu centro. Trata-se de uma definição estática, ou seja, que não dá conta do modo de *produção* do círculo.

<sup>19</sup> Cf. François Zourabichvili, Spinoza. La Physique de la pensée, p. 165.

declarações de direitos humanos e também na própria práxis dos Tribunais, para ao final demonstrar, mesmo que de forma sumária, a atualidade do pensamento de Kant em Habermas e Rawls, os mais influentes filósofos do direito na atualidade.

No segundo capítulo, um momento de passagem, lembraremos a crítica marxista aos direitos do homem, a mais contundente dentre as catalogadas até o momento. O resgate dessa crítica é não só um “pedágio metodológico” como também um ensaio ao que virá mais à frente, a saber, a demonstração de que o pensamento de Spinoza é uma alternativa crítica muito mais rica e complexa que a marxista, embora, em alguns momentos, coincidente com esta última. Também no segundo capítulo investigaremos o que se pode denominar de “a dimensão negativa” do conceito de dignidade da pessoa humana, inclusive a dimensão negativa em Kant, e como tal dimensão se faz presente em algumas decisões judiciais e no discurso por políticas públicas restritivas da liberdade. Tal movimento já nos permitirá antever as alternativas que o conceito spinozano de *conatus* (o esforço positivo em perseverar presente em todos os seres) nos oferece.

Por fim, no terceiro e último capítulo, esboçaremos algumas linha de fuga à teoria dos direitos humanos a partir de Spinoza. Inicialmente, através de sua inovadora antropologia, a qual, ao mesmo tempo em que “descentra” o homem, ao negar que seja um “império dentro de um império”,<sup>20</sup> ou seja, “o fim da criação”, afirma a sua potência enquanto parte da potência mesma de Deus (ou Natureza). Com isso, problematiza o personagem das declarações e da teoria dos direitos humanos, antropocêntricas por definição. Avançando um pouco mais, confrontaremos o conceito kantiano de dignidade humana com a crítica que Spinoza faz à ideia de perfeição e aos universais abstratos, para propor, em substituição ao conceito fundador dos direitos humanos, a ideia spinozana segundo a qual o homem é um ser desejante e que age para conservar-se segundo o critério do que lhe é útil (o *conatus*).<sup>21</sup> Além disso, levando em conta a comum afirmação de que os direitos humanos possuem um papel “simbólico” e um

---

<sup>20</sup> EIII, Prefácio.

<sup>21</sup> “Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente” (EIV, P. 20).

potencial “ambivalente e crítico”,<sup>22</sup> e servindo-nos dos gêneros de conhecimento propostos por Spinoza, indagaremos em que medida tais direitos podem ser compreendidos em sua dimensão imaginativa ou, diversamente, como normas de composição e de efetuação de poderes, ou seja, enquanto *noções comuns*. Concluindo o último capítulo, será o caso de verificar de que modo Spinoza pensa as relações entre ética, direito e política, isto é, de que forma concebe uma antropologia política fundada na experiência, como retifica o conceito tradicional de direito natural, concebendo-o enquanto potência que não se transfere pelo pacto social ou contrato, e como a multidão, enquanto novo sujeito político e de direitos, a igualdade e o dissenso se combinam para forjar a democracia e as instituições que lhe conferem concretude.

Em suma, o presente trabalho pretende rememorar, criticamente, a influência de Kant sobre a teoria e a prática dos direitos humanos contemporâneos e confrontá-la com o Iluminismo “soterrado” de Spinoza, mas que agora submerge com toda a força nas discussões ontológicas, éticas, políticas e jurídicas. Uma discussão, portanto, sobre o tempo presente, não obstante apoiada nos séculos XVII e XVIII.

---

<sup>22</sup> Cf. DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009; FLORES, Joaquín Herrera. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos. Os Direitos Humanos como Produtos Culturais*, ob. cit.

# 1

## Delimitando A Crítica: O Dna Kantiano Dos Direitos Humanos

A teoria e a prática dos direitos humanos fundam-se sobre um sujeito bem determinado, o homem moderno, e é a partir da análise do modelo antropológico que sustenta tal teoria que a crítica poderá ser inicialmente formulada. O homem é um conceito recente e, para alguns, em vias de extinção,<sup>23</sup> mas, ao menos por ora, é um conceito que não pode ser rejeitado e é a partir de tal conceito-premissa que podemos compreender, por exemplo, quais seres ostentam e quais não ostentam direitos. Trata-se, portanto, de uma importante questão ético-política e que também delimita a própria extensão do jurídico. E relativamente a toda essa problemática Kant adquire um inegável protagonismo na história da filosofia ao conceber o homem enquanto o escopo da natureza, um personagem regido por uma finalidade moral mas que habita, a um só tempo, o mundo sensível da experiência afetiva e o mundo suprassensível da razão. Iniciemos então o nosso percurso por intermédio da análise da antropologia kantiana, a qual, como veremos adiante, alimenta a dimensão subjetiva da teoria dos direitos humanos e, por isso, fornecerá o suporte inicial de nossa crítica.

### 1.1

#### Antropologia em Kant

É por demais conhecida em Kant a supremacia da indagação a respeito do *que é o homem*, pergunta que sintetiza as três questões centrais de sua filosofia. O problema é assim colocado na Introdução da Lógica:

---

<sup>23</sup> “Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito — a cultura européia desde o século XVI — pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber rondou. De fato, dentre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras — em suma, em meio a todos os episódios dessa profunda história do Mesmo — somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em via de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. (...) O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo” (FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8a. edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 536).

“O campo da filosofia nesta acepção cosmopolita deixa-se reconduzir às seguintes perguntas:

1. Que posso saber?
2. Que devo fazer?
3. Que me é permitido esperar?
4. O que é o homem?

À primeira pergunta responde a Metafísica, à segunda a Moral, à terceira a Religião e à quarta a Antropologia. No fundo, porém, poder-se-ia contar tudo isto como Antropologia, porque as três primeiras perguntas referem-se à última”.<sup>24</sup>

Segundo Kant, a pergunta sobre *o que devo saber* é “simplesmente especulativa” e à sua resposta comparece a limitação do conhecimento humano. A indagação a respeito *do que devo fazer* é de ordem prática e pertence ao campo da moral. Já a pergunta sobre *o que me é permitido esperar* quando faço o que devo fazer diz com o problema da felicidade e é uma questão tanto teórica quanto prática.<sup>25</sup> Mas a pergunta a respeito do que é o homem serve como referencial das demais, o que de certo modo resume toda a sua filosofia a uma reflexão antropológica.

Que o homem tem um papel decisivo na filosofia de Kant não há dúvida. Quer enquanto indivíduo, quer enquanto espécie, o ser humano é o personagem principal de um projeto crítico que vai culminar na formulação – e na tentativa de resposta – da quarta indagação. Mas não deixa de ser curioso que Kant, um metódico professor universitário que nunca saiu de sua cidade natal (Königsberg, atual Caliningrado), tenha escolhido justamente tal objeto como o centro de seu projeto filosófico, propondo-se, inclusive, a refutar as teses de importantes naturalistas de seu tempo<sup>26</sup> e a mergulhar num campo em que o conhecimento do mundo e de outros povos parece ser fundamental. Nosso autor não se limita a formular uma “fenomenologia” nem se prende ao tema do “sujeito transcendental”. Longe disso, avança em intrincadas questões antropológicas que um sistema filosófico fundado no *a priori* parece não ser capaz de dar conta.

<sup>24</sup> Logique. Traduction par L. Guillermit. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1989, p. 25.

<sup>25</sup> Crítica da Razão Pura. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5a. edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 639.

<sup>26</sup> De Georg Foster (1754-1794), por exemplo, relator da viagem ao mundo de James Cook, nos anos de 1772-1775, com quem Kant travou um acirrado debate a respeito do conceito de raça. De qualquer modo, a cidade natal de Kant era um importante centro administrativo, possuía uma importante universidade e estava localizada num cruzamento de rotas comerciais marítimas.

Curiosidades à parte, tentaremos recobrir, mesmo que de modo resumido, o percurso kantiano sobre a natureza humana e a destinação do homem, começando pela análise da inserção de Kant no contexto das questões filosófico-científicas de seu tempo.

### 1.1.1 O Biologismo de Kant

O Século XVIII é marcado, dentre outros acontecimentos relevantes, pelo nascimento da *biologia* e, com ela, da pretensão de superar o paradigma mecanicista de explicação dos fenômenos naturais por suas causas eficientes, a pauta cosmológica e físico-matemática que tomou os pensadores do século anterior (Galileu e Descartes, por exemplo).<sup>27</sup> Em seu lugar, a nova biologia propõe o paradigma *organicista* e *finalista*, que em Kant será associado a ideias de uma *teleologia da natureza* e da dependência do mundo orgânico a uma pressuposta *causalidade imaterial*, suprassensível.

Já no final da *Crítica da Razão Pura* (1781), Kant revela a influência das discussões de sua época e adota uma linguagem que toma por empréstimo da biologia:

“Ninguém tenta estabelecer uma ciência sem ter uma idéia por fundamento. Simplesmente, na elaboração dessa ciência, o esquema e mesmo a definição, que inicialmente se dá dessa ciência, raramente correspondem à sua idéia, pois esta reside na razão, **como um gérmen**, no qual todas as partes estão ainda muito escondidas, muito envolvidas e dificilmente reconhecíveis à **observação microscópica** (...).

Os sistemas parecem ter sido criados, **como os vermes**, por uma **generatio aequivoca**, a partir da simples confluência de conceitos reunidos, ao princípio truncados e, com o tempo, completos; contudo possuíam todos o seu esquema, **como um gérmen primitivo**, na razão que simplesmente se desenvolve; por isso, não só cada um deles está em si articulado segundo uma idéia, mas além disso encontram-se todos harmoniosamente unidos entre si, **como membros** de um mesmo todo, num sistema de conhecimento humano e permitem uma arquitetura de todo o saber humano, que agora, estando já reunido tanto

<sup>27</sup> Os naturalistas do Século XVIII “não apontavam as suas lunetas para as manchas do Sol ou para as luas de Júpiter, como o fizera Galileu, mas para o minúsculo pólipó (hidra de água doce) (...) ou para os ínfimos vermes do charco (...) ou para a pulga de água celibatária ...”(SANTOS, Leonel Ribeiro. *A Formação do Pensamento Biológico de Kant*. In *Kant e a Biologia*. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (organização). São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 22).

material ou podendo ser extraído das ruínas de velhos edifícios desmoronados, não só seria possível, mas ainda nem seria difícil”.<sup>28</sup>

Nesse trecho aparece claramente, embora ainda de forma embrionária, o conceito de *organismo* e a concepção do pensamento filosófico como um organismo que se desenvolve “por dentro”, a partir do gérmen de uma ideia. No campo da filosofia, não se cuida, então, de uma preocupação propriamente empírica mas sim de estabelecer congruências racionais e sistemáticas e a possibilidade de explicar a estrutura e a geração dos seres da natureza – e a própria natureza - para além do mero mecanicismo.<sup>29</sup>

As discussões da “História Natural” do Século XVIII foram fortemente marcadas pela recusa ao materialismo mecanicista e às concepções de *generatio aequivoca* e de “animais-máquinas”. Por intermédio da tese da *generatio aequivoca* pretendia-se explicar a criação dos seres vivos a partir da união fortuita de ingredientes químicos e da ação de forças físicas. A concepção do homem como máquina, a seu turno, está presente em Descartes, segundo quem não há diferença de natureza entre um ser artificial e um ser natural (entre um animal e um relógio, por exemplo), entre a física e a mecânica. Referida tese é expressamente refutada por Kant na Crítica da Faculdade do Juízo, por intermédio do conceito de *ser organizado*:

“Um ser organizado é por isso não simplesmente máquina: esta possui apenas força motora [bewegende]; ele, pelo contrário, possui em si força formadora [bildende] e na verdade uma força tal que ele comunica aos materiais que não a possuem (ela organiza). Trata-se pois de uma força formadora que se propaga a si própria, a qual não é explicável só através da faculdade motora (o mecanismo)”.<sup>30</sup>

Ao materialismo mecanicista do Século XVII contrapõem-se, no XVIII, duas teorias principais, a da *preformação* e a da *epigênese*. Para os defensores da primeira tese (“preformacionistas”), os seres orgânicos teriam sido criados por Deus e os seres humanos encontravam-se já em estado de “animálculos” (no

<sup>28</sup> Crítica da Razão Pura, ob. cit., pp. 658-659.

<sup>29</sup> SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A Formação do Pensamento Biológico de Kant, ob. cit., p. 26.

<sup>30</sup> Crítica da Faculdade do Juízo. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. 3a. edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 240.

ovário de uma proto-Eva ou no líquido espermático de um proto-Adão). Resumidamente, tal teoria nega a possibilidade de novas gerações no curso do tempo e retira dos seres qualquer tipo de papel ativo próprio na geração de seus descendentes.<sup>31</sup> Para os defensores da teoria da *epigênese*, diversamente, Deus, ao criar os primeiros organismos, já os teria dotado da capacidade de desenvolver outros seres e de gerarem seres iguais a si sem necessidade de envolver Deus em cada nova geração.<sup>32</sup> Tal teoria pode ser classificada de *evolucionista* pois abre espaço à variação e à diferenciação no mundo dos seres a partir das circunstâncias de seu desenvolvimento. A possibilidade da epigênese decorreria de uma *força especial* diferente da mera força mecânica, elemento a que alguns denominaram “molde interior” (Buffon), “peculiar inteligência” (Maupertuis), “vis essentialis” (Caspar Wolff) ou “impulso de formação” (Blumenbach), tendo esta última ideia recebido a adesão de Kant,<sup>33</sup> que se refere expressamente a Blumenbach (1752-1848) e ao seu conceito de *impulso de formação* no final do § 81 da Crítica da Faculdade do Juízo. Tal conceito seria algo como que uma *organização original*, uma faculdade presente nos corpos organizados, instruídos e dirigidos pelo *impulso de formação*, que não se confundiria com as demais forças vitais também presentes nos corpos orgânicos (contratibilidade, irritabilidade e sensibilidade). Tais discussões, por evidente, tinham relevantes consequências nos campos da *metafísica* e da *teologia*, como indicado por Leonel Ribeiro dos Santos:

“Enquanto a teoria da preformação parecia atribuir demais a Deus, pois fazia de cada acto de geração uma nova criação divina, a teoria da epigênese atribuía a Deus simultaneamente o máximo e o mínimo, na medida em que defendia que o Criador dotou originariamente a natureza da sua própria força criadora, dando a determinados dos seus seres a capacidade de gerarem os seus semelhantes, ao longo de ilimitadas gerações, sem necessidade de recorrer a Deus para cada uma dessas novas gerações. (...) enquanto os epigenistas acusavam os preformacionistas de pressuporem contínuos milagres ou intervenções divinas sem necessidade, os preformacionistas viam na teoria da epigênese um risco de recaída no materialismo (...)”<sup>34</sup>

É o próprio Kant quem o diz, após criticar os preformacionistas:

<sup>31</sup> SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A Formação do Pensamento Biológico de Kant, ob. cit., p. 34.

<sup>32</sup> SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A Formação do Pensamento Biológico de Kant, ob. cit., p. 35.

<sup>33</sup> SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A Formação do Pensamento Biológico de Kant, ob. cit., p. 36.

<sup>34</sup> SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A Formação do Pensamento Biológico de Kant, ob. cit., p. 37.

“Se, pelo contrário, não se reconhece imediatamente ao defensor da epigênese a grande vantagem que ele possui em relação ao anterior [ao defensor da preformação], a respeito dos princípios da experiência que entram nas demonstrações da sua teoria, todavia a razão simpatizaria de antemão fortemente com o seu tipo de explicação, porque ela considera a natureza (...) como produtora por si mesma, e não como algo que se desenvolve. Assim, *com o menor uso possível de sobrenatural*, deixa tudo o que se segue do primeiro começo à natureza (sem contudo determinar algo sobre esse primeiro começo, no qual a Física em geral fracassa, qualquer que seja a cadeia das causas com que tente determinar algo)”.<sup>35</sup>

A linguagem da biologia e as escolhas teóricas que faz vão aparecer na teoria do conhecimento de Kant, mais precisamente na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, onde o filósofo alemão defende a copresença de conceitos *a priori* (entendimento) e de intuições (experiência) na formação do conhecimento e associa a sua doutrina crítica a “um sistema de epigênese da razão pura”, no qual “as categorias contém, do lado do entendimento, os princípios da possibilidade de toda a experiência em geral”.<sup>36</sup> Em contrapartida, Kant associa a tese da origem empírica dos conceitos (“empirismo”) a uma “espécie de *generatio aequivoca*”, enquanto o “racionalismo inatista” é associado à teoria da preformação, que Kant considera uma “via intermediária” entre o empirismo e a sua doutrina crítica, ou seja, uma via “em que as categorias nem fossem primeiros princípios *a priori* (...) nem também extraídos de nossa experiência, mas disposições subjetivas para pensar, *implantadas* em nós conjuntamente com nossa experiência, de tal modo *dispostas pelo nosso Criador* que o seu uso coincidiria, rigorosamente, com as leis da natureza ...”.<sup>37</sup>

Nesse debate, Kant adere, indubitavelmente, à tese da epigênese, como se vê no trecho acima transcrito. Adere também a duas outras concepções – subjacentes às discussões entre preformacionistas e epigenistas - da maior importância para o seu pensamento, a saber, a *irreducibilidade do orgânico ao mecânico*<sup>38</sup> e a *irreducibilidade da vida à matéria*. Sobre esta última concepção

<sup>35</sup> *Crítica da Faculdade do Juízo*, ob. cit., p. 298.

<sup>36</sup> *Crítica da Razão Pura*, ob. cit., pp. 170-171.

<sup>37</sup> *Crítica da Razão Pura*, ob. cit., p. 171.

<sup>38</sup> A esse propósito, Kant afirma ser seu objetivo “mostrar que se deve conceder às coisas naturais um poder de *produzir* os seus efeitos em virtude de leis universais, muito mais do que comumente se faz”(Beweisgrund, AK II, 114, *apud* SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *A Formação do*

afirma o seguinte:

“O que no mundo contém um princípio de vida parece ser de natureza imaterial. Pois toda a vida se funda num poder íntimo de se determinar segundo o arbítrio (...). Em contrapartida, a característica essencial da matéria consiste no preenchimento do espaço mediante uma força necessária que é limitada por uma reacção externa; pelo que tudo aquilo que é material é exteriormente dependente (...) e coagido (...), mas aquelas naturezas que são elas mesmas ativas (...) e agem pelas suas forças internas têm de possuir o fundamento da vida, em suma aquelas naturezas que têm o poder de se determinar e modificar pelo próprio arbítrio, dificilmente podem ser de natureza material”.<sup>39</sup>

As teses da regência da vida por um “princípio imaterial” e da fundação da vida num “poder íntimo de se determinar segundo o arbítrio” prenunciam com clareza o que Kant viria a desenvolver mais tarde no campo da moral: A liberdade racional e *inata* do homem para escolhas morais. Daí também o uso expresso de metáforas biológicas logo na primeira seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1786), que trata da “transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico”. Por sua importância, é o caso de nos determos um pouco sobre este ponto.

O tema, aqui, é o da *boa vontade* como virtude sem reservas, sua superioridade sobre os demais *talentos do espírito* (discernimento, argúcia de espírito, capacidade de jogar etc) ou *qualidades do temperamento* (coragem, decisão, constância de propósito etc) e sua aptidão, porque engendrada pela razão, para servir de “bem supremo” e “condição de tudo o mais”. A boa vontade, segundo Kant, “não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma”.<sup>40</sup> Ou seja, sua vantagem decorre de um *incondicional* que lhe é próprio e não se conecta à busca da felicidade. Fosse esse o caso, ou mesmo o de produzir bem-estar ou somente conservação, seria mais segura a opção pelo *instinto*, não pela razão ou pela boa vontade. Cito Kant:

---

Pensamento Biológico de Kant, ob. cit., p. 43). A explicação mecanicista vale para a natureza em geral, não para os seres orgânicos.

<sup>39</sup> Träume, Ak II, 327, *apud* SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A Formação do Pensamento Biológico de Kant, ob. cit., p. 45.

<sup>40</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução de Paulo Quintela. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 204.

“Há contudo nesta idéia do valor absoluto da simples vontade, sem entrar em linha de conta para a sua avaliação com qualquer utilidade, algo de tão estranho que, a despeito mesmo de toda a concordância da razão vulgar com ela, pode surgir a suspeita de que no fundo haja talvez oculta apenas uma quimera aérea e que a *natureza* tenha sido mal compreendida na sua intenção ao dar-nos a razão por governante da nossa vontade. Vamos por isso, deste ponto de vista, pôr à prova esta ideia.

Quando consideramos as *disposições naturais* dum *ser organizado*, isto é, dum ser constituído em ordem a um fim que é a *vida*, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum *órgão* que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina. Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da *natureza* fosse a sua conservação, ou seu bem-estar, numa palavra a sua felicidade, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo *instinto*, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão”.<sup>41</sup>

Mas, como a razão nos foi dada pela própria natureza como faculdade prática que deve exercer influência sobre a vontade, e como a verdadeira finalidade da natureza não é a felicidade – sempre condicionada -, tem-se que o seu destino é o de produzir uma vontade boa em si mesma, para o que a razão é sempre necessária, “uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos”. A vontade boa não é o único bem, mas é o bem supremo e a condição de tudo, mesmo de toda a aspiração de feridade.<sup>42</sup> Pode ela, portanto, restringir a consecução da felicidade ou pode mesmo “reduzi-la a menos que nada”. A redução (ou o aniquilamento) da felicidade pela vontade não é um problema em Kant uma vez que “... a razão, que reconhece o seu supremo destino prático na fundação duma boa vontade, *ao alcançar esta intenção* é capaz duma só *satisfação* conforme à sua própria índole, isto é, a que pode achar ao atingir um fim que só ela (a razão) determina, ainda que isto possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação”.<sup>43</sup> O conceito de boa vontade ocupa o cume da apreciação do valor das nossas ações e está contido no conceito de *dever*, entrada conceitual necessária à sua conhecida distinção entre

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 205.

<sup>43</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., pp. 205-206.

ações *conformes ao dever* (ou ações por inclinações imediatas) e ações *por dever*, que possuem valor moral, pois incondicionadas.<sup>44</sup>

Assim, a partir do uso de um léxico típico do campo da história natural (organismos naturais e seres organizados, natureza e instinto) Kant defende a *espontaneidade do entendimento* e a *razão* como bens em si e como dados que a própria natureza confere ao homem.

### 1.1.2 Teleologia Natural e Teleologia Moral

A conexão entre as discussões da biologia e da moral somente se torna possível por intermédio do conceito de *finalidade*, que em Kant organiza a racionalidade do mundo orgânico numa imagem de *subordinação da teleologia física à teleologia moral*.<sup>45</sup> Nesse passo, porém, um outro conceito, o de *ser organizado* (ou *organismo*) mostra-se fundamental à compreensão dessa conexão.

Para Kant, um *ser organizado* é um produto da natureza “em que tudo é fim e reciprocamente meio”. Nele, nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego.<sup>46</sup> Nos animais, por exemplo, nada é em vão, máxima confirmada por aqueles que praticam a dissecação dos corpos em busca “das razões pelas quais, e com que fim, lhes foram dadas uma tal disposição e ligação das partes”.<sup>47</sup> Kant invoca o exemplo do corpo (animal):

“Pode acontecer que, por exemplo, num corpo animal muitas partes pudessem ser compreendidas como concreções segundo leis simplesmente mecânicas (como peles, ossos, cabelos). Porém a causa que aí arranhou a matéria adequada modifica-se, forma-a e coloca-a nos respectivos lugares, de tal maneira que tem de ser sempre ajuizada teleologicamente, de tal modo que tudo nele tem de ser considerado organizado e tudo também, por sua vez, é órgão dentro de uma certa relação com a coisa mesma”.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 206 e ss. Entrada também necessária à própria formulação de seu imperativo categórico, que será visto mais à frente.

<sup>45</sup> SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A Formação do Pensamento Biológico de Kant, ob. cit., p. 66.

<sup>46</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 242.

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., pp. 243-244.

Enfim, na natureza nada acontece por acaso.

Num passo seguinte, o conceito de ser organizado surge relacionado à ideia de *causalidade final*:

“O conceito de um ser organizado já implica que é uma matéria em que tudo possui relações recíprocas de fim e meio e que isto apenas pode ser pensado como um sistema de causas finais – o que equivale a dizer que a possibilidade deste sistema só permite um modo de explicação teleológico, mas de modo algum físico-mecânico, pelo menos à escala da razão humana... Eu, pela parte que me toca, faço derivar toda a organização dos seres orgânicos (através da geração) e as suas formas posteriores (...) de disposições originárias (...) que obedecem a um desenvolvimento gradual, susceptíveis de ser encontradas na organização do seu tronco. Saber como é que este tronco surgiu é uma tarefa que está totalmente além dos limites da física acessível ao homem, limites dentro dos quais, porém, tenho de me manter”.<sup>49</sup>

Trata-se de uma *conformidade interna* dos seres organizados que, por sua universalidade, muito embora empiricamente observável, “não pode simplesmente assentar na experiência, porém, pelo contrário, tem como fundamento algum princípio *a priori* qualquer ...”.<sup>50</sup> Trata-se, além disso, de “um fundamento de determinação suprassensível, para além do mecanismo cego da natureza”,<sup>51</sup> que Kant é forçado a apenas pressupor em função da impossibilidade da explicação de sua origem.

Cabe aqui um breve parêntese: Como se sabe, Darwin, em seu clássico livro sobre “as origens das espécies” (1859), refuta a tese kantiana da finalidade da natureza ao asseverar a ausência de planos, modelos ou intenções nela, ou seja, que as formas vitais variam as suas características de modo absolutamente aleatório e que tais variações são selecionadas, competitivamente entre os seres, a partir das relações com o meio (seleção natural). Também refuta a afirmação de Kant de que “nada é em vão numa criatura” (ou na natureza), porque os seres vivos não são estruturas ótimas (alguns órgãos passam a ser inúteis, são atrofiados pelo desuso ou são simplesmente não-funcionais, como as mamas nos mamíferos

<sup>49</sup> *Apud* SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A Formação do Pensamento Biológico de Kant, ob. cit., p. 64.

<sup>50</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 242.

<sup>51</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 243.

de sexo masculino, os olhos nos morcegos, as asas no avestruz etc).<sup>52</sup>

Mas há, como já referido, um interesse moral subjacente ao pensamento biológico de Kant, como transparece no trecho a seguir por intermédio de um engenhoso argumento construído a partir de três teses, a saber: (i) os fins da natureza são empiricamente condicionados; (ii) os fins da liberdade, diversamente, são dados por uma razão *a priori*; e (iii) a moral é uma “teleologia prática pura” que deve possuir uma “realidade objetiva”. Eis o primeiro movimento argumentativo:

“Os fins têm uma relação direta com a razão, seja ela uma razão alheia ou a nossa própria. Ora, os fins são ou fins da natureza ou da liberdade. Que tenha de haver necessariamente fins na natureza é algo que ninguém pode conhecer *a priori*; em contrapartida, podemos certamente reconhecer *a priori* que aí tem de haver uma ligação necessária entre causas e efeitos. Consequentemente, o uso do princípio teleológico no que respeita à natureza é sempre empiricamente condicionado”.

O segundo argumento é o de que *os fins da liberdade são apriorísticos*:

“O mesmo sucederia com os fins da liberdade, se os objetos do querer tivessem de ser previamente dados à liberdade pela natureza (sob a forma de necessidades e inclinações) (...). Mas a Crítica da Razão Prática mostra que existem princípios práticos puros através dos quais a razão prática é determinada *a priori* e que, por conseguinte, lhe conferem *a priori* um fim. Portanto, se o uso do princípio teleológico com vistas a explicar os fenômenos da natureza, porque limitado a condições empíricas, nunca pode fornecer de um modo completo e suficientemente determinado para todos os fins o fundamento primeiro da ligação segundo a finalidade, temos, em contrapartida, de esperar esse resultado de uma doutrina pura dos fins (que só pode ser a da liberdade), cujo princípio *a priori* contém a relação entre uma razão em geral e o todo de todos os fins e que só pode ser prática”.

Sem prejuízo, a liberdade moral, embora desconectada dos condicionamentos da experiência, precisa de uma *realidade objetiva* (terceiro argumento):

---

<sup>52</sup> A propósito das divergências e das aproximações entre Kant e Darwin, confira-se ALVES, Pedro M. S. O Fenômeno-Vida. In: Was ist der Mensch? / Que é o Homem? Leonel Ribeiro dos Santos *et alii* (coordenação). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

“Mas como uma teleologia prática pura, isto é, uma moral, está destinada a realizar os seus fins *no mundo*, tanto no que respeita às causas finais que aí são dadas, como no que respeita à conformidade entre a causa suprema do universo e o todo de todos os fins concebidos como o seu efeito; e assim ela [a teleologia prática pura] não deverá desperdiçar nem a teleologia natural nem a possibilidade de uma natureza em geral, isto é, a filosofia transcendental – a fim de assegurar à doutrina dos fins prática pura uma realidade objetiva, com vistas à possibilidade do objeto em exercício, isto é, a possibilidade de o fim que ela prescreve se realizar no universo”.<sup>53</sup>

A essa altura, é o caso de indagar: Por que Kant precisa de uma longa argumentação biológica para sustentar a existência de uma teleologia moral no homem? Ou, noutros termos, por que da teleologia natural são tomados de empréstimo os conceitos que permitem a transição à teleologia moral? A resposta passa pela consideração do propósito kantiano de “naturalizar a moral”, ou seja, de torná-la um dado universal que cada homem possui dentro de si. Assim, tal como há na natureza um sistema de fins habitado por seres organizados, um reino de fins natural, também o homem faz parte, no âmbito moral, de um reino universal de fins. Cito mais uma vez o próprio Kant:

“Um reino dos fins só é portanto possível por analogia com um reino da natureza; aquele, porém, só segundo máximas, quer dizer, regras que se impõe a si mesmo, e este só segundo leis de causas eficientes externamente impostas (...). Um tal reino dos fins realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, se elas fossem universalmente seguidas. Mas, ainda que o ser racional não possa contar com que, mesmo que ele siga pontualmente esta máxima, todos os outros se lhe conservem fiéis, nem com que o reino da natureza com a sua ordenação de finalidade venha a concordar com ele (...), a despeito de tudo aquela lei que diz ‘Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível’ conserva a sua força plena porque ordena categoricamente”.<sup>54</sup>

Em Kant, na feliz síntese de Deleuze, “a finalidade torna possível a passagem da natureza à liberdade ou prepara a realização da liberdade na natureza”.<sup>55</sup>

Dessa forma, por intermédio da tese de uma finalidade natural e da

<sup>53</sup> *Apud* SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A Formação do Pensamento Biológico de Kant, ob. cit., pp. 65-66.

<sup>54</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 237.

<sup>55</sup> A Filosofia Crítica de Kant. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 72.

transposição de argumentos da biologia ao campo da moral, Kant pretende superar aquilo que em sua visão seria um “mecanicismo ético” que vai marcar determinada linhagem filosófica do Século XVII.<sup>56</sup> Kant não retira absolutamente o mecanicismo da natureza, mas, em sua visão, a causalidade mecanicista é insuficiente para explicar a vida dos seres orgânicos, e é justamente nessa insuficiência que ingressa o conceito de finalidade.<sup>57</sup>

### 1.1.3 O Homem como o Escopo da Natureza

O homem é um ser da natureza e com ela possui uma conexão. No entanto, enquanto único ser da terra que possui entendimento e o único capaz de colocar a si mesmo fins, o homem é, em Kant, o senhor da natureza e o seu *fim último* ou *terminal*.<sup>58</sup>

Em Kant, um fim terminal é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade.<sup>59</sup> Ele é incondicionado, não depende de nenhuma outra condição, a não ser de sua ideia.<sup>60</sup> Regido por uma causalidade teleológica<sup>61</sup> e dotado de uma faculdade suprassensível, a existência do homem possui *nele próprio* a mais alta finalidade:

“Mas sobre o homem (assim como qualquer ser racional no mundo) enquanto ser moral não é possível continuar a perguntar: para que (*quem in finem*) existe ele? A sua existência possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual – tanto quanto lhe for possível – pode submeter toda a natureza, perante o qual ao

<sup>56</sup> Spinoza, por exemplo, a quem Kant cita várias vezes na Crítica da Faculdade do Juízo, atribuindo-lhe a pecha de fatalismo (p. 259), idealismo (p. 260-262), panteísmo (p. 295) e ateísmo (p. 331). Retomaremos mais à frente a questão da recepção de Spinoza por Kant.

<sup>57</sup> BECKERT, Cristina. Kant e Jonas. Do Dualismo Antropológico ao Monismo Antropomórfico. In Kant: Posteridade e Actualidade. Leonel Ribeiro dos Santos (coordenação). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004, p. 736.

<sup>58</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., pp. 306-307. “Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano, porque ele é seu próprio fim último. – Conhecer, pois, o ser humano segundo sua espécie, como ser dotado de razão, merece particularmente ser chamado de conhecimento do mundo, ainda que só constitua uma parte das criaturas terrenas” (Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 21).

<sup>59</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 310.

<sup>60</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 311.

<sup>61</sup> Kant utiliza também a expressão “causalidade livre” para sustentar que os comportamentos “bons” e “maus” repousam em nós (Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., pp. 327-328, nota 19).

menos ele não pode considerar-se submetido a nenhuma influência da natureza. Ora, se as coisas do mundo, como seres dependentes segundo sua existência, necessitam de uma causa suprema, atuando segundo fins, então o homem é o fim terminal da criação, pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundada; e só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada”.<sup>62</sup>

O homem, como fim terminal, é o guardião da teleologia.<sup>63</sup> É o *sujeito moral* que pode fazer da felicidade o seu fim *subjetivo* último, mas jamais tomá-la como um fim objetivo supremo da criação.<sup>64</sup> Sem o homem, a criação seria “um simples deserto, inútil e sem um fim terminal”.<sup>65</sup> Sem prejuízo, somente como ser moral o homem pode ser um fim terminal da criação e dessa moralidade se segue considerar o mundo “como um todo coerente segundo fins e como sistema de causas finais”,<sup>66</sup> sendo o homem moral o elemento que confere *coerência* à criação.

Muito embora o propósito seja o de conceder o menos possível à religião, em Kant a teleologia acaba por fundar uma *teologia* (e não contrário), pois, por possuir um *sentimento moral*, o homem tende a admitir a existência de um legislador moral fora do mundo:

“Imagine-se um homem nos momentos em que o seu ânimo está predisposto ao sentimento moral! Rodeado por uma bela natureza, quando se encontrar a gozar tranquila e serenamente da sua existência, sentirá em si a necessidade de *agradecer* a alguém. Ou se de uma outra vez e numa igual disposição de ânimo ele se vir pressionado por obrigações, as quais só através do sacrifício voluntário ele poderá e quererá cumprir, vai sentir nesse caso em si uma necessidade de, ao mesmo tempo, ter executado um mandamento e *obedecido* a um ser superior. Ou no caso de ele ter atuado um tanto irrefletidamente, contra a sua obrigação, pelo que não se tornou todavia completamente responsável perante os outros homens, mesmo assim a rigorosa *autocensura* será ouvida nele, como se fosse a voz de um juiz a quem tivesse que prestar contas sobre o que fez. Numa palavra: necessita de uma *inteligência moral*, para que o fim, em função do qual ele existe, tenha um ser que, em conformidade com esse fim, seja a sua causa e mundo”.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 312.

<sup>63</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 292.

<sup>64</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 312, nota.

<sup>65</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 320.

<sup>66</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 321.

<sup>67</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., pp. 323-324. Nas obras póstumas, compilação de textos e fragmentos escritos por Kant entre 1796 e 1803, vai aparecer claramente a ideia do homem moral

Através da representação de Deus como autor do mundo moral, da representação de um “legislador moral fora do mundo”, nosso sentimento moral ganha mais *força*,<sup>68</sup> mais *amplitude* e um *novo objeto* e gera em nós um sentimento que nos impele “em direção a um fim supremo universal”.<sup>69</sup> Se o temor foi capaz de produzir deuses e demônios, a razão e seus princípios morais, diz-nos Kant, é capaz de criar o conceito de Deus.<sup>70</sup>

O percurso kantiano torna-se então agora mais claro: Do biologismo à teleologia natural e desta à teleologia moral que funda uma teologia. E daí, em decorrência, à *dignidade* como qualidade do homem que cumpre a lei moral (e, em contrapartida, à indignidade daquele que, persuadido por argumentos especulativos ou convencido da inexistência de Deus, concluisse pela invalidade e incoercibilidade da lei moral).<sup>71</sup>

#### 1.1.4 O Homem Duplicado

O homem-finalidade-da-natureza é um homem duplicado pois pertence, a um só tempo, ao mundo sensível da natureza e ao mundo suprassensível da razão. Enquanto pertencente ao primeiro, suas ações são regidas pela heteronomia. Já no

---

como o ser que conecta Deus e o mundo (*Opus Postumum*. Tradução de Eckart Förster & Michael Rosen. New York: 1993, p. 239).

<sup>68</sup> Kant retoma este aspecto ao afirmar que de acordo com a religião moral (a cristã), diferentemente da religião que procura apenas os favores (de simples culto), cada um deve fazer de tudo o que as suas forças permitirem para tornar-se um homem melhor. Somente após todo esse esforço pode o homem esperar que o que não está em seu poder “seja completado por uma colaboração mais alta” (“A Religião dentro dos Limites da Simples Razão”. Tradução de Tania Maria Bernkopf. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 389).

<sup>69</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 324-325.

<sup>70</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 325.

<sup>71</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., pp. 330-331. A conexão entre “dignidade do homem” e “cumprimento da lei moral” é apresentada de forma clara na Crítica da Razão Prática, inclusive através de uma linguagem que Kant toma de empréstimo da teologia: “A lei moral é *santa* (inviolável). O homem é deveras bastante *ímpio*, mas a humanidade em sua pessoa tem que ser *santa*. Em toda a *criação* tudo o que se queira e sobre o que se exerça algum poder também pode ser usado simplesmente como meio; somente o homem, e com ele cada criatura racional, é um fim em si mesmo. Ou seja, ele é o sujeito da lei moral, que é *santa* em virtude da autonomia de sua liberdade” (Crítica da Razão Prática, ob. cit., p. 141). Por intermédio do cumprimento desinteressado da lei moral, o homem preserva e honra “em sua pessoa a dignidade da humanidade” (Crítica da Razão Prática, ob. cit., p. 142). Retomaremos esse tema mais à frente, à propósito do conteúdo negativo do conceito de dignidade humana.

mundo inteligível seu atuar é regulado por leis independentes da natureza, não empíricas, fundadas somente na razão. Para Kant,

“(...) que o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso [mundo sensível], na consciência de si mesmo como objeto afetado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer, como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto como pertencente ao mundo inteligível)”<sup>72</sup>.

A duplicidade de pertencimentos do homem guarda relação com o problema da existência de uma *natureza do homem*, ou mais propriamente à pergunta sobre uma disposição natural do homem ao bem ou ao mal, problema que está presente n’A Religião dentro dos Limites da Simples Razão (1793) e que vai ressurgir n’Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático (1798) por intermédio da seguinte formulação:

“III. A Disposição moral – A questão aqui é se o homem é por natureza bom ou por natureza mau, ou por natureza igualmente sensível para um e outro, conforme caia nas mãos de um ou outro educador (...). Nesse último caso a espécie mesma não teria nenhum caráter. – Mas esse caso é contraditório, pois um ser dotado de uma faculdade da razão prática e da consciência da liberdade de seu arbítrio (uma pessoa) se vê nessa consciência, mesmo em meio às mais obscuras representações, sob uma lei do dever e no sentimento (que então se chama sentimento moral) de que ele, e, por meio dele, os outros receberam o que é justo ou injusto. Ora, esse já é o próprio caráter inteligível da humanidade em geral, e nessa medida o homem é, segundo sua disposição inata (por natureza), bom”<sup>73</sup>.

Contudo, há no homem, ao mesmo tempo, uma propensão a desejar ativamente o ilícito, ainda que saiba que é ilícito, isto é, “uma propensão para o mal, que se faz sentir tão inevitavelmente e tão cedo quanto o homem comece a fazer uso de sua liberdade, e por isso pode ser considerada inata”, do que decorre a possibilidade de ser julgado “mau por natureza”, segundo seu caráter sensível.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 252.

<sup>73</sup> Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático, ob. cit., pp. 218-219. Noutro trecho, Kant assevera que o ser humano não é mau por princípios, mas somente porque se afasta dos princípios (Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático, ob. cit., p. 189).

<sup>74</sup> Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático, ob. cit., p. 219. “O eu mau se situa no campo empírico e sensível. Por este motivo, trata-se de uma dimensão do caráter fundada na experiência afetiva, que impõe ao ser humano uma forma de se conduzir subjugada ao princípio da causalidade

Kant opta, assim, por um meio-termo à indagação, forte na tradição da filosofia política (Hobbes e Rousseau, por exemplo), sobre a natureza boa ou má do homem: “Mas é fácil a cada um perguntar se esta disjunção [o homem é bom ou mau] é exata e se alguém não poderia afirmar que o homem, por natureza, não é nenhum destas duas coisas, um outro, porém: ele é ambas, ao mesmo tempo, a saber, em algumas partes bom, em outras mau. A experiência parece comprovar este meio-termo entre os dois extremos”.<sup>75</sup> Entretanto, quando considerado enquanto *espécie* - não mais isoladamente, como indivíduo - Kant considera que o homem tem uma destinação natural ao “progresso contínuo até o melhor”. Daí o resultado final de sua antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano:

“o ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar passivamente aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar ativamente digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele”.<sup>76</sup>

É interessante notar, no texto acima transcrito, a passagem de uma perspectiva individualista, ainda forte na Crítica da Razão Prática, a um plano cultural e coletivo em que o homem realiza a sua finalidade moral,<sup>77</sup> o que se dá por intermédio de uma pedagogia própria.

---

e à ideia de necessidade. Já o eu bom se circunscreve à dimensão inteligível da existência, na qual o tempo não atua” (GUIMARAENS, Francisco de. Direito, Ética e Política em Spinoza. Uma Cartografia da Imanência. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 204).

<sup>75</sup> A Religião dentro dos Limites da Pura Razão, ob. cit., p. 369.

<sup>76</sup> Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático, ob. cit., p. 219. “Pode-se, portanto, dizer que o primeiro traço característico da espécie humana, como ser racional, é a capacidade de se proporcionar um caráter em geral, tanto para a sua pessoa, quanto para a sociedade em que a natureza o coloca: isso, porém, já supõe nele uma disposição natural favorável e uma propensão ao bem, porque o mal é propriamente sem caráter (pois implica contradição consigo mesmo e não consente nenhum princípio permanente em si próprio)” (Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático, ob. cit., p. 223).

<sup>77</sup> Para Dejardin, essa passagem já está presente na Crítica da Faculdade do Juízo, que abre a perspectiva de uma cultura através da qual a liberdade se torna uma obra coletiva, não mais um ato de consciência solitário e infeliz (DEJARDIN, Bertrand. L’Immanence ou le Sublime. Observations sur les Réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la Faculté de Juger. Paris: L’Harmattan, 2001, p. 11).

### 1.1.5 Pedagogia

*Cultivar, civilizar e moralizar*, eis a tríade iluminista do kantismo, que numa de suas derradeiras obras vai aparecer sob a forma de um desenvolvimento contínuo da racionalidade e de uma *pedagogia* que pressupõe o homem como a única criatura que precisa ser educada em razão de seu “estado rude”, e cujas insuficiências do *instinto* devem ser supridas pela razão.<sup>78</sup> O animal já é, por instinto, tudo aquilo que pode ser. No homem, contudo, a disciplina, face negativa da pedagogia,<sup>79</sup> transforma a animalidade em humanidade, pois o homem tem necessidade de sua própria razão, não tem instinto.<sup>80</sup> O destino do homem é a humanidade, mas as suas “inclinações animais” podem desviá-lo desse fim. Nessa perspectiva, o que é próprio do homem é o fato de somente tornar-se homem através da educação.<sup>81</sup> Parece claro que Kant retoma uma velha discussão que põe natureza e cultura, *physis* e *nomos*, em polos opostos, oposição que pressupõe uma separação ausente do pensamento grego antigo e que somente a partir da Século V a.c. surgirá em alguns filósofos (os sofistas, por exemplo).<sup>82</sup>

Através da educação, e só por ela, o homem passa da condição animal à condição humana, num processo que visa à *perfeição* da natureza humana:

“Normalmente os homens não tinham idéia alguma da perfeição que a natureza humana é capaz. Nós mesmos ainda não a temos em toda a sua pureza. É certo igualmente que os indivíduos, ao educarem seus filhos, não poderão jamais fazer que estes cheguem a atingir a sua destinação. Essa finalidade, pois, não pode ser atingida pelo homem singular mas unicamente pela espécie humana”.<sup>83</sup>

Há, no texto de 1803, a retomada da linguagem biológica quando Kant afirma a existência de uma *disposição para o bem* associada a *germes depositados* no homem que devem ser desenvolvidos pela educação. Nesse sentido, o homem é naturalmente disposto para o bem e “a única causa do mal consiste em não

<sup>78</sup> Sobre a Pedagogia. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2a. edição. Piracicaba: Editora Inimep, 1999, pp. 11-13.

<sup>79</sup> Já a instrução é a parte positiva da educação (Sobre a Pedagogia, ob. cit., p. 13).

<sup>80</sup> Sobre a Pedagogia, ob. cit., p. 12.

<sup>81</sup> Sobre a Pedagogia, ob. cit., pp. 12 e 15.

<sup>82</sup> Cf. SAHLINS, Marshall. *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008, pp. 33.

<sup>83</sup> Sobre a Pedagogia, ob. cit., p. 19.

submeter a natureza a normas”.<sup>84</sup>

O processo pedagógico kantiano deve começar o mais cedo possível e é dividido em dois períodos, o primeiro marcado pela sujeição e obediência passiva e o segundo, pela possibilidade do uso da reflexão e da liberdade, desde que submetidas “a certas regras”. O constrangimento é necessário ao uso da liberdade, as leis e as regras são necessárias, por isso um dos maiores desafios da educação é conciliar “a submissão ao constrangimento das leis com o exercício da liberdade”.<sup>85</sup>

Portanto, os objetivos da educação consistem em disciplinar o homem e com isso impedir que a animalidade prejudique o caráter humano; dotá-lo de habilidades, ou seja, torná-lo culto; fazê-lo prudente e civilizado; e moralizá-lo.<sup>86</sup> Aspecto fundamental, a *moralização* consiste em educar o homem à escolha dos bons fins, ou seja, “os fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um”.<sup>87</sup> Dito de outro modo, a educação prepara o homem para o bem e para os imperativos categóricos da moral e lhe dá “um valor que diz respeito à inteira espécie humana”.<sup>88</sup>

### 1.1.6 A Passagem da Biologia à Metafísica dos Costumes

Como visto, a tomada de empréstimo da linguagem da biologia tem um objetivo bastante específico em Kant, que é o de criar uma antropologia do homem moral.<sup>89</sup> Em certa medida, a concepção kantiana se aproxima da visão de Rousseau<sup>90</sup> do homem como um ser dotado da capacidade de aperfeiçoar-se, uma concepção por certo otimista que o distancia de Hobbes, por exemplo. Em sua filosofia, a *perfectibilidade* aparecerá na forma de um destino moral da espécie humana e na capacidade que cada homem tem de dar-se os seus próprios fins

<sup>84</sup> Sobre a Pedagogia, ob. cit., p. 23.

<sup>85</sup> Sobre a Pedagogia, ob. cit., pp. 30 e 32.

<sup>86</sup> Sobre a Pedagogia, ob. cit., pp. 25-26.

<sup>87</sup> Sobre a Pedagogia, ob. cit., p. 26.

<sup>88</sup> Sobre a Pedagogia, ob. cit., p. 35.

<sup>89</sup> É o próprio Kant quem o diz expressamente: “Porque a História da Natureza não é minha ocupação, mas apenas meu divertimento, e a minha principal intenção, que tenho com ela, tem em vista corrigir e ampliar o conhecimento da humanidade também por meio dela.” (*Apud* Leonel Ribeiro dos Santos, in Kant e a Biologia, ob. cit., p. 17).

<sup>90</sup> A quem Kant cita em várias passagens de sua Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático.

(autonomia) em virtude da liberdade racional de cada um. Há, assim, como primeiro traço característico da espécie humana, a “capacidade de se proporcionar um caráter em geral, tanto para a sua pessoa, quanto para a sociedade em que a natureza o coloca”, caráter que supõe no homem uma disposição natural favorável e uma propensão ao bem.<sup>91</sup>

Em Kant, a teleologia vai repousar na premissa de que o homem não está condicionado a esquemas mecânicos e deterministas da *physis* e que o fim último de nossa existência é a destinação moral.<sup>92</sup> Indo muito além, os conceitos kantianos de *ser organizado* e de *fim natural* apontam o homem como causa e efeito de si mesmo, como *causa sui* ou princípio de autoformação que o torna “um indivíduo único e irrepitível, não só um ser organizado, mas que vai se organizando ao longo de um processo temporal que define a própria vida e cuja finalidade é a consecução de si mesmo”.<sup>93</sup> Por isso, no prefácio d’ *A Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, Kant afirmará que “todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano, *porque ele é o seu próprio fim último*”.<sup>94</sup> Em suma, se em certas linhagens filosóficas a ontologia funda a ética (em Spinoza, por exemplo, como teremos a oportunidade ver mais à frente), em Kant, ao contrário, a ontologia é que é fundada pela ética: A dignidade humana, o valor incondicional da humanidade tomada como fim em si mesma – uma postulação ética por excelência – é que funda a ontologia.

É hora, então, de um melhor detalhamento, tanto quanto possível, dos elementos da ética kantiana, a começar pelas relações entre direito e moral.

## 1.2 Direito e Moral em Kant

<sup>91</sup> *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, ob. cit., p. 329.

<sup>92</sup> Veja-se, por exemplo, a argumentação contida no § 42 da *Crítica da Faculdade do Juízo*.

<sup>93</sup> Beckert, Cristina. Kant e Jonas. Do Dualismo Antropológico ao Monismo Antropomórfico. In Kant: Posteridade e Actualidade. Leonel Ribeiro dos Santos (coordenação). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004, p. 737.

<sup>94</sup> *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, ob. cit., p. 21.

Um dos debates mais persistentes da filosofia do direito tem como núcleo temático a relação entre direito e moral, mais especificamente a indagação sobre se tais campos devem, ou não, ser separados. Desse debate também participa a teoria dos direitos humanos, sobretudo em razão de sua forte vinculação histórica ao denominado direito natural.

Como se sabe, o positivismo jurídico, principalmente em sua versão kelseniana, postula, grosso modo, a radical separação entre direito e moral, a existência de uma “teoria pura do direito” (o que o direito *é*; ciência do direito e não política ou ideologia).<sup>95</sup> Tal teoria baseia-se num escalonamento puramente *formal* em que as leis vão buscar o seu fundamento de validade naquelas que lhes sejam hierarquicamente superiores. No ápice da pirâmide hierárquica encontra-se uma *norma fundamental* pressuposta que postula o respeito à Constituição (*grundnorm*), algo que se assemelharia a um Poder Constituinte.<sup>96</sup> Em tal perspectiva, pouco importa o conteúdo da regra jurídica ou mesmo a legitimidade da norma fundamental, sendo, por isso, destituída de importância a discussão a respeito da justiça das leis, justiça que já é previamente admitida. Assim, um comportamento injusto é aquele que transgride a lei positiva elaborada pelo legislador, comportamento ao qual a lei atribui uma *sanção*. Justiça, por outro lado, é a adequação perfeita entre comportamento e lei, nada além disso.<sup>97</sup> Não há, por conseguinte, um conceito de justiça *a priori* que sirva de orientador mas apenas a positivação do que é, ou não, justo.

---

<sup>95</sup> A teoria pura do direito formulada por Kelsen apresenta “... o direito como ele é, sem legitimá-lo como justo ou desqualificá-lo como injusto; ela indaga do real e do possível, e não do direito justo. Nesse sentido, é uma Teoria do Direito justo e também uma Teoria do Direito radical-realista” (KELSEN, Hans. KELSEN, Hans. Teoria Pura do Direito. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 3ª. edição. São Paulo: Editora Revista do Tribunais, 2003, p. 62).

<sup>96</sup> “A norma fundamental determina tão-só o fundamento de validade, não o conteúdo de validade do direito positivo. Este fundamento de validade é completamente independente do conteúdo de validade. A norma fundamental abandona a determinação do conteúdo do direito positivo ao processo, determinado pela constituição, da criação positiva do direito. (...) A questão de saber se o conteúdo jurídico definido através do processo de direito positivo é justo ou injusto nada importa para a sua validade. A norma fundamental de uma ordem jurídica positiva não é de forma alguma uma norma de justiça” (KELSEN, Hans. A Justiça e o Direito Natural. Tradução de João Baptista Machado. Coimbra: Almedina, 2009, p. 152). Mas Kelsen admite que a norma fundamental não é uma norma de direito positivo, tratando-se, antes, da “condição lógico-transcendental da sua validade” (KELSEN, Hans. A Justiça e o Direito Natural, pp. 151-153), o que está em clara contradição com a afirmação de que a teoria pura do direito seria uma teoria “radical-realista” (v. nota acima).

<sup>97</sup> “E assim como – apenas por mera hipótese – é impossível determinar a essência da ideia ou da coisa-em-si, também no conhecimento científico, isto é, racional, dirigido à experiência, é impossível responder, por essa mesma via, à pergunta ‘em que consiste a justiça (...) Justiça é um ideal irracional’”(KELSEN, Hans. KELSEN, Hans. Teoria Pura do Direito, ob. cit., pp. 60-62).

Há semelhanças entre o positivismo jurídico de Kelsen e a teoria do direito de Kant. Para ambos, por exemplo, a sanção e a coação possuem importância fundamental, sendo também compartilhada uma certa concepção formal do direito. Para Kant, contudo, a moral engloba tanto a ética como o direito, sendo a “metafísica dos costumes” kantiana composta por uma doutrina do direito e por uma doutrina da virtude. O termo “costumes” deve ser entendido, em Kant, em oposição à lógica e à física, ou seja, no sentido tradicional da filosofia moral.<sup>98</sup> Já “metafísica” é expressão que em Kant significa conhecimento não-empírico, racional, um saber não-físico.<sup>99</sup> Uma “metafísica dos costumes” é, então, um conjunto de conhecimentos sintéticos *a priori*<sup>100</sup> sobre *o que devemos fazer*, não tendo, assim, qualquer caráter transcendente. De comum entre as doutrinas do direito e da virtude tem-se que ambas resultam da *razão*, do abandono da experiência empírica, regida pela necessidade, como seu fundamento.

Há no kantismo um *conceito moral do direito*, isto é, a busca de um critério de determinação entre o que é justo e injusto, “... de modo que não apenas o direito positivo, mas também o princípio jusnaturalista encontram-se sob o domínio da moral”.<sup>101</sup> A moral exerce, então, um papel crítico e normativo sobre o direito, embora com ele não se confunda propriamente.<sup>102</sup> Se a moral é o gênero do qual direito e ética são espécies, disso se segue que as normas jurídicas devem ser “leis morais”, da mesma forma que as normas éticas. Ou seja, tanto as normas

---

<sup>98</sup> Cf. BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait e revisão de Estevão Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984, pp. 50-51.

<sup>99</sup> *Idem*.

<sup>100</sup> Os juízos sintéticos são *informativos* e neles o predicado não está contido no sujeito. Por exemplo, dizer que “As folhas são verdes” é um juízo sintético, que difere, por exemplo, de dizer que “Tudo o que é verde tem cor”, um juízo analítico que nada informa, ou seja, um juízo no qual o predicado já está implicitamente contido no sujeito (os exemplos são de Pedro Galvão e estão contidos em sua primorosa introdução à edição portuguesa da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*). Já juízos *a priori* são aqueles que independem de qualquer experiência, no que diferem dos juízos *a posteriori*, que dependem da experiência como condição de demonstração de sua verdade. Kant defende a existência de um conhecimento sintético *a priori*, um tipo de conhecimento de uma *universalidade* rigorosa e que vai fundamentar toda a sua filosofia moral.

<sup>101</sup> HECK, José N. *Direito e Moral: Duas lições sobre Kant*. Goiânia: Ed. da UCG e Ed. da UFG, 2000, p. 24.

<sup>102</sup> HECK, José N. *Direito e Moral: Duas lições sobre Kant*, ob. cit., pp. 24-25.

jurídicas quanto as normas morais devem ser fundadas *a priori* e são necessárias.<sup>103</sup>

Especificamente sobre as diferenças entre direito e moral em Kant,<sup>104</sup> chamam a atenção as seguintes:<sup>105</sup> 1) na moralidade a ação é cumprida *por dever*, sem qualquer consideração finalística; na legalidade, a ação é cumprida *em conformidade ao dever*, ou seja, por algum *interesse* que não o puro *respeito* ao dever;<sup>106</sup> 2) os deveres impostos pela lei são externos, a adesão do sujeito vale *independentemente* de sua intenção;<sup>107</sup> já os deveres morais são internos, demandam adesão *por respeito* ao dever em si; 3) o âmbito da moralidade diz respeito à liberdade interna; o do direito, à liberdade externa, ou seja, à liberdade como relação prática de uma pessoa com outra;<sup>108</sup> 4) a ação moral provém de uma vontade autônoma (*autonomia*) enquanto a lei deriva de uma vontade externa que acena com a possibilidade de coação (*heteronomia*); 5) a moral conhece somente imperativos categóricos enquanto o direito se constrói por intermédio de imperativos hipotéticos.

Contudo, não é unanimemente aceita a distinção entre moral e direito a partir do par *interno* (moral) e *externo* (direito). Leonardo Mess, após ressaltar que a partilha do imperativo moral categórico inclui o homem num “reino dos fins da razão”, esclarece, com acerto, que “toda imposição de regulamentação entre ‘reino dos fins da liberdade’ já está sintonizada com o próprio empenho espontâneo da razão, de forma que o direito não é uma esfera ‘externa’ e não

<sup>103</sup> KERVÉGAN, , Jean-François. La raison juridique kantienne: morale, droit, étique, ob. cit., p. 244.

<sup>104</sup> Doravante nos referimos a “moral e direito em Kant” deixando de lado a distinção acima explícita (a moral abrange a ética e o direito). Ou seja, falaremos de “moral” no sentido kantiano de “ética”.

<sup>105</sup> Servimo-nos das distinções sublinhadas por BOBBIO, Norberto. Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant, ob. cit., pp. 53-66; por KERVÉGAN, Jean-François. La raison juridique kantienne: morale, droit, étique, ob. cit., p. 245; e pelo próprio Kant em sua “A Metafísica dos Costumes”. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003, pp. 76 e ss.

<sup>106</sup> “... a mesma ação é moral se foi cumprida unicamente por respeito ao dever, é meramente legal se foi cumprida por inclinação ou por cálculo” (BOBBIO, Norberto. Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant, ob. cit., p. 54). Para Kant, o respeito ao dever moral é o único sentimento “não patológico” pois nasce da razão (Crítica da Razão Prática, pp. 129 e ss.)

<sup>107</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 76.

<sup>108</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 76. Para Bobbio, “... no conceito de moralidade entendida como liberdade interna é evidente a referência a uma relação de mim comigo mesmo; no conceito de direito entendido como liberdade externa é igualmente evidente a referência a uma relação minha com os outros” (BOBBIO, Norberto. Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant, ob. cit., p. 59).

sintonizada com a própria natureza da liberdade”.<sup>109</sup> Isso significa que “toda ‘esfera externa’ do direito já está internada no primado da vontade autônoma do ‘reino dos fins’”.<sup>110</sup> E, justamente por tal motivo, Kant dirá que “a legislação ética (...) é aquela que não pode ser externa” e que “a legislação jurídica é aquela que pode ser *também* externa”.<sup>111</sup>

Sobre o par “moral-imperativos categóricos” e “direito-imperativos hipotéticos” Bobbio sustenta, após transcrever um trecho da Fundamentação da Metafísica dos Costumes, que:

“É claro, neste trecho, que da heteronomia da vontade deriva o âmbito do hipotético, assim como da autonomia deriva a esfera do categórico. Se uma vontade é determinada por um objeto externo, e portanto é heterônoma, é sinal que o imperativo não prescreveu uma ação boa por si mesma, mas uma ação cujo cumprimento depende da vontade de alcançar o objetivo externo do próprio desejo. Se a vontade é autônoma, isso é sinal de que o imperativo é categórico, ou seja prescreveu uma ação boa por si mesma. Rigorosamente, deveríamos então admitir sem necessidade de uma prova ulterior que, uma vez atribuída a qualificação de heterônoma à vontade jurídica, seja possível atribuir a qualificação de hipotético ao imperativo jurídico”.<sup>112</sup>

Trataremos, mais à frente, mesmo que de forma sucinta, da distinção entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos e também do conteúdo de um *imperativo categórico jurídico*, cuja existência, já é possível adiantar, parece-nos inegável, a despeito da opinião de Bobbio.

O conjunto suscetível de uma legislação exterior chama-se teoria do direito ou simplesmente direito.<sup>113</sup> Já a legislação existente num determinado tempo e lugar denomina-se direito positivo. A existência de um direito natural é expressamente admitida por Kant e o seu papel é o de informar “(...) os princípios imutáveis de toda legislação positiva”.<sup>114</sup> Cuida-se, contudo, de um estágio provisório que tende a transformar-se em direito civil em razão da necessidade

<sup>109</sup> MESS, Leonardo. Da Desmobilização da Não-Guerra e da Estruturação da ‘Paz Perpétua’ no Projeto Filosófico de Kant. In: Revista Tempo Brasileiro no. 159. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2004, p. 33.

<sup>110</sup> MESS, Leonardo. Da Desmobilização da Não-Guerra e da Estruturação da ‘Paz Perpétua’ no Projeto Filosófico de Kant, ob. cit., p. 35. Em sentido semelhante, KERVÉGAN, Jean-François. La raison juridique kantienne: morale, droit, étique, ob. cit., p. 245.

<sup>111</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 73.

<sup>112</sup> BOBBIO, Norberto. Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant, ob. cit., p. 66.

<sup>113</sup> Kant. Doutrina do Direito. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993, p. 44.

<sup>114</sup> *Idem*.

racional de garantias (coativas) de aplicação da lei pelo Estado. A racionalidade pura e o esvaziamento do valor da experiência são dados importantes a distinguir a concepção de direito natural em Kant das concepções que lhe antecederam, enraizadas, fundamentalmente, em elementos empíricos.<sup>115</sup> O direito civil (positivo) seria, desse modo, um direito natural racional garantido pela possibilidade de coação.<sup>116</sup>

Para Kant, a lei universal do direito é a seguinte: “*age exteriormente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa se conciliar com a liberdade de todos, segundo uma lei universal*”.<sup>117</sup> Sob tal perspectiva, uma ação será justa “... se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”.<sup>118</sup> Ou seja, os limites conciliatórios dados pelo direito, em resguardo da liberdade intersubjetiva e, portanto, recíproca, são ditados pela razão pura (não-empírica) tornada regra universal. Trata-se, então, de uma definição metafísica do direito em que a *liberdade*, fruto da razão, adquire papel central, a indicar o forte conteúdo liberal do pensamento de Kant.<sup>119</sup>

Muito embora Kant admita a existência de um direito natural composto por princípios inalienáveis, orientadores do legislador e do próprio Estado republicano, não há em sua doutrina qualquer espaço para a resistência à lei. Isso significa que mesmo que injusta a lei deve ser obedecida, o que é uma condição indispensável à existência e manutenção do Estado de Direito e do pacto social (contrato originário) que o antecede. O único modo de resistência admitido se dá por intermédio do uso público da razão crítica, ou seja, da possibilidade de

<sup>115</sup> Cf. BLOCH, Ernst. *Natural Law and Human Dignity*. Translated by Dennis J. Schmidt. London: MIT Press paperback edition, 1987, pp. 67-68. Em sentido assemelhado, Colas Duflo sustenta que a denominação tradicional “direito natural” pode ser em Kant substituída por “direito racional”, um direito que resulta da natureza dos homens (DUFLO, Colas. *Kant: La Raison du Droit*. Paris: Éditions Michalon, 1999, p. 40).

<sup>116</sup> Cf. BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*, ob. cit., p. 120.

<sup>117</sup> *Doutrina do Direito*, ob. cit., p. 46. “É justa toda a ação que por si, ou por sua máxima, não constitui um obstáculo à conformidade da liberdade do arbítrio de todos com a liberdade de cada um segundo leis universais” (*Doutrina do Direito*, ob. cit., p. 46).

<sup>118</sup> *A Metafísica dos Costumes*, ob. cit., pp. 76-77.

<sup>119</sup> “(...) se pensarmos no fato que a teoria da justiça como liberdade é aquela da qual nasce a inspiração para a teoria do estado liberal, devemos concluir que a teoria do direito de Kant deve ser considerada como um dos fundamentos teóricos do estado liberal (...)” (BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*, ob. cit., pp. 73-74).

questionamento argumentativo, público e racional do critério de justiça das leis com vistas à sua reforma pelo legislador. Por exemplo,

“O cidadão não pode se recusar a efetuar o pagamento dos impostos que sobre ele recaem; até mesmo a desaprovação impertinente dessas obrigações, se devem ser pagas por ele, pode ser castigada como um escândalo (que poderia causar uma desobediência geral). Exatamente, apesar disso, não age contrariamente ao dever de um cidadão se, como homem instruído, expõe publicamente suas idéias contra a inconveniência ou a injustiça dessas imposições”.<sup>120</sup>

Um outro elemento importante do conceito de direito em Kant é a possibilidade de *coerção*, inclusive física, cuja existência serve como critério distintivo entre o direito, de um lado, e a moral, de outro. Na medida em que a liberdade do sujeito está condicionada pela liberdade de seu semelhante, o uso da força se mostra legítimo como forma de restaurar a liberdade violada por outrem. Para Kant:

“A resistência é um obstáculo posto à liberdade. Logo, se algum uso da própria liberdade constitui um obstáculo à liberdade, segundo leis gerais (isto é, injusto), nesse caso a resistência que se lhe opõe, como se fosse destinada a fazer ceder o obstáculo à liberdade, está conforme à liberdade segundo leis gerais, isto é, que é justa: por conseguinte o direito é inseparável, segundo o princípio de contradição, da faculdade de obrigar ao que se opõe a seu livre exercício”.<sup>121</sup>

Como anotado por Höffe, dois são os requisitos de legitimidade da coerção em Kant: Primeiro, que a coerção seja *defensiva*, ou seja, uma reação a uma ofensa ao espaço legítimo de liberdade, causada por outrem; em segundo lugar, que seja uma reação a uma agressão *injusta*.<sup>122</sup> Se o direito é marcado pela exterioridade, ou seja, se para o direito pouco importam os motivos da ação (não é necessário qualquer respeito ao dever, como na moralidade), é necessário que um

<sup>120</sup> KANT. Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento”. Textos Seletos. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 66. A mesma tese está presente no texto “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática, de 1793 (In: A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 91 e ss.).

<sup>121</sup> KANT. Doutrina do Direito, ob. cit., p. 47.

<sup>122</sup> HÖFFE, Otfried. O Imperativo Categórico do Direito: Uma Interpretação da “Introdução à Doutrina do Direito”. In: Studia Kantiana 1 (1):1998, pp. 226-227.

outro elemento externo (coação) venha em seu reforço. E é natural que assim seja, na medida em que o direito é a coexistência entre sujeitos responsáveis. Mais do que isso, responsáveis e imputáveis porque racionais.

Enfim, embora haja distinções entre direito e moral em Kant, sua doutrina das virtudes articula esses dois campos sob o signo comum da razão e tendo a liberdade como finalidade precípua.

### 1.2.1

#### O Imperativo Categórico e a Centralidade da Dignidade Humana

Um dos conceitos centrais da filosofia kantiana é o de *imperativo categórico*, referência fundamental em vários momentos de sua obra, sobretudo no que diz respeito à sua *filosofia moral*. Serviremo-nos, aqui, da formulação do conceito contida na Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1785).

É consensual a ideia de que as formulações de Kant no campo da ética têm nítida pretensão prescritiva, formuladas que são a partir do *dever*. Na visão de Kant, a liberdade humana, fruto da racionalidade, somente é exercida em sua plenitude no campo da razão prática, o que se dá a partir da formulação de conceitos genéricos (*a priori*) e universais esvaziados de qualquer conteúdo empírico.<sup>123</sup> Ou seja, muito embora mergulhado no oceano dos condicionamentos dados pela natureza, o agir moral do homem deve pautar-se apenas pela razão (e não pela experiência), único caminho possível à formulação de juízos éticos duradouros.

Logo no prefácio da Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Kant defende a importância de uma “pura filosofia moral” escoimada de tudo o que seja empírico. A necessidade de pureza decorreria da constatação de que qualquer lei moral só pode adquirir *validade*, isto é, figurar como fundamento de uma obrigação, se decorrer de uma necessidade absoluta. Assim, “... o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos

---

<sup>123</sup> Para Kant “a razão prática tem como fundamento a mesma faculdade de conhecer que a razão especulativa, na medida em que ambas são razão pura” (Crítica da Razão Prática, ob. cit., p. 144).

conceitos da razão pura”.<sup>124</sup> Do contrário, os costumes ficariam sujeitos a toda sorte de “perversão” por falta de um “fio condutor” e de uma “norma suprema do seu exato julgamento”.

A ação moral em Kant deriva do puro querer (vontade) e não das inclinações ou das finalidades buscadas pelo sujeito. Seu valor não reside no efeito que dela se espera, o que, dada a multiplicidade de efeitos desejados pelos homens, colocaria a moral num terreno extremamente cambiável. Por conseguinte, “... nada senão a representação da lei em si mesma, que em verdade só no ser racional se realiza, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da ação”.<sup>125</sup>

Despojada a vontade das inclinações naturais e dos desejos, abre-se caminho à formulação de uma lei moral apriorística, fruto da pura racionalidade, habilitando o sujeito a proceder “... sempre de maneira que [eu] possa querer também que a [minha] máxima se torne uma lei universal”.<sup>126</sup> A formulação dos juízos morais torna-se possível a partir da indagação que o homem faz a si mesmo sobre a aptidão de que a sua máxima se converta em lei universal. Somente a resposta positiva permite o reconhecimento de uma verdadeira regra moral e o processo é acessível mesmo aos homens menos experimentados:

“Não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que hei de fazer para que o meu querer seja moralmente bom. Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de prevenção em face dos acontecimentos que nele se venham a dar, basta que eu pergunte a mim mesmo: - Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então debes rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal”.<sup>127</sup>

Fixados brevemente tais contornos, já é possível indicar a fórmula cunhada por Kant para o seu imperativo categórico moral: “*Age apenas segundo*

<sup>124</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 198.

<sup>125</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 209.

<sup>126</sup> *Idem.*

<sup>127</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 211.

*uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*".<sup>128</sup> No imperativo categórico a ação é objetivamente necessária por si mesma, diferentemente dos imperativos hipotéticos, que representam "a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira)".<sup>129</sup> No imperativo categórico há, em breve, *ordem e incondicionalidade*.

De forma bastante simples, pode-se dizer que em Kant só há lugar para uma moral universal, não para morais particulares ou históricas (essa é, aliás, uma característica da moral, que não admite concurso). E a construção da universalidade da norma moral somente se torna possível pelo abandono da experiência (inclinações, desejos, paixões etc) e pela adoção da razão pura em seu lugar. Para Höffe, os imperativos categóricos servem-se apenas da razão, e não de qualquer coação interna ou externa, para adquirirem validade.<sup>130</sup> Trata-se, como parece claro, de uma moral *procedimental*, de cunho formal, o que significa que Kant não se importa em estabelecer o conteúdo das leis morais.

A *dignidade humana* também ganha destaque na filosofia moral de Kant e por seu intermédio a racionalidade é posta como um fim em si mesmo,<sup>131</sup> o que aparece numa das mais célebres variações do imperativo categórico, a "fórmula da humanidade": "*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*".<sup>132</sup> Aqui o que se pretende ressaltar é a conaturalidade entre a idéia de humanidade e a busca da razão, a natural disposição do homem em abandonar as suas inclinações subjetivas em busca da razão e da construção de preceitos universais. Cito Kant:

"As próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar

<sup>128</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 223. O próprio Kant fornece algumas variações do imperativo: "*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua verdade, em lei universal da natureza*" ou "*Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza*" (Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., pp. 224 e 236).

<sup>129</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 219.

<sup>130</sup> HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 199.

<sup>131</sup> HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant, ob. cit., p. 202.

<sup>132</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 229.

totalmente delas. (...) Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio.”<sup>133</sup>

Ou seja, a racionalidade que lhe é ínsita confere ao homem uma dignidade que só admite a sua consideração como *fim* em si, jamais como meio. Tal dignidade afasta a possibilidade de subordinação do homem à vontade de outrem (autonomia da vontade) e, portanto, às influências do arbítrio. Legisladora universal, a vontade livre permite ao homem fazer parte do que Kant vai chamar de “reino dos fins”:<sup>134</sup> Unidos pela razão, os homens seriam legisladores universais de si mesmos e esse liame de racionalidade é que permite se reconheça a existência, propriamente, de uma humanidade portadora de dignidade,<sup>135</sup> cujo valor fundamental é o da liberdade (liberdade pelo uso incondicional da razão pura). Há, assim, uma certa circularidade entre os conceitos de dignidade humana, liberdade e moralidade, pois a “consideração do homem como fim em si mesmo, como dotado de dignidade, somente tem sentido se ele é concebido como capaz de autêntica moralidade, e portanto como livre em sua vontade; um ser tem dignidade, é fim em si, se pode sujeitar-se à lei moral, e de outro lado a lei moral somente tem sentido se se refere a seres dotados de dignidade própria”.<sup>136</sup>

A ideia de dignidade humana ganha uma envergadura tal que o próprio homem estaria a ela ligada de forma *irrenunciável*, o que abre uma dupla dimensão ao conceito: De um lado, uma dignidade que se projeta externamente e, de outro, uma dignidade que se apresenta como uma “obrigação para consigo mesmo”. Daí que:

<sup>133</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 229.

<sup>134</sup> “Mas um ser racional pertence ao reino dos fins como seu membro quando é nele em verdade legislador universal, estando porém também submetido a estas leis. Pertence-lhe como chefe quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro” (Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 233).

<sup>135</sup> “A nossa própria vontade, na medida em que agisse só sob a condição de uma legislação universal possível pelas suas máximas, esta vontade que nos é possível na idéia, é o objeto próprio do respeito, e a dignidade da humanidade consiste precisamente nesta capacidade de ser legislador universal, se bem que com a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa mesma legislação” (Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 238).

<sup>136</sup> CATTANEO, Mario. Dignità Umana e Pena nella Filosofia di Kant. Milão: Giuffrè Editores, 1981, p. 21.

“(…) um ser humano considerado como uma pessoa, isto é, como o sujeito de uma razão moralmente prática, é guindado acima de qualquer preço, pois como pessoa (*homo noumenon*) não é para ser valorado meramente como um meio para o fim de outros *ou mesmo para seus próprios fins*, mas como um fim em si mesmo, isto é, ele possui uma dignidade (um valor interno absoluto) através do qual cobre respeito por si mesmo de todos os seres racionais do mundo. (...) *A humanidade em sua pessoa é o objeto do respeito de sua parte exigível de todo ser humano, mas que ele, por sua vez, também não pode perder*”.<sup>137</sup>

Enfim, Kant faz repousar no tríptico racionalidade - liberdade - dignidade humana todo o fundamento de sua filosofia moral universalista, ou seja, da ética e do direito.

### 1.2.2

#### **A Paz Perpétua Kantiana. A Política como Serva da Moral e do Direito**

A antropologia, o imperativo categórico e o conceito de dignidade humana compõem a primeira aproximação ao que denominamos “DNA kantiano” dos direitos humanos. É necessário, contudo, avançar um pouco mais em direção ao conceito de paz perpétua, que surge nas obras de maturidade de Kant como resposta às suas reflexões a respeito da política e de suas relações com a moral e o direito. Contemporaneamente, é consensual a idéia de que a proteção eficaz dos direitos humanos exige a criação e o fomento de redes internacionais, tanto no âmbito da sociedade civil como no âmbito dos Estados. Por seu intermédio busca-se a sedimentação da teoria em todos os cantos da terra, a formação de uma opinião pública internacional e a criação de compromissos estatais de respeito aos direitos do homem. Daí a pertinência das propostas kantianas de *paz perpétua* e o seu conceito de *cosmopolitismo*.

No âmbito daquilo que chama de direito público, Kant, dentre outras questões, vai pensar o problema da relação entre Estados, relação que, tal como se verifica entre os indivíduos, deve superar o estado de natureza e alcançar um estado jurídico, requisito necessário à obtenção de segurança e de paz. Sua doutrina a esse respeito, exposta no opúsculo *A Paz Perpétua* (1795/96), representa uma das primeiras e mais consistentes reflexões sobre a necessidade de

<sup>137</sup> *A Metafísica dos Costumes*, ob. cit., p. 277. Retomaremos este aspecto mais à frente, de modo a destacar o conteúdo negativo do conceito de dignidade humana em Kant.

uma sociedade internacional e de uma “federação de Estados”, pressupostos essenciais à defesa dos direitos humanos. A proposta de paz universal kantiana pretende ser, assim, um verdadeiro “imperativo categórico da paz”.<sup>138</sup>

O texto de A Paz Perpétua é estruturado, tal como um tratado de paz, em seis artigos preliminares, três artigos definitivos e um artigo secreto. Tem como pano de fundo histórico a celebração do Tratado da Basiléia entre a Prússia e a França (abril de 1795) e os altos gastos levados a cabo por Friedrich II na manutenção dos exércitos prussianos. Também os acontecimentos em torno da Revolução Francesa, que Kant acompanhou com especial interesse, embora tenha refutado os atos de violência então praticados, como por exemplo a morte do Rei, que qualificaria como “*crimen immortale, inextinguibile*”. Cuida-se, a partir dos cânones da racionalidade e da liberdade, de um projeto filosófico que se propõe a contribuir à construção de uma aliança de paz como condição *a priori*, uma proposta bastante otimista e relacionada à fé de Kant nos progressos da humanidade e da razão, materializada, a seu ver, por intermédio dos auspiciosos avanços produzidos pela Revolução Francesa.

Os seis artigos preliminares são os seguintes:<sup>139</sup>

- 1) *Não se deve considerar como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura;*
- 2) *Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra e doação;*
- 3) *Os exércitos permanentes (miles perpetus) devem, com o tempo, desaparecer totalmente;*
- 4) *Não se devem emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política externa;*
- 5) *Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado;*

<sup>138</sup> A expressão é tomada de empréstimo de GOAYARD-FABRE, Simone. Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 454.

<sup>139</sup> A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008, pp. 130-134.

6) *Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o emprego pelo outro Estado de assassinos (percussores), envenenadores (venefici), a rotura da capitulação, a instigação à traição (perduellio) etc.*

Os artigos preliminares estabelecem condições negativas para o estabelecimento da paz e neles a idéia central reside na dignidade humana e na negação de que os Estados, tais como os homens, possam ser considerados como meras coisas. Nessa linha, Kant dirá, a propósito do segundo artigo, que “um Estado não é patrimônio (...). É uma sociedade de homens sobre a qual ninguém a não ser ele próprio tem que mandar e dispor. Enxertá-lo noutro Estado (...) significa eliminar a sua existência como pessoa moral e fazer desta última uma coisa ...”<sup>140</sup>

Já os artigos definitivos dispõem que:<sup>141</sup>

- 1) *A constituição em cada Estado deve ser republicana;*
- 2) *O direito das gentes deve fundar-se numa federação de Estados livres;*
- 3) *O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal.*

Aqui Kant estabelece condições positivas para o estabelecimento da paz, baseado nas idéias de liberdade e de putabilidade da paz, pois “... somente os cidadãos livres (imputáveis) podem projetar a ordem da paz. Esta relação se estende a todas as relações das pessoas, porque cada relacionamento é livre, isto é, está sob a dinâmica da imputabilidade ...”<sup>142</sup>

A previsão da existência de uma federação de Estados e do direito cosmopolita (segundo e terceiro artigos definitivos) como ampliação do contrato

<sup>140</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 131.

<sup>141</sup> A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008, pp. 137-151.

<sup>142</sup> MEES, Leonardo. Da Desmobilização da Não-Guerra e da Estruturação da ‘Paz Perpétua’ no Projeto Filosófico de Kant. In: Revista Tempo Brasileiro n. 159. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2004, p. 44.

social são, como já ressaltado, centrais no debate contemporâneo dos direitos humanos, o que confirma, em certo sentido, o pioneirismo das idéias kantianas. Mas, como pontuado por Goyard- Fabre, o que Kant denomina de “federação” de Estados livres corresponderia, em linguagem jurídica contemporânea, a uma “confederação” de Estados<sup>143</sup> fruto de um contrato *interestatal*, como é o caso das grandes organizações internacionais (ONU, por exemplo). Já a “federação” se caracteriza, mais propriamente, por um tipo de delegação de competências dos Estados a um órgão que passa a editar atos normativos, num formato *supraestatal* ou *supranacional* de subordinação dos Estados a tais atos, com se dá, por exemplo, relativamente à Comunidade Europeia e a seu direito europeu, que deve prevalecer inclusive sobre as Constituições dos Estados-membros.<sup>144</sup>

Sobre a federação de Estados (ou federação da paz, *foedus pacificum*), Kant a distingue de um mero pacto de paz “... uma vez que este procuraria acabar com a guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre”.<sup>145</sup> Assim, a federação de Estados para a paz deve ser universal e atemporal, uma exigência *a priori* da razão e da liberdade dos povos que deve estender-se gradativamente a todos os Estados.<sup>146</sup> Funda-se, além disso, no pressuposto da igualdade, do que se segue que no projeto kantiano não há lugar para um sistema jurídico abrangente e centralizador, ou seja, para um “super-Estado”.<sup>147</sup>

Numa nota de rodapé d’ A Paz Perpétua, Kant elabora o seu conceito de “direito cosmopolita” como sendo aquele que considera “(...) os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de um estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*)”.<sup>148</sup> Tal direito deve limitar-se, como enunciado no terceiro artigo definitivo, às condições de hospitalidade universal, isto é, “... o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade

<sup>143</sup> GOYARD-FABRE, Simone. Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno, ob. cit., p. 455-456. Na Doutrina do Direito Kant fala de “confederação” e não mais de “federação” de Estados (Doutrina do Direito, ob. cit., p. 192).

<sup>144</sup> Cf. GOYARD-FABRE, Simone. Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno, ob. cit., pp. 462 e ss.

<sup>145</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p.144.

<sup>146</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 146.

<sup>147</sup> A lembrança é de GOYARD-FABRE, Simone. Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno, ob. cit., p. 455.

<sup>148</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 137.

em virtude da sua vinda ao território de outro”.<sup>149</sup> Trata-se de direito e não de filantropia, mais propriamente de um direito de visita baseado no “... direito da propriedade comum da superfície da terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da terra”.<sup>150</sup> Mas há também no conceito de direito cosmopolita e no terceiro artigo uma dimensão restritiva. Por isso o colonialismo, para Kant, representou uma “conduta inospitaleira” pois os países conquistados eram, para os europeus, “... países que não pertenciam a ninguém, pois os habitantes nada contavam para eles”.<sup>151</sup> Ou seja, o terceiro artigo definitivo (“o direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal”) tem em si a vedação ao colonialismo como uma condição inafastável ao estabelecimento de uma paz universal e perpétua.

Do direito cosmopolita e do estabelecimento de uma comunidade entre os povos da terra deriva a idéia de que “a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros”, lema central da defesa dos direitos humanos em todo o planeta.<sup>152</sup> Para Kant:

“...como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (... ) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua ...”<sup>153</sup>

o que aproxima a ideia geral de “confederação” à concepção filosófica de uma “comunidade humana universal”.<sup>154</sup>

<sup>149</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 148.

<sup>150</sup> *Idem*.

<sup>151</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p.149.

<sup>152</sup> Nesse sentido, TERRA, Ricardo. Kant & o Direito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 51. Soraya Nour aponta que “A idéia cosmopolita de Kant foi reconstruída na década de 1990 como orientação para uma política cosmopolita dos direitos humanos” (À Paz Perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais, ob. cit., p. 168).

<sup>153</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 15.

<sup>154</sup> GOYARD-FABRE, Simone. Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno, ob. cit., p. 461.

Nota-se com facilidade que a filosofia prática de Kant, sobretudo seu projeto de paz perpétua, é embalada pelas concepções de progresso racional da humanidade e de um fim final moral, sendo, nas palavras do próprio filósofo alemão, “... a destinação do gênero humano no todo um progredir incessante”,<sup>155</sup> o que se harmoniza com a sua visão antropológica do homem como o escopo da criação. Cuida-se, a paz perpétua, de um dever moral da humanidade, de uma tarefa “... que, pouco a pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim”.<sup>156</sup> Por isso “... sendo um ideal moral, o agir em conformidade constitui um dever nosso, independentemente do fato de que os nossos esforços sejam premiados pelo sucesso”.<sup>157</sup>

Mas Kant se funda no pressuposto, em certo sentido relacionado a seu otimismo antropológico, de que *no projeto de paz perpétua a política, sempre circunstancial e empírica, deve curvar-se ao direito e, antes de tudo, à moral*. Diz-se que há uma correlação com o otimismo antropológico pois também o homem seria capaz de libertar-se de seus condicionamentos naturais e alcançar, via cumprimento do dever, o supremo bem moral. O mesmo se daria com a política, serva da moral, sendo o seu fim o estabelecimento de uma paz perpétua incondicional e atemporal. Mas a correlação se dá apenas parcialmente, *em certo sentido*, pois se relativamente ao homem Kant adota a premissa de que não é bom nem mau por natureza,<sup>158</sup> no âmbito das relações entre os Estados nosso autor considera que a maldade é manifesta.<sup>159</sup>

O problema da relação entre moral e política é tratado no Apêndice de A Paz Perpétua, onde se afirma que “... não pode existir nenhum conflito entre a política, enquanto teoria do direito aplicado, e a moral, como teoria do direito, mas teórica (por conseguinte, não pode haver nenhum conflito entre a prática e a teoria)”.<sup>160</sup> É inicialmente interessante perceber que ao desenvolvimento de tal premissa Kant se serve de uma metáfora bíblica (“a política diz: ‘Sede prudentes

<sup>155</sup> KANT. Resenhas às Ideias para uma filosofia da história da humanidade, de J. G. Herder, *apud* BARATA-MOURA, José. O Tratado Teológico-Político de Kant, ob. cit., p. 125.

<sup>156</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 185.

<sup>157</sup> BOBBIO, Norberto. Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant, ob. cit., p. 158.

<sup>158</sup> “... ele é ambas, ao mesmo tempo, a saber, em algumas partes bom, em outras mau. A experiência parece comprovar este meio-termo entre os dois extremos” (A Religião dentro dos Limites da Pura Razão, ob. cit., p. 369).

<sup>159</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 170.

<sup>160</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 163.

como a serpente’; a moral acrescenta (como condição limitativa): ‘e sem falsidade como as pombas’)<sup>161</sup> e das imagens de um “deus-término da moral”, que não recuaria perante Júpiter, “o deus-término do poder”. Na impossibilidade de coexistência dos dois preceitos, o da serpente e o da pomba, o do “deus-moral” e o de “Júpiter”, haveria, então, um conflito entre política e moral. Ou seja, a abordagem dessa relação é, de saída, atravessada por uma associação direta entre a moral como sendo da ordem da *pureza* e a política como sendo da ordem de uma certa “prudência” mais próxima da *malícia* (malícia da serpente, o animal que engendrou o pecado original), que da *cautela*, propriamente. Uma relação em que a moral se apresenta como “condição limitativa” da política, um filtro categórico a condicionar a ação e, no caso de conformidade, a dar-lhe *legitimidade*. Inscrita ainda no registro do destino e destituída da razão, a política encontra na moral o seu norte luminoso de modo a sabermos o que deve ser feito a fim de não nos afastarmos da “senda do dever” e alcançar o “fim último”.<sup>162</sup> Assim, a defesa kantiana da concordância entre moral e política tem um sentido análogo ao da compatibilidade entre “idealismo transcendental” e “realismo empírico”, uma convergência entre o “idealismo jurídico” e o “realismo político”, entre as formas racionais *a priori* do direito e a diversidade prática da história.<sup>163</sup>

Kant considera o homem da política um prático que reputa as leis morais como simples teorias destituídas de valor e como alguém que, rejeitando a ideia de dever moral e julgando tudo poder resolver empiricamente, pretende fundar o seu poder na previsão de que o homem, por natureza, “... nunca quererá o que se exige para realizar o fim que leva à paz perpétua”.<sup>164</sup> Kant não refuta por completo essa ideia mas sustenta, em contrapartida, que o alcance da paz mostre-se possível pela vontade conjunta dos homens reunidos na sociedade civil, e não, portanto, pela vontade dos homens singulares.<sup>165</sup>

<sup>161</sup> “Eu vos envio como ovelhas no meio de lobos. Sede, pois, prudentes como as serpentes, mas simples como as pombas” (Mateus 10:16). Trata-se da passagem em que Cristo envia os seus discípulos à tarefa de evangelização das Cidades de Israel, uma tarefa, então, cosmopolita.

<sup>162</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 164.

<sup>163</sup> Cf. MARCOS, Maximiliano Hernández. Política y Antropología en Kant. In Filosofia Kantiana do Direito e da Política. Leonel Ribeiro dos Santos e José Gomes André (coordenação). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 68.

<sup>164</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 164.

<sup>165</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 165.

Surgem, então, dois tipos: O do *político moral*, isto é, um homem cuja prudência política coexiste com a moral, e o *moralista político*, que forja uma moral útil às conveniências do homem de Estado, figura inconcebível para Kant.<sup>166</sup> O político moral é capaz de superar os “defeitos” porventura existentes na Política (na constituição de um Estado ou nas relações entre Estados) de forma pacífica e de um modo que se coadune “... com o direito natural, tal como ele se oferece aos nossos olhos como modelo na ideia da razão”.<sup>167</sup> Por intermédio da convergência entre política, moral e direito, o homem da política encontra a certeza proveniente dos imperativos categóricos da moral e do direito, o que garante um tipo de estabilidade racional na política.

Para Kant, não se pode exigir nas relações internacionais que um Estado renuncie à sua constituição, ainda que despótica, pois “... qualquer constituição jurídica, embora só em grau mínimo seja conforme ao direito, é melhor do que nenhuma”.<sup>168</sup> Além disso, um Estado pode governar-se como uma república mesmo que tenha, segundo sua constituição vigente, um poder soberano despótico, pelo menos até que o povo se torne capaz e preparado “para a si mesmo dar uma legislação própria”.<sup>169</sup> Tais ideias estão inseridas numa visão crítica que Kant desenvolverá a respeito das revoluções e que surge claramente no trecho abaixo transcrito:

“A sabedoria política, no estado em que as coisas agora estão, converterá num dever a realização de reformas adequadas ao ideal do direito público; utilizará, porém, as revoluções, onde a natureza por si mesma as suscita, não para desculpar uma opressão ainda maior, mas como apelo da natureza a instaurar, por meio de reformas profundas, uma constituição legal fundada nos princípios da liberdade, como a única constituição permanente”.<sup>170</sup>

A crítica de Kant às revoluções relaciona-se à sua recusa a um direito de resistência, mesmo contra uma lei injusta. Relaciona-se também à subordinação, que defende, da política à moral e ao direito, o que toda e qualquer revolução põe em risco. Contudo, relativamente à Revolução Francesa a sua posição é um tanto

<sup>166</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 166.

<sup>167</sup> *Idem*.

<sup>168</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 167.

<sup>169</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., pp. 166-167.

<sup>170</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 167.

quanto ambígua: De um lado, condena a violência, sobretudo o assassinato do monarca; de outro, vê no movimento revolucionário um signo da evolução da humanidade, algo como que um desejo moral de progresso. A posição de Kant é, assim, a de um espectador que elabora um juízo ao mesmo tempo estético e moral: Nega que haja um “direito à revolução”, o que seria contrário ao contrato originário, ao direito e à moral, mas *admira* a Revolução Francesa como um espetáculo e como uma disposição do homem ao progresso.<sup>171</sup>

O empirismo da política e seu personagem, o homem político, se serviriam, então, de três regras, que Kant denominará de “máximas sofistas”: 1) “Atua e justifica-te” (*Fac et excusa*), ou seja, “aproveita a ocasião favorável para arbitrariamente entrares na posse (ou de um direito do Estado sobre o seu povo ou sobre outro povo vizinho)”. A justificação será mais fácil e mais elegante *depois do fato*; 2) “Se fizeste algo, nega” (*Si fecisti nega*), isto é, nega que o desespero causado ao povo seja *tua* culpa. A culpa será sempre “da natureza do homem” (se não me antecipo com violência serei submetido à violência) ou da obstinação dos súditos; 3) “Cria Divisões e Vencerás” (*Divide et impera*). Todas essas “sinuosidades” da política, sua prudência maliciosa e sua natureza mundana (empírica) são, evidentemente, um risco ao projeto kantiano de paz perpétua, uma paz idealmente executável pelos Estados (ou pela “federação de Estados”), entes políticos por excelência e dirigidos por políticos - não por filósofos -, cujas relações são marcadas por uma maldade “patente e incontestável”. Como, então, livrar-se de “uma teoria imoral da prudência para suscitar o estado de paz entre os homens” é a questão central do projeto.

E a resposta, vimos já, consiste em fazer da política uma serva da moral, a começar pelo abandono, na política, da subordinação dos princípios aos fins.<sup>172</sup> Abandono que, no final das contas, consistirá em trazer para o campo da política o mesmo imperativo categórico e incondicionado da moral, isto é, um agir de modo tal que possamos querer, também na política, que uma máxima (política e ao mesmo tempo moral) se torne uma lei universal. A paz perpétua, assim, passa a ser um dever moral e a sabedoria política que daí surge faz da astúcia (artifício) do moralista político uma vergonha: “Aspirai antes de mais ao reino da razão pura

<sup>171</sup> A esse propósito, WALL, Illan rua. *Human Rights and Constituent Power: Whitout Model or Warranty*. New York: Routledge, 2012, pp. 53-59.

<sup>172</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 172.

prática e à sua justiça e o vosso fim (o benefício da paz perpétua) ser-vos-á dado por si mesmo”.<sup>173</sup>

Somente dessa forma a liberdade e a igualdade se imporiam nas relações dos Estados em busca da paz perpétua, princípios que se fundam no dever, e não na astúcia nem tampouco nas sutilezas de um “mecanismo natural de uma multidão humana que entra em sociedade, mecanismo que debilitaria aqueles princípios e frustraria a sua intenção”.<sup>174</sup>

Em suma,

“A verdadeira política não pode, pois, dar um passo sem antes ter rendido preito à moral, e embora a política seja por si mesma uma arte difícil, não constitui no entanto arte alguma a união da mesma com a moral; pois esta corta o nó que aquela não consegue desatar, quando entre ambas surgem discrepâncias. – O direito dos homens deve considerar-se sagrado, por maiores que sejam os sacrifícios que ele custa ao poder dominante; (...) toda a política deve dobrar os seus joelhos diante do direito ...”.<sup>175</sup>

### 1.2.3 O Imperativo Categórico Jurídico

Como visto, a doutrina kantiana do direito é marcada pela preocupação com a identificação dos “princípios imutáveis de toda a legislação positiva” e não apenas com a questão do reconhecimento das leis vigentes em determinado tempo e espaço, o que, em certa perspectiva, marca a contemporânea distinção entre filosofia do direito (o critério do *justo* no direito) e ciência do direito (o estudo das leis positivas).

Para a formulação do conceito de “direito justo” Kant também propõe, tal como o faz relativamente ao imperativo categórico, o abandono de toda e qualquer

<sup>173</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., pp. 172. Aparece aqui mais mais uma paráfrase ao evangelho (“Mas, buscai primeiro o reino de Deus, e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas” - Mateus 6:33), na qual Deus é substituído pela “razão pura prática”.

<sup>174</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 174.

<sup>175</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 177. A subordinação da política ao direito, uma consequência da subordinação primeira à moral, se materializaria no seguinte princípio: “Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política” (A Paz Perpétua, ob. cit., p. 184). Já a fórmula transcendental do direito público é a seguinte: “São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens cujas máximas não se harmonizem com a publicidade” (A Paz Perpétua, ob. cit., p. 178).

base empírica. Ou seja, tanto para a construção de uma moral universal como para a identificação de princípios imutáveis do direito (direito natural, direito justo), a experiência é destituída de qualquer valor.

Além disso, a liberdade ocupa um lugar central na formulação do conceito de direito, uma vez que “as ações que guardam pertinência com o direito são aquelas passíveis de ser imputadas ao seu autor, o qual é, portanto, livre”.<sup>176</sup> Os deveres jurídicos somente se constituiriam a partir da liberdade de arbítrio das pessoas, muito embora importe, no campo jurídico, mais a forma que a matéria dos ajustes. *Liberdade e imputabilidade* formam, assim, um par inseparável e criam as condições de possibilidade do *juízo*, tanto no campo da ética quanto no campo do direito. Por isso Kant dirá que “uma pessoa é o sujeito cujas ações são suscetíveis de uma imputação” e que “a imputação (*imputatio*) em sentido moral é o juízo pelo qual alguém é considerado como o autor (*causa libera*) de uma ação, que é chamada um ato (*factum*) e está submetida às leis”.<sup>177</sup>

Como igualmente visto, para Kant o direito é o conjunto das condições de uma vida em conjunto de acordo com uma lei universal da liberdade (“age exteriormente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa se conciliar com a liberdade de todos, segundo uma lei universal”). Assim, a justiça da ação pressupõe o respeito à liberdade de todos a partir de uma máxima de liberdade universal, o que constitui o princípio universal do agir jurídico e serve à aferição da *justiça* das ações e da própria legislação. Bem analisada, a lei universal do direito é construída por espelhamento ao imperativo categórico moral, mais precisamente no ponto em que correlaciona a ação jurídica ao critério de aferição universal. Há uma mesma estrutura formal, o que leva Otfried Höffe a sustentar a existência de um *imperativo categórico jurídico*:

“O conceito kantiano de Direito implica (...) um critério pelo qual todas as leis positivas são julgadas a respeito da sua legitimidade. São racionais ou inteiramente legítimas apenas aquelas prescrições jurídicas que garantem,

<sup>176</sup> Maria Lúcia de Paula Oliveira. Direitos Humanos como Imperativos Categóricos-Jurídicos? Kant, Höffe e a Filosofia do Direito. In: *Perspectivas Atuais da Filosofia do Direito*. Antônio Cavalcanti Maia, Carolina de Campos Melo, Gisele Cittadino e Thamy Pogresbinschi (organizadores). Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2005, p. 53.

<sup>177</sup> *Métaphysique des Mœurs*. Fondation de la métaphysique des mœurs. Introduction à la métaphysique des mœurs. Tradução de Alain Renaut. Paris: Flammarion, 1994, p. 175 e 180 (tradução livre).

conforme leis estritamente universais, a compatibilidade da liberdade de um com a liberdade de todos os outros. Este critério constitui, na esfera da Doutrina do Direito, o verdadeiro equivalente do imperativo categórico na Ética (Doutrina da virtude). Ele obriga a comunidade de liberdade externa a cumprir a legalidade universal do mesmo modo que o imperativo categórico obriga a vontade pessoal a cumprir as máximas auto-impostas”.<sup>178</sup>

A tese da existência de um imperativo categórico do direito, a ser verdadeira, supera a visão de que as leis jurídicas, por serem heterônomas, se amoldarem apenas aos imperativos hipotéticos e o próprio conceito de *justiça*, mais amplamente, passa a ser um imperativo categórico.<sup>179</sup>

É importante sublinhar que a partir da *Metafísica dos Costumes* (1797) o conceito de direito em Kant passa a gozar de uma igual dignidade frente à moral, diferentemente do que ocorria na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), em cujo texto aparece tão somente o imperativo categórico da moral. Como raiz comum de ambos Kant aponta a noção de *obrigação*, que faz da ética e do direito domínios conexos e pertencentes à “moral”, muito embora mantenha-se a distinção entre ética e direito através do critério do engajamento da subjetividade: No campo da ética, tendo em consideração o *propósito* ou *motivo* da ação; no âmbito do direito, relativamente apenas à ação exterior e suas consequências.<sup>180</sup>

Se há em Kant, como há, um critério universal e uma verdadeira “metafísica do direito”,<sup>181</sup> é necessário que haja também um imperativo categórico jurídico a lhe dar existência formal (e universal). Do contrário, a doutrina do direito de Kant se reduziria ao direito positivo, uma análise empírica e puramente factual,<sup>182</sup> o que não é, definitivamente, o caso. Além disso, se o direito forja

<sup>178</sup> HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 239-240. O princípio universal do direito é, para Colas Duflo, “uma transformação do imperativo categórico da moralidade” (DUFLO, Kant: La Raison du Droit, ob. cit., p. 45).

<sup>179</sup> HÖFFE, Otfried. *Justiça Política*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 66.

<sup>180</sup> KERVÉGAN, Jean-François. *La raison juridique kantienne: morale, droit, étique*, ob. cit., p. 240. Em Kant, a distinção é estabelecida da seguinte forma: “Essa legislação que faz de uma ação um dever, e também faz deste dever um motivo, é ética. Porém, a legislação que não inclui o motivo do dever na lei e, assim, admite um motivo distinto da idéia do próprio dever, é jurídica” (*A Metafísica dos Costumes*, ob. cit., p. 71).

<sup>181</sup> “Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito” é justamente o título da primeira parte da *Metafísica dos Costumes*.

<sup>182</sup> Conforme bem argumentado por KERVÉGAN, Jean-François. *La raison juridique kantienne: morale, droit, étique*, ob. cit., p. 241.

vínculos obrigatórios entre pessoas, vínculos que, se descumpridos, autorizam a aplicação de sanções, a sua obrigatoriedade e normatividade devem derivar da *incondicionalidade* típica do imperativo categórico. Aliás, justamente como se dá no caso dos direitos humanos.

A incondicionalidade é uma característica da moral kantiana em geral, também do direito, portanto. Na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, por exemplo, depois de apresentar a fórmula universal do imperativo categórico, Kant fornece exemplos de máximas que *não* obedecem a esse imperativo, dentre elas figurando a formulação de uma “promessa mentirosa”, isto é, a promessa feita com o propósito de não ser cumprida,<sup>183</sup> mesmo quando a mentira seja o único meio para evitar “apuros”.<sup>184</sup> Já na Metafísica dos Costumes, a mentira surge como uma violação à *dignidade própria* e à *dignidade da humanidade como um todo*.<sup>185</sup> De todo modo, a incondicionalidade aparece com toda a sua força na conhecida resposta que Kant dá a uma objeção feita por Constant sobre “o dever de dizer a verdade”. Para Constant, o princípio moral de dizer a verdade tornaria impossível qualquer sociedade, se tomado incondicionalmente e de um modo isolado. O exemplo dado pelo pensador francês é inquietante e representa uma provocação direta a Kant: “Temos disso a prova nas consequências muito imediatas que deste princípio tirou um filósofo alemão, o qual chega ao ponto de afirmar que a mentira dita a um assassino que nos perguntasse se um amigo nosso e por ele perseguido não se refugiou na nossa casa seria um crime”. Constant argumenta que “... dizer a verdade é um dever, mas apenas em relação àquele que tem direito à verdade. Nenhum homem, porém, tem o direito a uma verdade que prejudica o outro”. A resposta de Kant começa por este último ponto, pois, *do ponto de vista estritamente jurídico*, inexistiria um “direito à verdade”,<sup>186</sup> e avança ao argumento de que a mentira representaria uma “injustiça na parte mais essencial do direito”, do que resultaria que todos os direitos fundados em

<sup>183</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes (edição portuguesa), ob. cit., p. 74.

<sup>184</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes (edição portuguesa), ob. cit., p. 35.

<sup>185</sup> Crítica da Razão Prática, ob. cit., pp. 142-143.

<sup>186</sup> “... a expressão ‘ter direito à verdade’ é uma palavra sem sentido. Deve antes dizer-se: o homem tem direito à sua própria veracidade (*veritas*), isto é, à verdade subjetiva em sua pessoa. Pois, no plano objectivo, ter direito a uma verdade equivaleria a dizer que depende da sua *vontade*, como em geral no tocante ao meu e ao teu, que uma dada proposição deva ser verdadeira ou falsa, o que proporcionaria então uma estranha lógica” (Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade. In: A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 188). Servimo-nos das citações de Constant presentes no texto de Kant.

contratos seriam abolidos e perderiam a sua força, “uma injustiça causada à humanidade em geral”.<sup>187</sup> Por isso, a mentira “prejudica sempre outrem, mesmo se não é um homem determinado, mas sim a humanidade em geral, ao inutilizar a fonte do direito”. Ainda no estrito campo do direito, Kant aponta que somente *por acaso* a veracidade da declaração prejudicaria o habitante da casa “e não por uma ação livre (no sentido jurídico)”, de modo a impedir a responsabilização jurídica (criminal) daquele que diz a verdade. Enfim, para Kant, “cada homem (...) tem não só o direito, mas até mesmo o mas estrito dever à veracidade nas proposições a que não se pode esquivar, ainda mesmo que a si próprio ou aos outros cause dano”. Pode ser objetado, com razão, que Constant tinha em mente sobretudo um problema moral e político, e não um problema jurídico em seu sentido estrito. Mas o que importa da resposta é notar que a mesma estrutura formal do imperativo categórico moral, esboçada na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, vai reaparecer numa discussão que Kant, deliberadamente, circunscreve ao universo jurídico, a demonstrar que há um imperativo categórico não só na moral, mas também no direito.

Especificamente sobre as vantagens da adoção do conceito de imperativo categórico no Direito, Höffe é enfático:

“(...) independentemente de todas as outras distinções políticas e culturais, estamos aqui convencidos de que a cada homem são devidos direitos fundamentais inalienáveis, por exemplo, o direito ao corpo e à vida ou a liberdade de crença e de consciência; um ordenamento jurídico em que tais direitos são feridos, nós o consideramos, ao contrário, como abertamente injusto e como incondicionalmente precisando de reformas.

Se pensarmos nos imutáveis direitos do homem, então aquilo que facilmente é objetado à ética do imperativo categórico de Kant, seu rigorismo, é convertido em sinal positivo. Ao menos na esfera do direito, tornou-se evidente que certas obrigações, justamente os inalienáveis direitos humanos, são válidas sem exceção. A idéia que o positivismo jurídico ou o empirismo jurídico silenciosa ou expressamente representa, isto é, que somente existem obrigações hipotéticas, se mostra aqui como falsa e um imperativo jurídico categórico resta como conceito adequado”.<sup>188</sup>

Ora, se assim é, o imperativo categórico jurídico fornece uma medida às pretensões asseguradas pelo direito positivo e abre uma dimensão fundacional

<sup>187</sup> Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade, ob. cit., p. 189.

<sup>188</sup> HÖFFE, Otfried. Justiça Política, ob. cit., p. 67.

moral, a dimensão de existência de direitos pré e suprapositivos, a que chamamos de “direitos humanos”. E é interessante perceber que a tese da existência de um imperativo categórico jurídico encontra eco numa passagem de *A Paz Perpétua* (1795), em que, ao sustentar a necessária relação de vassalagem entre política e moral, Kant afirma:

“O amor aos homens e o respeito pelo *direito dos homens* são ambos deveres; mas aquele é um dever condicionado; em contrapartida, *o segundo é um dever incondicionado*, absolutamente *imperativo*, que quem quiser entregar-se ao suave sentimento da benevolência deve estar certo de o não ter transgredido”.<sup>189</sup>

Justamente por tal razão, “o direito dos homens deve considerar-se sagrado”<sup>190</sup> e deve se impor a todos os homens, em qualquer circunstância, tal como se verifica com o imperativo categórico moral.

É certo que para Kant só existe um direito humano fundamental, que é o direito à liberdade, o que talvez justifique a utilização do singular “direito” dos homens e não a expressão contemporânea “direitos humanos”. Sem prejuízo, “... a singularidade deste direito não exclui que ele seja usado como um padrão de medida, com cuja ajuda certos direitos elementares podem justificar-se como direitos humanos”,<sup>191</sup> o que está a indicar que em Kant os demais direitos, que hoje denominamos “direitos humanos”, apresentam-se como *variações* ou *condições* da liberdade.<sup>192</sup>

#### 1.2.4

#### O Kantismo nas Declarações de Direitos do Homem e na Teoria dos Direitos Humanos

<sup>189</sup> *A Paz Perpétua*, ob. cit., p. 184. Kant alude também a uma “validade dos direitos inatos inalienáveis e que pertencem necessariamente à humanidade” (*A Paz Perpétua*, ob. cit., p. 138). Já na *Doutrina do Direito*, fala de um imperativo categórico da justiça criminal (a morte injusta de outro deve ser punida com a morte), ao referir-se ao duelo (*Doutrina do Direito*, ob. cit., p. 183).

<sup>190</sup> *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, ob. cit., p. 177.

<sup>191</sup> HÖFFE, Otfried. O Imperativo Categórico do Direito: Uma Interpretação da “Introdução à Doutrina do Direito”. In: *Studia Kantiana* 1 (1):1998, p. 223. “Surpreendentemente Kant não discute esta possibilidade, embora ela já tivesse aflorado na Revolução Francesa e antes no Estado da Virgínia” (*idem*).

<sup>192</sup> DUFLO, Kant: *La Raison du Droit*, ob. cit., p. 54. Em seu livro sobre pedagogia, Kant aconselha “... inculcar desde cedo nas crianças o respeito e atenção aos direitos humanos e procurar que assiduamente os ponha em prática” (*Sobre a Pedagogia*, ob. cit., p. 90).

Fixadas tais balizas, parece bastante clara a presença de um “DNA kantiano” nas declarações de direitos humanos e na própria teoria dos direitos humanos, por intermédio da matriz antropológica kantiana e dos conceitos de imperativo categórico, dignidade humana e paz perpétua, uma vez que:

- *o sujeito dos direitos humanos é o homem enquanto escopo da natureza;*
- *a formulação dos direitos humanos se dá de modo universal, incondicional e normativo, tal como o imperativo categórico, no suposto e na pretensão de ultrapassamento da história;*
- *a dignidade ocupa papel central e é tomada como um dado inerente a todos os homens (universalidade), considerados fins e jamais meios;*
- *os direitos humanos são um projeto moral cosmopolita de implementação de uma paz perpétua para além das contingências políticas (e históricas).*

Tomemos como exemplo alguns dos “considerandos” da Declaração de Direitos Humanos da ONU (1948), onde se nota a recorrência às idéias de dignidade da pessoa humana, de liberdade e de igualdade como valores:

“considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo;

(...)

considerando que os povos das Nações Unidas reafirmam, na Carta, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida numa liberdade mais ampla;

considerando que os Estados membros se comprometeram a promover, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos humanos e liberdade fundamentais e a observância desses direitos e liberdades;

considerando que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso,

A Assembléia Geral proclama ser:

A presente Declaração Universal dos Direitos Humanos o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, como o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades e pela adoção de medidas progressivas de carácter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos, tanto entre os povos dos próprios Estados membros quanto

entre os povos dos territórios sob sua jurisdição”.

Sem dúvida alguma, destaca-se no texto do preâmbulo a referência à dignidade humana, que também aparece nos arts. 22 (direito à segurança social) e 23 (direito a uma remuneração justa) da Carta da ONU. Antes, logo no primeiro artigo da Declaração, que assevera, categoricamente, que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”,<sup>193</sup> preceito que é complementado pela afirmação de que “todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei” (art. 7º).

Tal constatação não é destituída de importância pois a dignidade humana constitui o núcleo de toda a teoria jurídica dos direitos humanos (ou “fundamentais”), a sua fonte irradiadora e seu fim último que toma o homem como elemento central:

“Característica essencial da pessoa – como sujeito, e não como objeto, coisa ou instrumento – a dignidade é um princípio que coenvolve todos os princípios relativos aos direitos e também aos deveres das pessoas e à posição do Estado perante elas. Princípio axiológico fundamental (GOUVEIA, 2007, p. 270) e *limite transcendente do poder constituinte* (GOUVEIA, 2007, p. 134-135), diríamos mesmo *um metaprincípio*.

Relativamente aberto como todos os princípios – até porque a sua concretização se faz histórico-culturalmente – não deixa de encerrar um *valor absoluto*. Pode haver ponderação da dignidade de uma pessoa com a dignidade de outra pessoa (cf. SARLET, 2008, p. 130), não com qualquer outro princípio ou interesse”.<sup>194</sup>

Nessa perspectiva, a dignidade humana é invocada como o *fundamento* da ordem jurídica e como o principal vetor *interpretativo* de sua aplicação:

“A ‘dignidade da pessoa’ vai ancorar na reflexão de Kant já assinalada; mas representa por outro lado a tomada de consciência de nossa sociedade do significado fundamental da pessoa. Dá-se um passo, e um passo muito importante, na progressiva consciencialização da categoria da pessoa, que passa a ocupar, nas construções teóricas, o lugar central que merece.

<sup>193</sup> Há, ao todo, cinco ocorrências da expressão “dignidade” na Declaração da ONU, sempre relacionada à dignidade do homem ou do ser humano.

<sup>194</sup> MIRANDA, Jorge. A Dignidade da Pessoa Humana e a Unidade Valorativa do Sistema de Direitos Fundamentais. In: *Justitia*, São Paulo, v. 67 (201), jan./dez. 2010, p. 364.

Ora, à dignidade da pessoa foi dado um papel decisivo também para efeitos de *fundamento* da ordem jurídica – ou, se quisermos, para a *fundamentação* das soluções jurídicas. Não há a pretensão, que era própria do Direito Natural, de traçar um quadro modelar do ‘Direito que deve ser’, atendendo agora à dignidade da pessoa humana: o enciclopedismo foi profundamente desmotivador de novas tentativas nesse sentido. Mas a dignidade da pessoa, sucessivamente reafirmada, passou a ser invocada como *base das soluções jurídicas* em que a pessoa possa estar implicada.

Este recurso foi sendo cada vez mais ampliado. Ao ponto de a dignidade da pessoa humana se tornar *justificação suficiente* para qualquer causa. O seu campo de incidência ampliou-se. Sem que se sentisse em contrapartida grande necessidade de demonstrar que a dignidade da pessoa humana implicava efetivamente aquela solução. *A dignidade, que é um atributo, passou a ser utilizada como substância*”.<sup>195</sup>

A própria existência de uma declaração de direitos em que o homem seja o protagonista carrega consigo toda uma antropologia de matriz claramente kantiana, ou seja, a concepção do homem como o escopo da natureza, seu fim último e terminal e a ideia correlatada de que a existência do homem é, em si, a mais alta finalidade. Igualmente, a aposta no homem como sendo propenso ao bem e na espécie humana como sendo destinada a um progresso contínuo para o melhor, isto é, a aposta na capacidade de aperfeiçoamento do homem e de sua civilização pela educação e pela moralização dos direitos do homem.<sup>196</sup> A concepção, enfim, da natureza duplicada do homem, que, não obstante o seu pertencimento ao mundo sensível dos horrores das guerras e do holocausto, é capaz de aceder ao mundo suprassensível da racionalidade dos direitos

<sup>195</sup> ASCENSÃO, Jose de Oliveira. O “Fundamento do Direito”: Entre o Direito Natural e a Dignidade da Pessoa Humana. In: Revista da Faculdade de Direito de Lisboa, vol. LII, nos. 1 e 2, 2011, Coimbra Editora, p. 38. Francisco Javier Ansuátegui Roig fala do princípio jurídico da dignidade humana como “um superargumento” e “um argumento mítico” (*Derechos Fundamentales y Dignidad Humana. El Tiempo de los Derechos*, Madrid, n. 10, pp. 3-17, 2011, p. 7). Citamos, acima, dois catedráticos portugueses de grande prestígio entre nós, mas, a rigor, são inúmeros os juristas que tomam a dignidade humana como um metaprincípio, o que já pode ser considerado, inclusive, um lugar comum do direito. Para uma análise ampla da dignidade humana e de suas diversas dimensões jurídicas (direito constitucional, direito internacional, direito administrativo, direito penal e processual penal, direito civil e bioética, direito ambiental etc), consulte-se MIRANDA, Jorge e SILVA, Marco A. Marques da (coordenadores). *Tratado Luso-Brasileiro da Dignidade da Pessoa Humana*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

<sup>196</sup> “A Assembléia Geral proclama ser: A presente Declaração Universal dos Direitos Humanos o *ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações*, como o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, *através do ensino e da educação ...*”. Jacques Maritain, nos comentários a respeito da Declaração da ONU, publicados pela UNESCO, fala do desejo de formular a Declaração Universal dos Direitos Humanos como “o prefácio para uma Carta moral do mundo civilizado” (MARITAIN, Jacques. *Philosophical Examination of Human Rights*. In: *Human Rights. Comments and Interpretations*. Paris: UNESCO, 1948).

humanos,<sup>197</sup> pois é causa e efeito de si mesmo, é *causa sui* de uma teleologia que funda a teologia da “fé” nos direitos humanos.

Seja-nos permitido, a essa altura, um breve parêntese de modo a afastar qualquer dúvida a respeito da presença de Kant no principal documento internacional dos direitos humanos: É bem conhecido o papel desempenhado pelo filósofo católico francês Jacques Maritain por ocasião dos trabalhos preparatórios e da própria redação da Declaração da ONU de 1948, mas há muitas controvérsias a respeito da influência de Kant sobre Maritain e tal influência é por vezes negada pelo próprio filósofo francês, declaradamente um discípulo de São Tomás de Aquino. Contudo, da análise de suas obras é possível perceber que o diálogo com Kant é permanente, mesmo que para refutar o seu pensamento. É o que se vê, por exemplo, na crítica que Maritain faz à teoria do conhecimento e à estética kantianas, as quais serão qualificadas de “absurdas” e “viciadas por sua mania de sistema e de simetria, e sobretudo pelos erros fundamentais e o subjetivismo de sua teoria do conhecimento”.<sup>198</sup> Embora reconheça que as lições de Kant lhe foram de muita utilidade, Maritain critica duramente o “império do fenômeno” da teoria kantiana do conhecimento<sup>199</sup> e a adaptação da teologia aos grandes pensadores “da moda”, com referência explícita a Kant.<sup>200</sup> No campo da filosofia moral, Maritain entende que Kant, ao afirmar a dignidade absoluta da pessoa- fim-em si, acaba por divinizá-la e por fazer desaparecer, como num “golpe de vara mágica”, a singularidade empírica e as diferenças relacionadas ao espaço e ao tempo.<sup>201</sup> Mas parece ser justamente esse o “golpe de vara mágica” da Declaração da ONU de 1948, que Maritain ajudou a redigir e que faz de todos os humanos seres “livres e iguais em dignidade e direitos” e “dotados de razão e consciência” (art. 1º). Por isso, soa plausível a tese de Robert Kraynak no sentido de que Kant foi o filósofo da modernidade que mais influência exerceu sobre a teologia cristã, o que fez surgir uma nova fase do cristianismo (“christian personalism”) fundada

<sup>197</sup> “considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a *consciência da humanidade* e que o advento de um mundo em que os homens gozem de *liberdade* de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do medo e da necessidade foi proclamado como *a mais alta aspiração do homem comum*”;

<sup>198</sup> MARITAIN, Jacques. Art et Scolastique; La Philosophie Spéculative de Kant. In: *œuvres Complètes*, Vol. I. Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse et Éditions Saint-Paul, 1999, pp. 738 e ss. e 970 e ss. (livre tradução).

<sup>199</sup> Le Paysan de la Garonne. In: *œuvres Complètes*, ob. cit., Vol. XII, pp. 692 e 802.

<sup>200</sup> Lettre au Basilian Teacher. In: *œuvres Complètes*, ob. cit., Vol. XII, p. 1221.

<sup>201</sup> La Philosophie Morale. In: *œuvres Complètes*, ob. cit., Vol. XI, pp. 501-502.

numa nova antropologia cristã e numa forte consciência dos direitos humanos e da dignidade humana como padrões da ética cristã e do direito natural. Segundo Kraynak, Maritain e outros eminentes teólogos católicos (os Papas João XXIII, Paulo VI, João Paulo II e o então cardeal Joseph Ratzinger) fariam parte desse novo movimento do cristianismo, a rigor, “... uma combinação do realismo metafísico da filosofia do ser de São Tomás de Aquino (que afirma a realidade do homem como um ser racional na ordem criada e a realidade dos objetos de conhecimento) e o idealismo ético de Kant (seu imperativo moral de respeito às pessoas como fins em si e sua filosofia política da liberdade e dos direitos humanos)”.<sup>202</sup> O autor também aponta que em seu último livro (*Le Paysan de la Garonne*), Maritain fala de um destino natural da história como sendo a conquista da autonomia humana de modo a liberá-lo da sujeição a outros homens “... e da violência pela qual um homem impõe seu poder sobre outro ao tratá-lo como um mero instrumento”,<sup>203</sup> numa clara alusão ao conceito de dignidade de Kant. De nossa parte, a demonstrar a clara influência de Kant sobre Maritain, parece suficiente a leitura do texto dirigido aos membros da II Conferência Internacional da UNESCO (1947), onde Maritain sustenta a necessidade de uma “organização supranacional de povos” e de uma “comunidade supranacional fundada sobre a lei” como condições da paz,<sup>204</sup> ideias muito próximas do conceito de *federalismo* kantiano e que não estão presentes na filosofia de São Tomás de Aquino.

Retomemos o curso principal de nossa argumentação: Embora se trate de um documento jurídico, a Carta de Direitos Humanos abre espaço à influência da moral, que em Kant, como visto, desempenha o papel de um filtro de legitimação do bom direito. Por isso é possível afirmar, sem qualquer contradição, que “no exercício de seus direitos e liberdades, todo ser humano estará sujeito apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem *e de satisfazer as*

<sup>202</sup> KRAYNAK, Robert P. The Influence of Kant on Christian Theology: A Debate about Human Dignity and Christian Personalism. A Response to Derek S. Jeffreys. In: *Journal of Markets & Morality*, Volume 7, Number 2 (Fall 2004), p. 519 (livre tradução). Além de tais elementos, o republicanismo democrático de Kant e a sua concepção de paz perpétua como um dever moral exerceram grande influência sobre a igreja, e tais elementos estão ausentes do pensamento de São Tomás de Aquino, que defendia o regime monárquico e não uma democracia liberal (KRAYNAK, Robert P. The Influence of Kant on Christian Theology: A Debate about Human Dignity and Christian Personalism. A Response to Derek S. Jeffreys, ob. cit., p. 521.

<sup>203</sup> *Apud* KRAYNAK, Robert P. The Influence of Kant on Christian Theology: A Debate about Human Dignity and Christian Personalism. A Response to Derek S. Jeffreys, ob. cit., p. 524.

<sup>204</sup> *La Voie de la Paix*. In: *œuvres Complètes*, ob. cit., Vol. IX, pp. 150-151.

*justas exigências da moral*, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática”.<sup>205</sup>

No âmbito das cartas políticas dos Estados, é igualmente notável, por exemplo, que a Constituição brasileira afirme ser a “dignidade da pessoa humana” um dos fundamentos da República (art. 1º), fórmula que ganha maior especificidade no art. 5º, que estabelece a igualdade, a liberdade, o direito à vida, à segurança e à propriedade como direitos fundamentais, e, enquanto tais, verdadeiros imperativos categóricos jurídicos. Na Constituição alemã (1949), para nos servirmos de outro exemplo,<sup>206</sup> a dignidade humana é tida por “inviolável” (Art. 1º, 1), o que leva o Tribunal Constitucional Federal alemão a defini-la como uma norma “... baseada na compreensão do ser humano como um ser intelectual e moral, capaz de se determinar e de se desenvolver em liberdade”<sup>207</sup> e a afirmar que ao homem devem ser reconhecidos direitos iguais e uma dignidade como valor intrínseco (o que importa ser contrário à dignidade humana fazer das pessoas meros objetos do Estado, sendo válida em todas as áreas do Direito a afirmação de que os seres humanos são “fins em si”).<sup>208</sup> Como se vê, nada mais kantiano.

A dignidade humana também aparece, com destaque, na Convenção Internacional para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965), no Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos (1966), no Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966), na Convenção Americana de Direitos Humanos (1978), na Convenção sobre Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (1979), na Carta Africana de Direitos Humanos e dos Povos (1981), na Convenção de Direitos da Criança

<sup>205</sup> Art. 29, 2, da Declaração da ONU de 1948. Na Constituição alemã a dignidade humana é tida por “inviolável” (art. 1º, 1 da Lei Fundamental de 1949). Contudo, ao disciplinar o direito à liberdade, direito correlato ao conceito de dignidade humana, o artigo 2º do mesmo texto constitucional estabelece que “Toda pessoa deverá ter direito ao livre desenvolvimento da sua personalidade, na medida em que não viole os direitos de terceiros, *nem ofenda* a ordem constitucional ou *a moralidade*” (Lei Fundamental da República Federal da Alemanha. Tradução para o Inglês de Christian Tomuschat, Davi P. Currie e Donald P. Kommers, em cooperação com o serviço de linguagem do Parlamento Alemão. Disponível em [www.budestag.de](http://www.budestag.de). Tradução livre).

<sup>206</sup> Para um inventário bastante amplo da presença do princípio da dignidade humana em outras Constituições ocidentais, consulte-se BARROSO, Luís Roberto. *A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Contemporâneo: A Construção de um Conceito Jurídico à Luz da Jurisprudência Mundial*. Belo Horizonte: Fórum, 2012, pp. 19-29.

<sup>207</sup> *Apud* ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros editores, 2008, p. 356.

<sup>208</sup> BVerfGE 45 (1977) 187, *apud* BEYLEVELD, Deryck; BROWNSWORD, Roger. *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 14.

(1898), na Convenção contra a Tortura (1984), na Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia (2000) e até na Carta Árabe de Direitos Humanos (1994), dentre outros documentos internacionais. Em todos estes textos, o princípio da dignidade humana apoia-se nas ideias kantianas de que cada um e todos os seres humanos possuem uma dignidade *inerente* que fundamenta a existência de direitos; que a dignidade humana e os direitos humanos que dela decorrem são *inalienáveis*; e que os todos os seres humanos possuem direitos em situação de *igualdade*.<sup>209</sup>

Mesmo em áreas mais recentes - e polêmicas - o velho princípio da dignidade humana vem desempenhando um papel de relevância. É o que se verifica na Convenção de Oviedo (1997) sobre Direitos Humanos e Biomedicina (“Convention for the Protection of Human Rights *and Dignity of the Human Being* with regard to the Application of Biology and Medicine”) e nos seus protocolos adicionais a respeito da proibição de “clones humanos”, transplantes de órgãos e tecidos e pesquisas biomédicas e testes genéticos para fins de saúde, nos quais se afirma a necessidade de respeito do ser humano como, simultaneamente, indivíduo e membro da espécie humana e se reconhece a importância de assegurar a dignidade contra práticas de “instrumentalização dos seres humanos”,<sup>210</sup> um outro modo de afirmar a dignidade humana como *fim* e não como meio. Dentre os novos documentos internacionais merece também destaque a Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos, adotada pela Conferência-Geral da UNESCO (1997), cujos primeiros artigos reiteram a prevalência da dignidade humana ao afirmarem que “o genoma humano constitui a base da unidade fundamental de todos os membros da família humana bem como de sua inerente dignidade e diversidade” (Art. 1º) e que “a todo indivíduo é devido respeito à sua dignidade e aos seus direitos, independentemente de suas características genéticas” (Art. 2º).<sup>211</sup>

Para além de sua presença formal nas constituições dos Estados e nas convenções, cartas e tratados internacionais, há também em torno do princípio da

---

<sup>209</sup> Cf. BEYLEVELD Deryck; BROWNSWORD, Roger. Human Dignity in Bioethics and Biolaw, ob. cit., p. 13.

<sup>210</sup> Preâmbulo e arts. 1º, 2º, e 21.

<sup>211</sup> Em 1999 a Conferência Geral da UNESCO adotou as “Diretrizes para a Implementação da Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos” elaboradas pelo Comitê Internacional de Bioética e aprovadas pelo Comitê Intergovernamental de Bioética.

dignidade humana a formação de uma jurisprudência transnacional que se materializa pela troca de experiências entre Cortes Jurisdicionais, com menções e remissões a *cases* nos quais o princípio foi aplicado de forma emblemática. Por exemplo, são recorrentes as referências ao modo como os tribunais constitucionais de Alemanha e Estados Unidos<sup>212</sup> interpretam e aplicam o princípio da dignidade humana, mas mesmo cortes constitucionais mais “jovens”, como as Supremas Cortes do Canadá e da África do Sul, exercem influência, por sua autoridade persuasiva, em outros cantos do planeta. Tais “diálogos constitucionais”, signos da ideia de um Constitucionalismo global, têm como molas propulsoras a criação de um “método transnacional” e as alegadas vantagens do compartilhamento de experiências entre “democracias mais maduras” e países onde o estado democrático de direito só recentemente foi implantado (Leste Europeu e América Latina, por exemplo).<sup>213</sup>

Fica claro, então, que a passagem do conceito de dignidade humana à teoria dos direitos humanos é um dos mais relevantes legados da modernidade e por esse movimento as pretensões de validade moral passam ao plano jurídico, via lei positiva, a indicar que no estado de direito o poder é mais um *conceito jurídico*, uma competência organizacional que se submete a regras e leis próprias, que um fenômeno político.<sup>214</sup>

Evidentemente, sustentar a existência de um “DNA” kantiano nas declarações de direitos, na jurisprudência internacional e, mais amplamente, na teoria dos direitos humanos não significa afirmar que o conceito de dignidade humana tenha sido “inventado” por Kant.<sup>215</sup> Significa, apenas, que em Kant a dignidade humana, como corolário do imperativo categórico ético, adquire um estatuto e uma formulação que permitem a sua identificação com o direito, mais

<sup>212</sup> Não há menção expressa ao princípio da dignidade humana na Constituição norte-americana, mas a sua existência vem sendo amplamente reconhecida pela Suprema Corte Americana, pelo menos desde a década de cinquenta, conforme demonstrado por BARROSO, Luis Roberto. A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Contemporâneo: A Construção de um Conceito Jurídico à Luz da Jurisprudência Mundial, ob. cit., pp. 40-55.

<sup>213</sup> Cf. BARROSO, Luis Roberto. A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Contemporâneo: A Construção de um Conceito Jurídico à Luz da Jurisprudência Mundial, ob. cit., pp. 33-40.

<sup>214</sup> GOYARD-FABRE, Simone. Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 339.

<sup>215</sup> A propósito da história do princípio da dignidade humana, de Platão a Kant, veja-se a tese magistral de PELÉ, Antonio. Filosofía e Historia en el Fundamento de la Dignidad Humana. Tese de doutorado. Universidad Carlos III de Madrid. Getafe: 2006.

especificamente com os direitos humanos. Não só identificação como também uma rápida assimilação, o que se explica pela textura aberta e indefinida de sua formulação, isto é, pela sua universalidade abstrata tão peculiar ao direito (e à moral de matriz kantiana).<sup>216</sup> A dignidade é o metaprincípio de que uma teoria dos direitos humanos carecia, da mesma forma que a *Grundnorm* kelseniana foi o pressuposto teórico da “teoria pura do direito” e de sua ideia de “supremacia constitucional”. Ou seja, o imperativo categórico e a dignidade humana são conceitos perfeitos a uma teoria jurídica de forte conteúdo apriorístico e formal.

Em suma, a pretensão de universalidade dos direitos do homem figura, na igualação que a dignidade produz, como um exemplo eloquente da aplicação contemporânea do imperativo categórico kantiano e de seu princípio universal do direito.<sup>217</sup> Nessa linha, a fê inabalável na razão e na consciência expressa pela Declaração Universal da ONU (art. 1º) comprova que todos os direitos ali consagrados passam pelo “teste” formal do imperativo categórico, não se tendo dúvida de que a proteção à liberdade, à vida, à segurança e à propriedade, dentre outros direitos, constituem preceitos capazes de se tornarem “leis universais”.

Indo além, os próprios movimentos de *internacionalização* e de *transnacionalização* dos direitos humanos coadunam-se à *paz perpétua* racionalizada por Kant, que defendia a necessidade de uma “federação de Estados livres” como instrumento de sua garantia, idéia precursora da criação de organismos como a ONU e das cortes internacionais de direitos humanos. O conceito de cosmopolitismo e a proposta de paz universal também estão presentes no texto da Declaração Universal de 1948, que fala, por exemplo, na existência de

---

<sup>216</sup> Francisco de Guimaraens ressalta a identidade entre o universalismo moral kantiano, racionalmente formal, e os mecanismos judiciais de solução de conflitos: “O imperativo supõe um procedimento de avaliação das máximas. Caso a máxima se compatibilize com o tipo de encadeamento racional afirmado pelo imperativo categórico, a conduta pode ser julgada conforme à moral, possuindo validade ética objetiva. Não é à toa que Kant usa o termo ‘tribunal da razão’ (GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, Ética e Política em Spinoza. Uma Cartografia da Imanência*, ob. cit., p. 200).

<sup>217</sup> A teoria do direito de Kant, como apontado por Bernard Bourgeois, é essencialmente a teoria dos direitos humanos. Primeiro, porque o homem é o fundamento de um direito ordenado à sua constante exaltação, de modo que o “direito objetivo” (lei) tem por objetivo garantir o “direito subjetivo” de onde ele provém. O fundamento do direito é, assim, a faculdade de agir e a atualização do princípio de liberdade, é o exercício exterior da liberdade, um direito que afirma o sujeito humano. Em segundo lugar, porque o estatuto supraempírico que Kant confere à liberdade faz do direito o estatuto jurídico do homem universal, o direito de todos os homens. Em terceiro lugar, porque o direito faz a liberdade existir na diversidade e existe, por isso, como diversidade de direitos (BOURGEOIS, Bernard. *Philosophie et Droits de L’Hommes. De Kant a Marx*. Paris: PUF, 1990, pp. 36-39).

uma “família humana”, na paz mundial como uma das “mais altas aspirações da humanidade” e na necessidade de cooperação dos povos e dos Estados com vistas à sua efetivação por intermédio das “Nações Unidas”.<sup>218</sup>

Mais especificamente, dentre os elementos da teoria kantiana de uma paz perpétua aparecerem com clareza nos textos das declarações de direitos humanos, em maior ou menor medida: A afirmação da necessidade de ultrapassamento pacífico do estado de natureza nas relações internacionais com vistas à segurança e à paz;<sup>219</sup> a ideia de que tais objetivos são um *ideal moral* de toda a humanidade<sup>220</sup> a ser alcançado a partir dos cânones de uma liberdade supraempírica e o desejo de construir uma ordem de paz *a priori*, e não somente uma paz histórica; a fé no progresso da humanidade e a paz como tarefa ideal;<sup>221</sup> a ideia de que os estados são sujeitos morais e de que, por isso, não há hierarquia entre eles na defesa dos direitos humanos;<sup>222</sup> o conceito de direito cosmopolita e de pertencimento dos cidadãos a um estado universal da humanidade;<sup>223</sup> a necessidade de criação de uma federação de estados universal e atemporal, papel que vem sendo desempenhado pela ONU (antes disso, pela Liga das Nações); a noção de hospitalidade aos estrangeiros;<sup>224</sup> a noção da existência de uma grande

<sup>218</sup> Também a Carta das Nações Unidas, assinada em 26 de junho de 1945, em São Francisco, reafirma a sua “fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano” e alude a uma tolerância entre “bons vizinhos” (direito de vizinhança) e ao fortalecimento da “paz universal” através do princípio da “igualdade de direitos e da autodeterminação dos povos” (art. 1º).

<sup>219</sup> “Considerando ser essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações” e “considerando que os Estados membros se comprometeram a promover, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos humanos e liberdade fundamentais e a observância desses direitos e liberdades” (do preâmbulo da Declaração da ONU de 1948);

<sup>220</sup> “A Assembléia Geral proclama ser: A presente Declaração Universal dos Direitos Humanos o *ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações ...*” (*idem*).

<sup>221</sup> “A ASSEMBLÉIA GERAL proclama A PRESENTE DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universal e efetiva, tanto entre os povos dos próprios Estados-Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição” (*idem*).

<sup>222</sup> “Art. 2º. (...) 2 - Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania” (Declaração da ONU de 1948).

<sup>223</sup> “Art. 6º. Todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei”.

<sup>224</sup> “Artigo 2. 1 - Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição” (*idem*).

comunidade humana e de uma ordem universais<sup>225</sup> e a de que, por isso, a violação dos direitos humanos se reflete em toda a terra; e, finalmente, a subserviência da política ao direito e à moral.<sup>226</sup> Numa admirável síntese de toda a contribuição kantiana à teoria dos direitos humanos, o primeiro “considerando” do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966) destaca o “reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis” como “o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”.

Cabe aqui a mesma observação feita relativamente ao princípio da dignidade humana: A ideia de uma paz universal através do direito e de pactos entre Estados não é, a rigor, uma ideia da modernidade nem de Kant. Mas, como apontado por Goyard-Fabre, é preciso esperar que Kant conceba o conceito de paz universal “... para que comecem a se esclarecer os princípios jurídicos a partir dos quais podem elaborar-se as formas diversas de uma federação dos povos”.<sup>227</sup>

Enfim, subjaz à teoria dos direitos humanos e às declarações de direitos o otimismo do filósofo de Königsberg: “Se existe um dever e ao mesmo tempo uma esperança fundada de tornar efetivo o estado de um direito público, ainda que apenas numa aproximação que progride até ao infinito, então a paz perpétua (...) não é uma ideia vazia, mas uma tarefa ...”.<sup>228</sup>

<sup>225</sup> “Art. 28. Todo ser humano tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados” (*idem*).

<sup>226</sup> “considerando ser essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo Estado de direito, para que o homem não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão” (do preâmbulo da Declaração da ONU de 1948);

<sup>227</sup> GOYARD-FABRE, Simone. Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno, ob. cit., p. 454. GOYARD-FABRE demonstra que a ideia de uma federação de Estados já estava presente nas práticas gregas do Século VI a.c., através de conselhos que tinham a função, inclusive jurisdicional, de resolver os conflitos comerciais e políticos entre as cidades (Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno, pp. 452-453).

<sup>228</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 185. Na linha desse otimismo, Bonavides falará de uma paz “ em sua dimensão perpétua” e da paz como um “poder constituinte moral”, “à sombra do modelo kantiano” (BONAVIDES, Paulo. A Quinta Geração de Direitos Humanos. In: Revista Direitos Fundamentais e Justiça n. 3 – abr./ju. 2008, pp. 82-93).

### 1.3 A atualidade do Pensamento de Kant

Fixadas as balizas da filosofia moral kantiana, é hora de apontar a atualidade de seu pensamento no campo do direito e dos direitos humanos, ainda que de forma sucinta. Para tanto, muito embora seja vasta a herança deixada por Kant,<sup>229</sup> optaremos pela análise das teorias de justiça propostas por Jürgen Habermas e John Rawls, indubitavelmente os mais influentes pensadores neokantianos da filosofia do direito entre nós. Em Habermas interessa-nos investigar de que modo se dá a relação entre direito e moral no marco dos direitos do homem. Já com Rawls teremos a oportunidade de verificar como ocorre a atualização do projeto kantiano de paz perpétua.

#### 1.3.1 Razão Comunicativa e “Utopia Realista” dos Direitos Humanos em Habermas

O conceito universal de imperativo categórico e a ênfase no par racionalidade-liberdade abriram campo às contemporâneas concepções procedimentalistas e comunicacionais desenvolvidas por Jürgen Habermas. Se em Kant tais conceitos vão repousar na razão do sujeito isolado capaz de irradiar preceitos com a vocação de se transformarem em regras universais, em Habermas a razão se descola desse indivíduo e vai ganhar vida na arena da discussão pública, impregnada pelos aspectos culturais. Trata-se, então, de sair da filosofia do sujeito transcendental e ingressar na “filosofia da razão comunicacional”, de substituir o “paradigma da autorreferência” pelo “paradigma do entendimento”.<sup>230</sup>

Muito embora oriundo da Escola de Frankfurt, Habermas se afasta de seus fundadores para investir na necessidade de radicalização do processo de

---

<sup>229</sup> Cf. RENAUT, Alain. Présences du Kantisme. In: Kant: Posteridade e Actualidade. Leonel Ribeiro dos Santos (coordenação). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 15-30.

<sup>230</sup> A práxis comunicativa proposta por Habermas não é mais uma tarefa do sujeito do conhecimento que se refere a si, objetivando-se. Essa reflexão pré-linguística e solitária é substituída pela estratificação do discurso e da ação inserida na ação comunicativa (HABERMAS, Jürgen. O Discurso Filosófico da Modernidade. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 448).

modernidade. Ou seja, longe de ser um projeto acabado, a modernidade e a sua mola mestra, a racionalidade, precisariam ser retomadas.<sup>231</sup> A partir das interpretações weberianas, Habermas aponta a existência de uma perspectiva negativa da modernidade, representada pelo nascimento de uma *racionalidade puramente instrumental* que se nutre de objetivos estratégicos de mercado, e uma racionalidade que ficou, digamos assim, estagnada, uma racionalidade da ética e da cultura que derivariam naquilo que Habermas vai denominar de *razão comunicativa*. Tal concepção é tributária da ideia de que, a partir de Hobbes e de Descartes, a doutrina clássica do direito natural foi substituída pela obsessão de um pensamento prático entendido como *technè*,<sup>232</sup> tendência que alcançou também a esfera do Estado.<sup>233</sup> Assim, em Habermas o sonho da liberdade da razão como ponto central do projeto kantiano de modernidade pode ser resgatado por uma teoria da ação comunicativa racional capaz de conter o avanço da racionalidade instrumental. Não só de conter o avanço da racionalidade instrumental como também de fornecer os parâmetros éticos à regulação do mercado e do Estado. Mas, diferentemente do que se verifica em Kant, o projeto de modernidade defendido por Habermas parte de uma racionalidade *intersubjetiva*, por isso *comunicacional*, de um acordo comunicativo e não mais de uma racionalidade do indivíduo apenas. É que os indivíduos possuem, de comum, uma competência comunicacional que os leva à construção de uma razão intersubjetiva, a partir de uma racionalidade processual, e por isso a linguagem, como dado universal, fundamenta a racionalidade.

A aproximação a Kant se dá pela admissão de uma premissa de universalidade, vale dizer, a da universalidade de compartilhamento das mesmas regras que vão informar os atos de fala ou, dito de outra forma, a universalidade do modelo discursivo de racionalidade.<sup>234</sup> Através dos atos de fala os indivíduos apresentam suas pretensões de validade, por exemplo, a pretensão de reconhecimento da verdade do seu argumento, e isso os obriga não só a uma argumentação racional como também que os seus opositores resistam, se for o

---

<sup>231</sup> Cf. BANNELL, Ralph Ings. Habermas & a Educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 18.

<sup>232</sup> Expressão grega que designa “produção” ou “fabricação material”.

<sup>233</sup> Cf. GOYARD-FABRE, Simone. Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno, ob. cit., p. 481.

<sup>234</sup> Cf. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. A Ética Comunicativa segundo Habermas. In: Ética. Leda Miranda Hühne (organizadora). Rio de Janeiro: UAPÊ e SEAF, 1997, p. 182.

caso, por intermédio de argumentos igualmente racionais. Tanto as pretensões de verdade como o próprio campo normativo só podem ser justificados pelo discurso racional e público e a confirmação da norma e da pretensão de verdade se darão pelo *entendimento mútuo*, que é pressuposto por Habermas como uma meta comum a ser alcançada.

A argumentação pública, mesmo que o desejo do entendimento mútuo seja pressuposto, deve ser regulada por algumas regras a serem aceitas por todos. Nesse sentido, Habermas propõe um conjunto complexo de regras lógico-semânticas,<sup>235</sup> procedurais,<sup>236</sup> e processuais, estas últimas nada mais do que regras sociais de igualdade da livre utilização do discurso.<sup>237</sup> Os atos de fala e as regras que os regulam são, dessa forma, meras regras de procedimento e não privilegiam qualquer conteúdo, o que coloca Habermas na mesma linhagem procedimental do imperativo categórico inaugurada por Kant.<sup>238</sup> No entanto, em Habermas não é a razão individual o tribunal supremo, e sim, em seu lugar, o que vai denominar de discurso racional e intersubjetivo. De toda sorte, o afastamento relativamente a Kant, por intermédio da ideia de intersubjetividade, é apenas aparente na medida em que, como bem pontuado por Alain Renaut, é imprescindível que o sujeito, ao término da discussão, possa se reconhecer como o alicerce da adesão última ao resultado da argumentação, um momento “monológico” (o paradigma da subjetividade e da consciência de Kant) e não “dialógico”. Assim, o resultado da discussão deve ser reinterpretado pelo sujeito como um produto imposto por sua liberdade autônoma, e não como um resultado que vem de fora (heteronomia), mesmo que “o fora” seja uma arena democrática. Ou seja, a ética comunicativa de Habermas, no final das contas, põe em movimento o imperativo categórico kantiano.<sup>239</sup>

Retomando o fio condutor da exposição, em Habermas tem-se uma aposta teórica que busca construir um tipo de *imparcialidade* com vistas à solução dos conflitos numa sociedade marcada pelo pluralismo, sendo a imparcialidade

<sup>235</sup> Por exemplo, nenhum falante pode contradizer-se.

<sup>236</sup> Por exemplo, o falante só pode falar naquilo em que acredita.

<sup>237</sup> Por exemplo, é lícito a qualquer um manifestar-se.

<sup>238</sup> “O modelo discursivo da ética é uma forma de reinterpretação procedimental do imperativo categórico kantiano” (McCarthy, *apud* ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. A Ética Comunicativa segundo Habermas, ob. cit., p. 185).

<sup>239</sup> RENAUT, Alain. Présences du Kantisme. In: Kant: Posteridade e Actualidade. Leonel Ribeiro dos Santos (coordenação). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004, 29-30.

garantida justamente pelo formalismo do processo argumentativo, no qual deve prevalecer a força do melhor argumento.<sup>240</sup> Sem prejuízo, há alguns conteúdos que devem ser tidos por universais, que são as normas empíricas e algumas regras morais, incluindo-se nestas últimas os direitos humanos. Tais normas valem ou não, por isso são incondicionais e a sua legitimidade deve decorrer do consenso. Especificamente quanto aos direitos humanos, também a argumentação se torna necessária à sua justificação racional, o que os afasta da crítica, bastante comum, de serem uma imposição cultural do ocidente. Não há, então, uma justificação *a priori*, como em Kant, mas sim uma justificação ocorrida em processos concretos e cotidianos de argumentação. Essa distinção entre Kant e Habermas é bem apontada por Heck:

“Auto-situado entre liberais e comunitaristas, Habermas administra o legado kantiano da razão prática com um conceito de democracia radical, assegurado pelo caráter processual da razão comunicativa. O teórico do direito marca o contraste em relação a Kant, descentralizando o reino do inteligível por meio da soberania popular, materializada na associação política dos cidadãos. O clássico elenco dos direitos subjetivos (...) é ora articulado como pressuposto, ora como resultante da soberania popular, jamais concebido como limitador da autonomia democrática. Para Habermas, somente pela última o Estado de direito adquire uma base normativa. Com isso, tanto a concepção kantiana de moral quanto a de direito ficam subordinadas à soberania popular e à sua racionalidade comunicativa. Em suma, ambas constituem a matriz normativa da política deliberativa no Estado democrático”.<sup>241</sup>

Cuida-se de uma teoria que rejeita a existência de um fundamento absoluto *a priori* no campo ético e que, por isso, investe na força da argumentação como instrumento de legitimação do direito. É desse modo que Habermas pretende resolver a tensão entre direitos fundamentais e democracia/soberania, replicada na tensão moral/política, a partir da ideia de que os direitos fundamentais não seriam nem simplesmente impostos (ou simplesmente postulados) nem tampouco instrumentalizados pelo corpo político como uma

<sup>240</sup> Como apontado por Gisele Cittadino, “é precisamente contra a possibilidade de solução imparcial dos conflitos de interesses que se volta o comunitarismo, ao afirmar que o particularismo das identidades sociais e o pluralismo dos valores autênticos, mas incompatíveis, nada possibilitam senão desacordos irreduzíveis a qualquer ponto de vista moral, ainda que mínimo” (CITTADINO, Gisele. Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1999, p. 98).

<sup>241</sup> HECK, José N. Direito e Moral: duas lições sobre Kant, ob. cit., p. 102.

expressão da soberania.<sup>242</sup> Assim, a fonte de legitimidade dos direitos fundamentais vai repousar na observância do procedimento legislativo democrático,<sup>243</sup> e é desse modo que o poder político vincula-se a um direito legítimo e adquire uma forma jurídica no Estado democrático de direito.<sup>244</sup>

Para Habermas, “os direitos humanos e o princípio da soberania do povo formam as idéias em cuja luz ainda é possível justificar o direito moderno”.<sup>245</sup> Especificamente quanto aos direitos humanos, passam eles a ser interpretados como direitos jurídicos, não obstante o seu conteúdo moral.<sup>246</sup> Ou seja, Habermas constrói um caminho diverso do construído por Kant, que partiu do conceito moral de liberdade e dele extraiu as leis jurídicas (a legislação moral reflete-se na jurídica, a moralidade na legalidade, os deveres éticos nos deveres jurídicos). Em seu pensamento deixa de haver, então, uma relação de subordinação entre direito e moral, surgindo uma relação de *complementação recíproca*, e desse modo os direitos fundamentais do homem deixam de ser simples cópias dos direitos morais.<sup>247</sup>

O conceito de dignidade humana também ocupa um lugar de destaque na concepção habermasiana e a retomada do tema se justifica em razão da contemporânea proeminência da dignidade humana no discurso dos direitos humanos e na tomada de decisões judiciais.<sup>248</sup> Habermas relembra, contudo, que a

<sup>242</sup> BALIBAR, Étienne. Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty. In: And Justice for All? The Claimus of Humam Rights. The South Atlantic Quarterly, 103:2/3. Special Issue editors: Ian Balfoue and Eduardo Cadava. 2004, p. 316.

<sup>243</sup> “Onde se fundamenta a legitimidade de regras que podem ser modificadas a qualquer momento pelo legislador político? Esta pergunta torna-se angustiante em sociedades pluralistas, nas quais as próprias éticas coletivamente impositivas e as cosmovisões se desintegram e onde a moral pós-tradicional da consciência, que entrou em seu lugar, não oferece mais uma base capaz de substituir o direito natural, antes fundado na religião ou na metafísica. Ora, o processo democrático da criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade” (HABERMAS, Jürgen. Direito e Democracia: Entre Faticidade e Validade, Vol. II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 308).

<sup>244</sup> CITTADINO, Gisele. Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva, ob. cit., p. 179.

<sup>245</sup> HABERMAS, Jürgen. Direito e Democracia: Entre Faticidade e Validade, ob. cit., Volume I, p. 133.

<sup>246</sup> HABERMAS, Jürgen. Direito e Democracia: Entre Faticidade e Validade, ob. cit., Vol. I, p. 140.

<sup>247</sup> HABERMAS, Jürgen. Direito e Democracia: Entre Faticidade e Validade, ob. cit., Vol. I, pp. 140-141.

<sup>248</sup> O autor cita uma importante decisão da Corte Constitucional Alemã a respeito da Lei de Segurança Aérea, de 2006, que autorizava a derrubada de aeronaves suspeitas de utilização por terroristas. Na decisão da corte alemã nota-se a clara influência dos conceitos kantianos de imperativo categórico e dignidade, que impõem a proibição dirigida ao Estado de tratar uma pessoa simplesmente como um meio para alcançar um fim (HABERMAS, Jürgen. El Concepto de

dignidade humana é um conceito que remonta à Idade Média e a Kant, muito embora o seu ingresso nas constituições nacionais e no direito internacional tenha se dado somente após a segunda guerra mundial, que produz a conversão retrospectiva da idéia de direitos humanos no conceito de dignidade, um conceito ausente das declarações clássicas de direitos humanos do Século XVIII e das codificações do Século XIX.<sup>249</sup> De qualquer modo, haveria, desde sempre, ainda que de forma implícita, um vínculo conceitual interno entre dignidade e direitos humanos. O conceito de dignidade não é, para o autor, um conceito vazio, pois cumpre basicamente três papéis, a saber:

- 1) *Constitui a fonte moral da qual os direitos fundamentais tiram o seu fundamento;*
- 2) *Cumprir uma função catalisadora (estímulo e dinamização) na construção dos direitos humanos a partir de uma moral racional; e*
- 3) *Dá conta da força política explosiva de uma “utopia concreta” capaz de responder a contento as críticas que lhe são dirigidas.*

O conceito de dignidade humana desempenha o papel de fonte moral dos direitos fundamentais em razão da existência de contextos culturais diferentes, nos quais os universais facilitam as negociações de acordos e a construção de consensos sobrepostos, como se deu, por exemplo, por ocasião da fundação das Nações Unidas. Por outro lado, os direitos humanos precisam o substrato normativo da igual dignidade e a denominada “função heurística” da dignidade humana serve de chave para entender as conexões lógicas entre as gerações de direitos humanos (direitos liberais, direitos de participação, direitos sociais/culturais). Daí que o conceito de dignidade fundamenta a *indivisibilidade* das categorias dos direitos humanos e cria uma relação de colaboração recíproca como pressuposto ao cumprimento da promessa moral de respeitar por igual a dignidade de cada pessoa.

---

Dignidade Humana y La Utopía Realista de los Derechos Humanos. In: Diánoia, Vol. LV, número 64, Maio de 2010, p. 4).

<sup>249</sup> HABERMAS, Jürgen. El Concepto de Dignidade Humana y La Utopía Realista de los Derechos Humanos, ob. cit., p. 5.

Para o autor, a dignidade humana configura o portal através do qual o substrato igualitário e universalista da moral se traslada ao âmbito do direito e daí decorre a conversão da promessa moral de igual respeito a todo ser humano em moeda legal, conversão que revela a “dupla face” dos direitos humanos, vale dizer, seu conteúdo moral e, ao mesmo tempo, sua forma de direitos subjetivos. Em suma, os direitos humanos, via dignidade humana, são uma parte da moral que pode ser traduzida ao âmbito da lei coercitiva e transformada em uma realidade política e também o produto de uma “síntese inverossímil” entre a moral internalizada, justificada racionalmente e ancorada na consciência individual (Kant), e o direito promulgado e coercitivo do Estado moderno e de suas instituições.

A possibilidade de tal simbiose somente se deu em razão da transformação do conceito romano e cristão de dignidade, historicamente pertencente ao mundo das sociedades tradicionais organizadas hierarquicamente (código de honra da nobreza, ofícios profissionais, espírito corporativo das universidades), a um mundo no qual as dignidades se davam sempre no plural, e que, posteriormente, transformam-se numa nova dignidade *abstrata* e despojada das características particulares do *ethos* corporativo. Mas, mesmo assim, a dignidade universalizada e igual preserva a conotação de respeito próprio que depende de reconhecimento social (pertencimento a uma comunidade situada espacial e temporalmente), ou seja, uma dignidade social como *status* de cidadão e que só pode ser estabelecida dentro do marco de um estado constitucional criado pelos próprios cidadãos,<sup>250</sup> uma dignidade cidadã-democrática que se alimenta da valorização republicana de uma orientação voltada ao bem comum. Daí inexistir uma relação de oposição entre direitos humanos e democracia, mais sim uma relação de “mútua pressuposição”.<sup>251</sup>

Indo além, o conceito de dignidade humana dá conta da força política explosiva do que Habermas vai chamar de “utopia concreta”. Nesse ponto, nosso autor reconhece a existência de uma tensão, pois os direitos humanos podem adquirir a qualidade de direitos exigíveis apenas no interior de uma comunidade

---

<sup>250</sup> “O sistema de direitos (...) transforma os indivíduos morais em ‘autores e sujeitos de direito’, em ‘pessoas legais’, que, nesta condição, participam do processo de produção legislativa democrática” (CITTADINO, Gisele. Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva, ob. cit., p. 174).

<sup>251</sup> HABERMAS, Jürgen. El Concepto de Dignidade Humana y La Utopía Realista de los Derechos Humanos, ob. cit., nota 19, p. 15.

política particular, mas, por outro lado, conectam-se a uma demanda universal de validade que ultrapassa toda fronteira nacional (não são “eurocêtricos”). O caminho para a solução dessa tensão seria a retomada de uma “condição jurídica cosmopolita”, num sentido kantiano adaptado ao que o autor denomina de “sistema global multinível de uma sociedade mundial e constitucionalizada”<sup>252</sup>, que não se confundiria com um “governo mundial”.<sup>253</sup> Dessa forma, os direitos humanos, ancorados na dignidade, transformam-se numa “utopia realista” porque fundados no ideal de uma sociedade justa nas *instituições* dos estados constitucionais, e não mais numa imagem enganosa de uma utopia social de felicidade coletiva.

Em suma, Habermas assume a vinculação dos direitos humanos à moralidade e à lei, a um só tempo, e põe em evidência a necessidade de uma elaboração discursiva que valida os direitos humanos.<sup>254</sup> Já em Kant, diversamente, os direitos humanos (a liberdade, a rigor) radicam-se na racionalidade conatural à humanidade e no puro querer da ação moral. De qualquer modo, tanto em Kant quanto em Habermas o reconhecimento universal de uma dignidade humana cumpre o papel de fundamentar os direitos humanos e, em consequência, o de limitar as relações verticais (indivíduo-Estado) e horizontais (relações entre indivíduos) ao criar uma esfera intransponível de igual respeito e consideração.

### 1.3.2 O Direito dos Povos de Rawls

É por demais conhecida a filiação kantiana de Rawls, um dos filósofos de maior influência sobre o pensamento jurídico de nosso tempo, inclusive no campo

---

<sup>252</sup> HABERMAS, Jürgen. El Concepto de Dignidade Humana y La Utopía Realista de los Derechos Humanos, ob. cit., nota 28, p. 18.

<sup>253</sup> Sem prejuízo, Habermas critica o deslocamento da fundamentação moral dos direitos humanos a uma fundamentação puramente de política internacional (ou de direito internacional) baseada no argumento da interdependência das relações internacionais, pois, para ele, apenas o vínculo interno entre a dignidade humana e os direitos humanos pode dar lugar à “fusão explosiva” de conteúdos morais com um direito coercitivo que assume a tarefa de construir ordens políticas justas (HABERMAS, Jürgen. El Concepto de Dignidade Humana y La Utopía Realista de los Derechos Humanos, ob. cit., nota 28, p. 18).

<sup>254</sup> FLYNN, Jeffrey. Habermas on Human Rights: Law, Morality and Intercultural Dialogue. In: Social Theory and Practice”, Vol. 29, n. 3, julho de 2003, p. 457.

dos direitos humanos, a quem se atribui uma refinada teoria da justiça desenvolvida a partir da década de setenta.<sup>255</sup> Interessa-nos mais de perto o trabalho *O Direito dos Povos*, publicado em 1999, no qual Rawls esboça a sua teoria de paz perpétua e cosmopolita com vistas à obtenção de uma paz democrática e cuja análise nos permitirá estabelecer alguns paralelos com o pensamento de Kant, mais especificamente com os conceitos kantianos de federação da paz (*foedus pacificum*) e direito cosmopolita (*ius cosmopolitanum*). Servindo-se dos conceitos elaborados em sua Teoria da Justiça (1971) e aperfeiçoados, dentre outros textos, na obra *O Liberalismo Político* (1993), o texto sobre o direito dos povos de Rawls pretende ser uma versão ampliada de uma concepção liberal de justiça que tem como pano de fundo a democracia das sociedades liberais e o objetivo grandioso de propor padrões de convivência pacífica entre povos num mundo justo e igualitário.

Indo direto ao ponto: O projeto rawlsiano de paz perpétua e de uma sociedade de povos possui duas etapas. A primeira consiste em estabelecer os princípios de justiça política em sociedades liberais, e a segunda, mais difícil, em implementar tais princípios em sociedades que Rawls denomina de “sociedades hierárquicas decentes”, ou seja, sociedades não-liberais que, não obstante, respeitam os direitos humanos e conferem a seus cidadãos a igual possibilidade de participação na deliberação sobre assuntos políticos internos. Sociedades liberais e sociedades decentes compõem o que o autor denomina, mais amplamente, de “sociedades bem-ordenadas” e têm em comum a possibilidade de concordarem com o mesmo direito dos povos. No caso das sociedades liberais, a concordância parte da identificação da existência de uma comunidade de concepções liberais de justiça, consubstanciadas na adoção de um regime constitucional de prioridade de direitos e liberdades e na garantia de bens primários<sup>256</sup> que tornem factível o uso da liberdade. Rawls sugere uma lista de bens primários que podem ser resumidos na garantia de direitos e liberdades fundamentais, na liberdade de movimento e livre escolha de ocupação, no acesso igualitário a cargos e posições nas

---

<sup>255</sup> Teoria da Justiça (1971) e *O Liberalismo Político* (1993).

<sup>256</sup> RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 18-19.

instituições políticas e econômicas, na obtenção de renda e riqueza e na garantia do autorrespeito.<sup>257</sup>

Além das sociedades bem-ordenadas existem os “Estados fora da lei”, que são aqueles que se alimentam de interesses puramente racionais de expansão de seus domínios; as “sociedades sob condições desfavoráveis” (ou oneradas), aquelas que, em razão de conjunturas históricas, sociais e econômicas desfavoráveis, candidatam-se a medidas internacionais de assistência; e, por fim, as “sociedades absolutistas benevolentes”, sociedades que honram os direitos humanos mas que negam a seus membros um papel significativo nas decisões políticas.<sup>258</sup> Em detrimento dos Estados fora da lei, Rawls desenvolve longamente a tese da possibilidade de utilização da guerra em autodefesa ou para a proteção dos direitos humanos (doutrina da guerra justa), temperada por condutas éticas mínimas voltadas, sobretudo, à preservação da vida de civis.

Os povos democráticos liberais (e os decentes) são os atores da sociedade dos povos, não os Estados. Para Rawls, os “povos”, diferentemente dos Estados, possuem uma “natureza moral” ao mesmo tempo racional e razoável que lhes permite agirem de modo *cooperativo e imparcial* nas relações com outros povos com o objetivo de promoverem justiça razoável para todos os seus cidadãos e também para todos os povos. Já os Estados são movidos por uma lógica de racionalidade (“razões de Estado”) informada pela perseguição exclusiva de seus próprios interesses (econômicos, por exemplo) e de manutenção e ampliação de poder. Nas palavras do próprio autor, “uma diferença entre povos liberais e Estados é que apenas os povos liberais limitam os seus interesses básicos como exigido pelo razoável”.<sup>259</sup> Outra distinção é que povos liberais tratam-se em condições de igualdade (igual respeito e reconhecimento) e, além disso, não são informados pela noção tradicional de soberania, ao contrário de Estados, do que decorre ser o direito dos povos uma ferramenta de limitação à autonomia interna dos Estados. Há aqui, segundo nos parece, um claro vínculo com a concepção kantiana de que a política é uma serva da moral e a intenção de neutralizar o conteúdo político do projeto de construção da paz.

---

<sup>257</sup> RAWLS, John. O Liberalismo Político. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 213.

<sup>258</sup> RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob. cit., pp. 3-13.

<sup>259</sup> RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob. cit., pp. 38.

Por tratar-se de uma concepção substancialista,<sup>260</sup> o direito dos povos é informado por oito princípios, a saber:

1. Os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos,<sup>261</sup>
2. Os povos devem observar tratados e compromissos;
3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam;
4. Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção;
5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa;
6. Os povos devem honrar os direitos humanos;
7. Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra;
8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo e decente.<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> Muito embora haja um forte viés procedimentalista na concepção política de justiça, sobretudo em razão do conhecido conceito de “véu de ignorância” da posição original, Rawls defende o caráter substancial de sua teoria, sobretudo em resposta às críticas formuladas por Habermas (cf. Conferência IX. Resposta a Habermas in RAWLS, John. *O Liberalismo Político*, ob cit., p. 440 e SS.). Não é possível, em razão dos objetivos deste trabalho, retomar o debate travado com Habermas. Sem prejuízo, cabe registrar a importante observação de Rawls no sentido de que “... a justiça de um procedimento sempre depende (deixando-se de lado o caso especial do jogo) da justiça de seu provável resultado ou da justiça substantiva. Desse modo, a justiça procedimental e a substantiva estão relacionadas, não separadas” (RAWLS, John. *O Liberalismo Político*, ob cit., p. 499).

<sup>261</sup> Há aqui uma grande semelhança com o 2º e o 5º artigos preliminares da paz perpétua kantiana (“Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra e doação”; “Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado”).

<sup>262</sup> RAWLS, John. *O Direito dos Povos*, ob. cit., pp. 47-48. Em *O Liberalismo Político* Rawls enumera os dois princípios de sua concepção política de justiça “interna”, ou seja, os princípios aplicáveis às sociedades liberais individualmente consideradas, que são: 1. Cada pessoa tem o direito igual a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdade iguais, sistema esse que deve ser compatível com um sistema similar para todos. E, neste sistema, as liberdades políticas, e somente estas liberdades, devem ter seu valor equitativo garantido; 2. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas exigências: em primeiro lugar, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; em segundo lugar, devem se estabelecer para o maior benefício possível dos membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, John. *O Liberalismo Político*, ob. cit., pp. 6). Cuidam-se dos mesmos princípios anteriormente formulados na obra *Teoria da Justiça* (1971).

Rawls reconhece que a lista é incompleta. De qualquer forma, os princípios cuja adoção propõe formariam o conteúdo de uma “carta básica” dos direitos dos povos. Tais princípios básicos devem ser complementados por princípios de regulamentação e formação de federações de povos (Nações Unidas, por exemplo) e por padrões de justiça, dada a importância da dimensão institucional no pensamento de Rawls.

Tal como ocorre internamente nas sociedades liberais, a escolha dos oito princípios se dá a partir do conceito contratualista e contrafactual de *posição original*, que se serve da ideia, também contrafactual, do *véu de ignorância*. Mas no direito dos povos a posição original é como que “duplicada”: No caso nacional (interno), as partes (racionais) delegam a representantes (razoáveis) a incumbência de elegerem, dentre vários princípios decorrentes de doutrinas abrangentes diversas (utilitaristas, por exemplo), os princípios de justiça adequados à uma concepção política, concepção que embora não ignore as “doutrinas abrangentes” (religiosas, filosóficas etc) não as incorpora. O mesmo ocorre no plano do direito dos povos, mas, diferentemente do que se dá no plano interno, aos representantes dos povos somente se apresentam possibilidades de escolhas e interpretações de diversos princípios liberais *já eleitos* por cada sociedade, internamente. Para Rawls,

“... no argumento na posição original do segundo nível, considero os méritos apenas dos oito princípios do Direito dos Povos relacionados em § 4.1. Extraio esses princípios grandemente tradicionais da história e dos usos do Direito e da prática internacionais. As partes não recebem um menu de possibilidades de princípios e ideais a escolher, como acontece no Liberalismo político ou em uma teoria da justiça. Em vez disso, os representantes de povos bem-ordenados simplesmente refletem sobre as vantagens desses princípios de igualdade entre os povos, e não vêem nenhuma razão para abandoná-los ou para propor outras possibilidades”.<sup>263</sup>

A semelhança com a posição original tomada da perspectiva interna é que os princípios do direito dos povos “... devem, naturalmente, satisfazer o critério da reciprocidade, já que esse critério é válido em ambos os níveis – tanto

---

<sup>263</sup> RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob cit., p.53.

entre cidadãos como cidadãos como entre povos como povos”.<sup>264</sup> Já o véu de ignorância da posição original no direito dos povos refere-se ao desconhecimento, pelos representantes, de questões referentes a dimensões territoriais, população, nível de desenvolvimento econômico e posse de recursos naturais, dentre outras.<sup>265</sup> No âmbito interno a escolha dos princípios de justiça é feita pelos cidadãos em função de suas faculdades morais de terem uma concepção de bem, de adquirirem concepções de justiça e equidade e de agirem em conformidade com essas concepções (faculdade moral do senso de justiça).<sup>266</sup> No plano externo, diversamente, os povos fazem a escolha baseados em suas concepções liberais de justiça já definidas e em princípios à luz dos quais concordam com o direito dos povos.<sup>267</sup>

Como se vê, não existe um segundo princípio de justiça tal como elaborado no âmbito interno<sup>268</sup> mas as preocupações igualitárias estão presentes no oitavo princípio do direito dos povos, segundo o qual “os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo e decente”. A igualdade entre povos também compõe a idéia rawlsiana de *paz democrática*, idéia que se associa à de *estabilidade* e que somente pode ser alcançada na medida em que as sociedades liberais cumprirem requisitos mínimos de justiça social, que para o autor são os seguintes: Igualdade imparcial de oportunidades, especialmente na educação; distribuição de renda e riqueza, requisito ao exercício pleno da liberdade; garantia de oportunidades de trabalho e emprego; garantia de assistência médica a todos os cidadãos; financiamento público das eleições como garantia de imparcialidade.<sup>269</sup>

Rawls também sustenta o seu conceito de *consenso sobreposto* no âmbito externo. Dada a existência do pluralismo de doutrinas abrangentes numa

---

<sup>264</sup> *Idem.*

<sup>265</sup> RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob cit., p. 42.

<sup>266</sup> RAWLS, John. O Liberalismo Político, ob. cit., pp. 97-103.

<sup>267</sup> RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob cit., p. 51.

<sup>268</sup> Relembrando: “2. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas exigências: em primeiro lugar, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; em segundo lugar, devem se estabelecer para o maior benefício possível dos membros menos privilegiados da sociedade”.

<sup>269</sup> RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob cit., pp. 64-65.

sociedade democrática,<sup>270</sup> a possibilidade de debate público sobre questões de justiça somente se torna viável a partir da adoção de uma concepção *política* de justiça que deixe de lado (embora não negue) as doutrinas abrangentes de cada indivíduo. O consenso sobreposto justifica e legitima a concepção política de justiça e se dá “... quando os cidadãos razoáveis endossam e publicamente justificam a concepção política de justiça, associando-a às suas diversas visões razoáveis acerca da vida digna”.<sup>271</sup> No plano internacional, o mesmo consenso sobreposto é requerido à implementação de um direito dos povos.<sup>272</sup>

Especificamente quanto aos direitos humanos, sua presença está garantida no rol dos oito princípios básicos do direito dos povos (é o sexto princípio) e figura como um dever de respeito às sociedades dos povos. São direitos universais porque intrínsecos ao direito dos povos e têm efeitos morais e políticos que os tornam obrigatórios a todos os Estados.<sup>273</sup> Cumprem também o papel de definir as sociedades que Rawls vai denominar de “decentes”, as quais, da mesma forma que as sociedades liberais, são “bem-ordenadas”. Cuidam-se de povos que adotam a diplomacia e o comércio para a solução de seus impasses com outros povos, de povos pacíficos, portanto. Os povos decentes, embora não liberais, são aqueles que não ostentam interesses egoísticos de expansão militar e domínio econômico e respeitam os direitos humanos. Podem não adotar o princípio de separação entre Estado e igreja, tradicionalmente incorporado às sociedades liberais, mas, mesmo assim, devem ser tolerados e tratados como iguais no cenário internacional por respeitarem outras religiões, os direitos das

---

<sup>270</sup> O pluralismo em sociedades democráticas é um dado, daí Rawls utilizar a expressão “o *fato* do pluralismo”. O fato do pluralismo é neutralizado pelo véu de ignorância da posição original, que permite aos representantes escolherem os princípios liberais de justiça.

<sup>271</sup> CITTADINO, Gisele. Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva, ob. cit. pp. 102-103. O consenso sobreposto busca garantir estabilidade para a justiça como imparcialidade (CITTADINO, Gisele. Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva, ob. cit., p. 104).

<sup>272</sup> RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob. cit., p. 71. O conceito de consenso sobreposto é desenvolvido por Rawls em diversos textos, sobretudo em O Liberalismo Político. Posteriormente, no texto “A idéia de Razão Pública Revisitada”, Rawls volta ao tema: “Quando o liberalismo político fala de um consenso de sobreposição razoável de doutrinas abrangentes, ele quer dizer que todas essas doutrinas, religiosas e não-religiosas, sustentam uma concepção política de justiça à base de uma sociedade democrática constitucional cujos princípios, ideais e padrões satisfazem o critério de reciprocidade. Assim, todas as doutrinas razoáveis afirmam tal sociedade com as suas correspondentes instituições políticas: direitos e liberdades básicos iguais para todos os cidadãos, incluindo a liberdade de consciência e a liberdade de religião” (in RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob. cit., p. 226).

<sup>273</sup> RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob. cit., p. 105. “O que chamo direitos humanos é, como disse, um subconjunto adequado de direitos possuídos pelos cidadãos em um regime democrático constitucional liberal ou dos direitos dos membros de uma sociedade hierárquica decente” (RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob. cit., p. 106).

minorias e, mais amplamente, os direitos fundamentais iguais de seus cidadãos. Dentre tais direitos incluem-se os direitos à vida, à liberdade, à propriedade e à igualdade formal.<sup>274</sup>

O reconhecimento da possibilidade de respeito aos direitos humanos por povos não-liberais é um dos argumentos que Rawls invoca para afastar o alegado paroquialismo dos direitos humanos, que não podem ser rejeitados por serem “peculiarmente liberais ou específicos da tradição ocidental”.<sup>275</sup> Tais direitos pertencem a uma concepção de justiça política liberal num regime democrático constitucional e são condição inafastável de cooperação social, tanto no âmbito interno, quanto no âmbito externo.<sup>276</sup> Por conta disso, não dependem de doutrinas religiosas ou filosóficas abrangentes sobre a natureza humana.<sup>277</sup>

Os direitos humanos também cumprem o papel de restringir as intervenções militares em detrimento dos Estados fora da lei. A guerra, nessa perspectiva, somente é admitida em hipóteses de autodefesa (também para a defesa de aliados) e em casos graves de violação de direitos humanos.<sup>278</sup> Das restrições ao direito de guerra resulta a impossibilidade de sua invocação para a proteção dos interesses racionais dos Estados (econômicos, de expansão territorial etc), sendo o direito de guerra restringido por seu próprio objetivo, que é o de alcançar uma paz duradoura. Além disso, o direito de guerra é informado pela diretriz de poupar a população civil dos países por ele alcançados.<sup>279</sup>

Em suma, na proposta teórica de Rawls os direitos humanos cumprem três papéis fundamentais: 1. Servem como requisitos de decência das instituições e da ordem jurídica de uma dada sociedade; 2. Impedem, desde que respeitados, intervenções coercitivas de outros povos; 3. Limitam o pluralismo entre os povos.<sup>280</sup>

---

<sup>274</sup> RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob cit., p. 85.

<sup>275</sup> *Idem.*

<sup>276</sup> RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob cit., p.89.

<sup>277</sup> *Idem.*

<sup>278</sup> RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob cit., p.104.

<sup>279</sup> RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob cit., p.124 e ss.

<sup>280</sup> RAWLS, John. O Direito dos Povos, ob cit., p. 105.

## 2 Duas críticas ao DNA Kantiano dos Direitos Humanos

Como se sabe, é amplo o arco crítico aos direitos humanos, a começar de sua matriz revolucionária francesa, vista como produtora de direitos metafísicos e abstratos. Nessa linha, Burke, por exemplo, questiona a utilidade de discutir o direito abstrato do homem à alimentação e aos medicamentos sem uma consideração sobre o *método* para atingir a concretude de tais direitos.<sup>281</sup> Tem-se aqui uma crítica “empirista”, à qual se somam outras tantas.<sup>282</sup>

A tarefa de inventariar o panorama crítico dos direitos humanos já foi realizada e, por isso, dela abriremos mão. Não obstante, parece-nos ainda útil rememorar a crítica “materialista” de Marx aos direitos do homem, uma crítica que recobre dois aspectos que temos perseguido ao longo deste trabalho, a saber, a dimensão antropológica e a relação entre direito e política. Da crítica de Marx, a mais aguda dentre as produzidas até o momento, será também possível estabelecer um produtivo diálogo com o pensamento de Spinoza, o nosso contraponto imanente à formulação kantiana dos direitos humanos. Além da crítica marxista, parece-nos também útil investir numa segunda perspectiva, ainda não explorada de modo exauriente pela filosofia do direito, que denominaremos de “a dimensão negativa do conceito de dignidade humana”, uma via que põe em xeque o conceito que está no “coração” da teoria dos direitos humanos e da filosofia moral kantiana e que também nos permitirá um diálogo com Spinoza.

---

<sup>281</sup> “Nessa deliberação, aconselharei sempre a que busquem a ajuda de um agricultor ou de um médico, e não a de um professor de metafísica” (BURKE, Edmund. Reflexões sobre a Revolução em França. 2ª edição. Tradução de Renato de Assumpção Faria *et alii*. Brasília: Unb, 1982, p. 90).

<sup>282</sup> Adotamos a classificação sugerida por BINOCHE (BINOCHE, Bertrand. Critiques des Droits de l’Homme. Paris: Presses Universitaires de France, 1989) que analisa, além da crítica “empirista” (Burke e Bentham, por exemplo), também as críticas “providencialistas (Maistre) e “historicistas”, classificando estas últimas em historicistas “racionalistas” (Constant e Comte), “organicistas” (Savigny e Hegel) e “materialistas” (Marx, por exemplo).

## 2.1 A Crítica de Marx

Dentre as mais difundidas e cortantes, a crítica de Marx aos direitos do homem tem os seus olhos voltados para as experiências das Revoluções Americana e Francesa, sobretudo para esta última, e ao modelo de homem por elas concebido. N' A Questão Judaica, obra de juventude (1843), tal crítica se articula em três movimentos principais:<sup>283</sup> O primeiro, voltado à demonstração de que os direitos consagrados nos textos do séculos XVIII constituem nada mais que os direitos do homem egoísta; num segundo momento, o argumento se dirige à revelação do real conteúdo dos direitos humanos, que em Marx consistem na consagração da propriedade privada, uma negação da anunciada universalidade por tratar-se apenas dos direitos dos homens- proprietários; por fim, a crítica põe em evidência que as revoluções burguesa negam o conteúdo necessariamente político dos direitos humanos enquanto direitos de participação na comunidade política e, em consequência, mascaram a desigualdade fornida pelo capital.

Relativamente ao primeiro ponto, Marx produz uma análise de natureza antropológica e, tomando inicialmente por parâmetro o texto francês de 1793,<sup>284</sup> classificado como “a mais radical das Constituições”, ressalta que os direitos humanos são os direitos do membro da sociedade burguesa, “do homem separado do homem e da comunidade”. O núcleo do argumento se funda na definição de liberdade como “o poder próprio do homem de fazer tudo aquilo que não conflite com os direitos de outro” (art. 6º), uma definição legal demarcatória da liberdade “assim como as estacas marcam o limite ou a linha divisória entre duas terras”.<sup>285</sup> Por conta disso, o homem encontraria em outros homens não a *realização* de sua liberdade, mas, ao contrário, a sua *limitação*.

---

<sup>283</sup> Crítica que ressurgirá em O Capital (1867, Vol. I). Binoche indica a forte influência de Babeuf e de Hegel na formulação da crítica de Marx aos direitos do homem (BINOCHE, Bertrand. Critiques des Droits de l'Homme. Paris: Presses Universitaires de France, 1989, pp. 102-104).

<sup>284</sup> Sobre as versões da Declaração francesa de Direitos do Homem, adotadas durante o período revolucionário, consulte-se JAUME, Lucien. Les Déclarations des Droits de l'homme (du débat 1789-1793 au préambule de 1946). Paris: Flammarion, 1989. A propósito de suas diferenças, consulte-se NEGRI, Antonio. O Poder Constituinte. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP & A editora, 2002, pp. 292 e ss.

<sup>285</sup> MARX, Karl. A Questão Judaica. Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Centauro, 2005, p. 34.

Dentre os direitos do homem, o direito à propriedade ganha destaque nos textos revolucionários. No francês de 1793, a propriedade é definida como o direito de todos de gozar e de dispor de seus bens e dos frutos de seu trabalho de acordo com a sua vontade, um direito de exercício arbitrário (*à son gré*) que não leva em conta os demais homens e a sociedade. Esse é o segundo movimento do argumento de Marx, complementado pela tese de que mesmo os demais direitos humanos, a igualdade e a segurança, nada mais seriam que direitos derivados do direito de propriedade: A igualdade como igualdade de liberdades civis, como igualdade demarcada pela lei (igualdade de todos perante a lei) e não como igualdade política, é dizer, como participação do *cidadão* na gestão da comunidade; a segurança, como o conceito social supremo da sociedade burguesa, “... o conceito de polícia, segundo o qual toda a sociedade somente existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade”.<sup>286</sup>

Em síntese a esses dois movimentos da crítica, Marx dirá:

“Nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, do homem enquanto membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade. Longe de conceber o homem como um ser genérico, estes direitos, pelo contrário, fazem da própria vida genérica, da sociedade, um marco exterior aos indivíduos, uma limitação de sua independência primitiva. O único nexos que os mantém em coesão é a necessidade natural, a necessidade e o interesse particular, a conservação de suas propriedades e de suas individualidades egoístas”.<sup>287</sup>

O problema central dos direitos do homem liga-se ao rebaixamento da comunidade política e da cidadania aos papéis de simples *meios* de garantia do direito privado de propriedade, o que faz do cidadão um servo do homem egoísta, ou seja, o homem “verdadeiro e autêntico” não é o cidadão, mas sim o burguês.<sup>288</sup> A tese, também aqui, fundamenta-se nas fórmulas dos textos franceses no sentido de que a associação política tem por objetivo a *conservação* dos direitos naturais e imprescritíveis do homem e de que o Estado é instituído para *garantir* ao homem

<sup>286</sup> MARX, Karl. A Questão Judaica, ob. cit., pp. 35-36.

<sup>287</sup> MARX, Karl. A Questão Judaica, ob. cit., p. 36.

<sup>288</sup> MARX, Karl. A Questão Judaica, ob. cit., pp. 36-37.

o gozo de tais direitos.<sup>289</sup> Diferentemente do que se verificava na velha sociedade feudal, em que a política e a vida civil se justapunham,<sup>290</sup> a Revolução Francesa, ao destruir todos os estamentos, corporações e privilégios que separavam o povo e sua comunidade, suprimiu o caráter político da sociedade civil.<sup>291</sup> Como consequência, “... o homem não se libertou da religião; obteve, isto sim, liberdade religiosa; Não se libertou da propriedade, obteve a liberdade de propriedade. Não se libertou do egoísmo da indústria, obteve a liberdade industrial”.<sup>292</sup> Se na sociedade medieval havia uma duplicação entre Igreja e Estado (e não entre vida civil e vida política) e entre a vida do cristão “nesse mundo” e a vida futura no “reino dos céus” – uma vida compensadora das desigualdades mundanas -, a Revolução Francesa substituiu essa duplicação pela distinção entre o “homem” e o “cidadão” (o sucedâneo do crente).<sup>293</sup> E é dessa forma que a alienação política faz as vezes da alienação religiosa.<sup>294</sup>

Da saída da política surge a naturalização do “homem não político” e de seus direitos, num estado de passividade em que o homem político é um mero *status* de abstração e artificialidade, tomado como um personagem alegórico e moral. Em suma, há uma redução do mundo e de suas relações ao próprio homem, um movimento oposto à emancipação, concebida como a recuperação das forças sociais do homem.<sup>295</sup>

Ao contrário do homem abstrato e egoísta das revoluções burguesas, Marx concebe uma essência humana que se *produz* na história e na vida comunitária, como expressará, sinteticamente, na sexta tese sobre Feuerbach:

“Feuerbach converte a essência religiosa em essência humana. Mas a essência do homem não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade,

<sup>289</sup> Arts. 2º e 1º das Declarações de 1791 e 1793, respectivamente.

<sup>290</sup> “A velha sociedade civil tinha *diretamente* um caráter *político*, isto é, os elementos da vida burguesa como, por exemplo, a possessão, a família, o tipo e o modo de trabalho se haviam elevado ao nível de elementos da vida estatal, sob a forma de propriedade territorial, de estamento ou de comunidade. Sob esta forma, estes elementos determinavam as relações entre o indivíduo e o *conjunto do Estado*, isto é, suas relações políticas ou, o que dá no mesmo, suas relações de separação e exclusão das outras partes integrantes da sociedade” (MARX, Karl. A Questão Judaica, ob. cit., p. 38. Os grifos são o original).

<sup>291</sup> MARX, Karl. A Questão Judaica, ob. cit., p. 40.

<sup>292</sup> *Idem.*

<sup>293</sup> BINOCHE, Bertrand. Critiques des Droits de l’Homme. Paris: Presses Universitaires de France, 1989, pp. 109-110.

<sup>294</sup> *Idem.*

<sup>295</sup> MARX, Karl. A Questão Judaica, ob. cit., pp. 41-42.

ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não empreende a crítica desse ser real, é por conseguinte obrigado: 1. a abstrair-se do curso da história e a tratar o espírito religioso como uma realidade que existe por si mesma, supondo a existência de um indivíduo humano abstrato, isolado; 2. A considerar, por conseguinte, o ser humano unicamente como ‘gênero’, como universalidade interna, muda, ligando de modo natural a multidão dos indivíduos”.<sup>296</sup>

Sendo a atividade produtiva um dado humano universal, são precisamente os homens que transformam as circunstâncias (e não o contrário) através de uma vida social essencialmente prática,<sup>297</sup> mais precisamente através da práxis revolucionária<sup>298</sup> e não por intermédio do modelo formal e estático dos direitos do homem.<sup>299</sup> Ou seja, cuida-se de uma prática de liberação do homem enquanto ser autoprodutor de si, um homem cuja liberdade se confunde com sua autocriação<sup>300</sup> e com a sua autorrealização por intermédio do trabalho enquanto atividade (e não enquanto mercadoria) livre. E a figura contrária à do homem de Marx é a do homem alienado das declarações de direitos humanos, reduzido à condição de membro da sociedade burguesa, de um lado, e ao *status* de cidadão do Estado, uma pessoa moral, de outro.<sup>301</sup> Um homem separado de suas forças sociais e, portanto, de suas própria forças.

O conceito de alienação desempenha um importante papel no pensamento de Marx, inclusive no que concerne à sua crítica aos direitos do homem. A alienação está relacionada à ideia de uma passividade da vivência que nega ao homem o papel de produtor de realidade no mundo. Tal como se dá na idolatria religiosa, a alienação produz um afastamento entre o homem e o mundo e estabelece uma instância de intermediação das coisas criadas pelo próprio homem:

<sup>296</sup> MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. A Ideologia Alemã. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 101-102.

<sup>297</sup> Oitava tese sobre Feuerbach.

<sup>298</sup> Terceira tese sobre Feuerbach.

<sup>299</sup> “Para Marx, o homem caracteriza-se pelo ‘princípio do movimento’... O princípio do movimento não deve ser interpretado mecanicamente, mas como impulso, vitalidade criadora, energia; a paixão humana, para Marx, ‘é a faculdade essencial do homem esforçando-se energeticamente por alcançar seu objeto’ (FROMM, Erich. Conceito Marxista de Homem. 7ª edição. Tradução de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, pp. 38-39).

<sup>300</sup> “Um ser se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua existência a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhe devo não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda criou a minha vida” (MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 113).

<sup>301</sup> MARX, Karl. A Questão Judaica, ob. cit., p. 41.

Na idolatria, os ídolos; na produção capitalista, a mercadoria. Assim, no estado de alienação o homem não se percebe como agente ativo sobre o mundo, mundo que lhe permanece estranho.<sup>302</sup> O estado de alienação se apresenta de diversas formas (religiosa, política, econômica) e em dimensões também diferenciadas (com relação à natureza, aos outros e ao próprio homem), mas é sem dúvida na esfera do trabalho que ela se manifesta de modo mais intenso a partir de três momentos fundamentais de separação do homem de suas condições naturais de produção: A dissolução da relação com a terra, que passa a ser de propriedade burguesa; a dissolução da relação do homem a seus instrumentos de trabalho, propriedades agora do capital; a transferência da potência do trabalho vivo do homem às condições objetivas da produção. Trata-se de um processo de subjetivação em que o homem, afastado das relações objetivas e naturais imediatas do mundo da produção, é separado de sua potência de agir, é reduzido à impotência da “pura subjetividade”.<sup>303</sup> De potência atual e ativa, o trabalho vivo do homem se transforma em potência geral e anônima, ou seja, em impotência.<sup>304</sup> Segundo o próprio Marx,

“O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschewelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria* (...).

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser *estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. (...) Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirkklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*)”.<sup>305</sup>

<sup>302</sup> Cf. FROMM, Erich. Conceito Marxista de Homem, ob. cit., p. 50. É de Fromm a comparação entre alienação e idolatria, embora se possa objetar que esta última talvez seja mais uma consequência do que a alienação em si.

<sup>303</sup> Cf. FISCHBACH, Franck. Changer la Vie: Marx et Spinoza. In: Spinoza et les Philosophies de la Vie. Revue Kairos n. 28. Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, pp. 94-95.

<sup>304</sup> FISCHBACH, Franck. Changer la Vie: Marx et Spinoza, ob. cit., p. 96.

<sup>305</sup> MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos, ob. cit., p. 80.

Brevemente, o conceito de alienação funda-se na distinção entre existência e essência, “no fato de a existência do homem ficar alheada de sua essência, de na realidade ele não ser o que é potencialmente, (...) de ele não ser o que deveria ser, e de ele dever ser aquilo que poderia ser”.<sup>306</sup> Para Marx e Engels, tanto a classe dos trabalhadores como a classe dos possuintes são alienadas. Esta última sabe, inclusive, que a alienação é o seu próprio poder. Contudo, a classe proletariada “... sente - se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana”.<sup>307</sup>

Mas, para além da alienação, Marx vai pensar também a saída desse estado de impotência, a mudança das circunstâncias como *prática revolucionária* (terceira tese sobre Feuerbach) e de *transformação* do mundo (décima primeira tese sobre Feuerbach), que corresponde a um momento de “desalienação do trabalhador”, isto é, ao momento em que o trabalhador percebe que todas as riquezas são por ele produzidas e, a partir daí, reúne, em si, existência, essência e potência. A rigor, trata-se da emancipação dos trabalhadores,

“... não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal. Mas esta [última] está aí encerrada porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação”.<sup>308</sup>

A saída do sistema capitalista, a formar a futura sociedade comunista, se dará em dois momentos sucessivos: O primeiro, ainda portador das “marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade” e regulado pelo mesmo princípio que regula a troca de mercadorias, em que o produtor individual recebe dos estoques sociais de meios de consumo a quantidade equivalente a seu trabalho (deduzida do necessário à formação dos fundos coletivos),<sup>309</sup> o segundo, já eliminada a divisão do trabalho, inclusive a oposição entre trabalho intelectual e manual, regulado pela máxima “de cada um segundo suas capacidades, a cada um

<sup>306</sup> FROMM, Erich. Conceito Marxista de Homem, ob. cit., p. 53.

<sup>307</sup> A Sagrada Família. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 48.

<sup>308</sup> MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos, ob. cit., pp. 88-89.

<sup>309</sup> MARX, Karl. Crítica ao Programa de Ghota. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 31.

segundo suas necessidades!”.<sup>310</sup> No primeiro momento, a igualdade é ainda regida pelos limites *proporcionais* do direito burguês (direito *proporcional* à quantidade de trabalho fornecido), mas o trabalho passa a ser, em contrapartida, o padrão de medida *aplicado a todos*. Por isso, não há qualquer distinção de classe, mas, de toda forma, “esse igual direito é direito desigual para trabalho desigual”, um direito que ainda se pauta, tacitamente, pelas distinções dos talentos individuais como privilégios naturais (por exemplo, um trabalhador é mais forte que outro, física ou mentalmente, e por isso fornece mais trabalho).<sup>311</sup> Em seu conteúdo, é ainda, como todo direito, um direito da desigualdade.<sup>312</sup> Já no segundo momento, no qual o trabalho deixa de ser um limite escravizante para tornar-se (ou voltar a ser) uma necessidade vital, em que as potencialidades multifacetadas dos indivíduos e suas forças produtivas aumentam e as fontes de riquezas coletiva “jorram em abundância”, o horizonte estreito do direito burguês pode ser finalmente ultrapassado,<sup>313</sup> superação que, mais amplamente, alcançará o próprio Estado.<sup>314</sup>

Nesse quadro, a necessidade do direito é colocada em xeque, um direito que, no modelo burguês, desempenha o mesmo papel que a religião desempenhava à época feudal.<sup>315</sup> Mas na sociedade burguesa seu objetivo prático, na perspectiva marxista, consiste em garantir a produção e a reprodução social operadas por intermédio de contratos jurídicos privados, isto é, mediatizar a relação econômica de exploração,<sup>316</sup> uma vez que “o direito nunca pode

<sup>310</sup> MARX, Karl. Crítica ao Programa de Ghotá, ob. cit., p. 33.

<sup>311</sup> MARX, Karl. Crítica ao Programa de Ghotá, ob. cit., p. 32.

<sup>312</sup> *Idem*.

<sup>313</sup> MARX, Karl. Crítica ao Programa de Ghotá, ob. cit., p. 33.

<sup>314</sup> A tese do desaparecimento do Estado, central em Marx e Engels, é uma consequência da transição para uma sociedade sem classes, na medida em que o Estado representa uma máquina de dominação de classes: “Com o desaparecimento das classes, desaparecerá inevitavelmente o Estado. A sociedade, reorganizando de uma forma nova a produção, na base de uma associação livre de produtores iguais, mandará toda a máquina do Estado para o lugar que lhe há de corresponder: o museu de antiguidades, ao lado da roca de fiar e do machado de bronze (ENGELS, Friedrich. A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado. 9ª edição. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1984, p. 196). Trata-se de instituir, gradativamente, uma comunidade sem classes no lugar do Estado. Contudo, na experiência da Revolução Soviética a tese do desaparecimento do Estado não foi aceita de forma unânime. Stalin, por exemplo, rejeita-a por completo e institui um Estado socialista, “retificando” a tese abstrata de desaparecimento do Estado (cf. LABICA, George; BENSUSSAN, Gérard. Dictionnaire Critique du Marxisme. 2ª édition. Paris: PUF, 1985, pp. 300-303). Do que resultou tal experiência, sabemos todos.

<sup>315</sup> BINOCHE, Bertrand. Critiques des Droits de l’Homme, ob. cit., p. 110.

<sup>316</sup> PACHUKANIS, E.B. Teoria Geral do Direito e Marxismo. Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988, pp.13-14.

ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade”.<sup>317</sup> Contudo, surgido da cisão entre a vida civil e a vida política, o direito tende a desaparecer na sociedade comunista juntamente com tal cisão. Não se cuida, assim, de uma tarefa de atualização, mas sim da libertação do direito,<sup>318</sup> tal como produzida pela Revolução francesa relativamente à religião.

Em suma, se é certo que a crítica de Marx não se detém sobre a liberdade em si, mas sim sobre uma liberdade que desvaloriza o papel da história e que se funda no homem enquanto ser isolado da comunidade, é certo também que uma vez alcançada a fase superior do comunismo, um momento em que os homens serão verdadeiramente livres e iguais, a organização jurídica das liberdades se tornará desnecessária, e da mesma forma a própria existência da noção de “direitos do homem”.

### 2.1.1 A Crítica à Crítica de Marx

Da crítica de Marx importa recolher, sobretudo, o quão problemático é pensar os direitos do homem fora de seu marco político, ou mesmo rebaixar a política ao papel de mero *meio* de realização dos direitos humanos privados (o direito de propriedade). Nesse ponto, a relação indelével entre direito e política e a

<sup>317</sup> MARX, Karl. Crítica ao Programa de Gota, ob. cit., pp. 32-33. A partir de tal premissa, Engels e Kautsky dirão que todas as reivindicações por igualdade jurídica perderam-se em insolúveis contradições quando se tentou formular “seus pormenores jurídicos” e, além disso, deixaram intocados “o cerne do problema, a transformação do modo de produção” (ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. O Socialismo Jurídico. Tradução de Livia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 20).

<sup>318</sup> Em O Socialismo Jurídico, Engels e Kautsky opõem-se à redução do socialismo às “pequenas fórmulas jurídicas” dos direitos fundamentais (ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. O Socialismo Jurídico, ob. cit., pp. 28 e 46. O adversário aqui é o jurista socialista Anton Menger) e reiteram que Marx “jamais apresentou reivindicações jurídicas de qualquer tipo em suas obras teóricas” (ob. cit., p. 34), o que não significa, contudo, que “... os socialistas renunciem a propor *determinadas reivindicações jurídicas*” pois “... é impossível que um partido socialista ativo não as tenha, como qualquer partido político em geral” (ob. cit., p. 47). E uma vez conquistado o poder, tais reivindicações “alcançam validade universal sob a forma de leis” (ob. cit., p. 47). Mas tais reivindicações mudam com o tempo e não são as mesmas em todos os países. Não se trata, assim, de elaborar uma nova filosofia do direito (ob. cit., p. 48). Esse é um horizonte do marxismo que é adotado, atualmente, por aqueles que consideram que o direito é um campo de luta a ser considerado, embora não seja possível falar em emancipação apenas através do direito (cf. CUNHA, José Ricardo. Direito e Marxismo: É Possível uma Emancipação pelo Direito? In: Revista Direito e Práxis, vol. 5, n. 9, 2014, p. 455). Um horizonte ainda frágil se comparado ao de Spinoza, como veremos mais à frente.

impossibilidade de esvaziar os direitos humanos de seu conteúdo político revelam-se fundamentais. Mas é justamente nesse marco que se apresenta uma possível crítica à crítica marxista, que despreza a constatação de que mesmo os direitos ditos burgueses possuem uma dimensão política e que, além disso, convivem com outros direitos políticos por excelência.

De fato, se, por um lado, o direito de propriedade figura com destaque nos textos produzidos pela Revolução Francesa e é tido por “inviolável e sagrado”, há, por outro, a consagração das liberdades de opinião e de expressão do pensamento (arts. 5º, 6º, 10 e 11 da primeira versão), condições indispensáveis da vida política; se é fato que a garantia da propriedade é um dos objetivos da associação política, é fato também que as declarações revolucionárias garantem a liberdade ambulatória por intermédio de importantes restrições ao direito de punir do Estado, por exemplo, através da proibição de acusações e prisões fora dos casos previstos em lei (art. 7º) e da presunção de inocência (art. 9º), restrições que são tidas por essenciais num Estado democrático de direito. Na dimensão propriamente republicana, e igualmente democrática, os textos revolucionários também asseguram o direito à participação na formação das leis e ao acesso a cargos e dignidades públicas (art. 6º), bem como o direito de toda a sociedade de demandar prestações de contas dos administradores públicos (art. 15).<sup>319</sup>

Além disso, a concepção marxista do homem burguês como um ser isolado não leva em conta a constatação empírica de que toda ação humana é, necessariamente, uma ação de ligação entre sujeitos, um dado primeiro que independe de arranjos institucionais ou políticos e que, portanto, nega a ideia de um “monadismo” do indivíduo.<sup>320</sup> O direito de livre manifestação do pensamento, por exemplo, é uma típica liberdade de relações, direito do homem “... de sair de si mesmo e ligar-se aos outros pela palavra, pela escrita, pelo pensamento”.<sup>321</sup>

---

<sup>319</sup> A propósito das diferenças entre os textos das declarações francesas de 1789, 1793 e 1795, NEGRI põe em evidência que se é verdade que há na primeira declaração (1789) um conceito “ingênuo” de igualdade (“os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”), é verdadeiro também que a declaração de 1793 prevê já uma série de “normas operativas” da igualdade (igualdade social concreta), como as que asseguram o acesso de todos os cidadãos aos empregos públicos e as que cuidam da assistência social e da educação, dentre outras (NEGRI, Antonio. O Poder Constituinte, ob. cit., pp. 295 e ss.).

<sup>320</sup> Cf. LEFORT, Claude. A Invenção Democrática: Os Limites do Totalitarismo. Tradução de Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 46-47.

<sup>321</sup> LEFORT, Claude. A Invenção Democrática: Os Limites do Totalitarismo, ob. cit., p. 48.

Sendo assim, tem-se por questionável a tese, central em Marx, de que nos direitos humanos a política seja *apenas* um meio de garantia da propriedade privada.

Indo além, pontificar que os direitos do homem são uma simples limitação e não uma realização positiva das liberdades é ignorar o importante papel de garantia que os direitos declarados exercem contra o totalitarismo, que nega a política e o direito e apaga as liberdades públicas justamente porque “se edifica sobre as ruínas dos direitos do homem”.<sup>322</sup> Uma garantia que se segue da desincorporação do poder e do direito da figura do monarca e que, então, estabelece uma instância de exterioridade ao poder,<sup>323</sup> exterioridade que regula e mede e que, por isso, pode deslegitimar o exercício do poder.

Se, por um lado, os direitos do homem são direitos “dos indivíduos”, por outro, tal modo de ser impede a ideia de uma totalidade transcendente e revela uma dimensão transversal das relações sociais. Por exemplo, ao direito de um de expressar suas opiniões corresponde o direito do outro de ouvi-las, divulgá-las e de, eventualmente, delas discordar. De tais relações surge uma situação peculiar em que “... a dualidade do falar e do ouvir no espaço público é multiplicada em vez de se imobilizar na relação de autoridade ou de se confinar em espaços privilegiados”.<sup>324</sup>

Enfim, se não esgotam a democracia, os direitos humanos animam a existência de instituições democráticas e exercem um papel “simbólico” que constitui a sociedade política e, com ela, uma nova ideia do que seja, ou não, socialmente legítimo.<sup>325</sup> Simbólicos, mas não ideológicos, criam uma consciência compartilhada e, porque solenemente declarados, induzem à formação de compromissos públicos do poder político. Enfim, um direito histórico, por certo, mas não por isso um direito encarcerado pelo poder.

---

<sup>322</sup> LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: Os Limites do Totalitarismo*, ob. cit., p. 44.

<sup>323</sup> LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: Os Limites do Totalitarismo*, ob. cit., p. 53.

<sup>324</sup> LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: Os Limites do Totalitarismo*, ob. cit., pp. 54-55.

<sup>325</sup> LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: Os Limites do Totalitarismo*, ob. cit., pp. 56-60.

## 2.2

### A Dimensão Negativa do Conceito de Dignidade Humana

Passemos a uma segunda perspectiva crítica aos direitos humanos.

Dentre os conceitos jurídicos indeterminados, o de dignidade humana é, sem dúvida, o que maiores debates e perplexidades suscita e a seu respeito proliferam entre os filósofos do direito uma pletora de indagações: Qual seria o seu conteúdo? Quem seriam os seus destinatários (também os animais?) Como dar-lhe eficácia? Cuida-se, realmente, de um conceito necessário? Como quer que seja, o ingresso da dignidade humana no universo jurídico é incontroverso e pode ser facilmente demonstrado por uma rápida análise dos diversos tratados e declarações de direitos que a ela fazem expressa referência, como já visto. Trata-se, assim, de um metaprincípio de justificação da teoria dos direitos humanos que ostenta uma clara dimensão positiva de reivindicação e sustentação de direitos.

Mas há, igualmente, resquícios de um conceito de dignidade medieval (*dignitas*) e religiosa a fundamentar restrições e obrigações (mais do que direitos) e que, em consequência, subvertem a ideia de liberdade. É o caso, a essa altura, de resgatar alguns aportes teóricos fundadores da dimensão *negativa* do conceito de dignidade humana, ou seja, da face do conceito invocada para a justificação de restrições ao exercício de direitos e à liberdade, e de explorar tal dimensão negativa no próprio pensamento de Kant, dimensão que se conecta à honra e à *dignitas* medievais e à concepção cristã de dignidade do homem.

#### 2.2.1

##### Honra e Dignitas Medievais

Se aceitarmos a afirmação de que a dignidade humana possui duas dimensões, uma positiva (plataforma para a reivindicação de direitos) e outra negativa (criação de obrigações e restrições),<sup>326</sup> poderemos situar as concepções antigas de honra e de dignidade como posição social ou de ofício na segunda dimensão, o que também ocorre com a perspectiva religiosa. Importa acentuar,

---

<sup>326</sup> V. BEYLEVELD, Deryck; BROWNSWORD, Roger. Human Dignity in Bioethics and Biolaw. New York: Oxford University Press, 2004, p. 29-47.

mesmo que brevemente, alguns aspectos do sentimento de honra na Idade Média<sup>327</sup> para, a partir daí, apontar a sua presença na filosofia moral kantiana.

Fruto de uma lenta construção histórica que se dá pela mistura de elementos das tradições pagãs, do estoicismo e do cristianismo, a honra no medievo é marcada pelos sentimentos de *solidariedade* e de *fidelidade*. O primeiro se expressa através dos vínculos de sangue (“a voz do sangue”) em uma sociedade que encontrava na família a sua fortaleza. Na família, mais do que na terra, dado o nomadismo<sup>328</sup> e a instabilidade dos acordos políticos.<sup>329</sup> Daí a noção de honra da família como um sentimento “... sancionado ao longo do tempo pelas leis que puniam, junto com o culpado, o pai e a mãe, os filhos e os netos, os irmãos e irmãs”.<sup>330</sup> Já o sentimento de fidelidade está presente na relação de vassalagem, em que há também o sentimento de solidariedade de linhagem que faz do senhor uma espécie de parente suplementar do vassalo (e vice-versa). Trata-se de um laço de homem a homem, de um dever de fidelidade que deve ser levado às últimas consequências, à morte, se preciso. Daí a inexistência de indulgência com aquele que mata o seu senhor.<sup>331</sup>

A honra medieval deve ser inicialmente concebida em duas dimensões, de *honra exterior* e de *honra interior*. Na primeira, tem-se a marca de consideração advinda dos outros homens, da sociedade, na forma de encargos honoríficos ou honrosos e de distinções e preferências. O significado de honra, aqui, está associado ao de *honos* e significou, em sua origem, a ideia de carga, de encargo.<sup>332</sup> A dimensão externa, embora não seja fonte da moral, justifica o

<sup>327</sup> As referências ao sentimento de honra no medievo são extraídas de FEBVRE, Lucien. *Honra e Pátria*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

<sup>328</sup> “... naquele tempo os laços que uniam o homem à terra não eram laços fortes, porque as sociedades não eram sociedade antiga e fortemente enraizadas. (...) Isso nos escalões inferiores, no plano do trabalhador. Mas e no escalão superior? Nomadismo também. Esses grandes dinastas que possuíam terras em toda parte, heranças por todo lado, precisam de uma moral que possam levar com eles. A terra se perde. A família fica, a solidariedade familiar fica” (FEBVRE, Lucien. *As Origens*. In: *Honra e Pátria*, ob. cit., pp. 88-89).

<sup>329</sup> “Não havia pátrias, no sentido atual, em um tempo em que as formações políticas, os Estados faziam-se e desfaziam-se com uma espantosa facilidade, o que dava à Europa uma aparência caleidoscópica” (FEBVRE, Lucien. *Fidelidade, juramento e honra*. In: *Honra e Pátria*, ob. cit., p. 94).

<sup>330</sup> FEBVRE, Lucien. *Fidelidade, juramento e honra*. In: *Honra e Pátria*, ob. cit., p. 95.

<sup>331</sup> FEBVRE, Lucien. *Fidelidade, juramento e honra*. In: *Honra e Pátria*, ob. cit., pp. 96-97.

<sup>332</sup> FEBVRE, Lucien. *Honra para o Moralista*. In: *Honra e Pátria*, ob. cit., p. 59. Como um verdadeiro *imperativo categórico*, a honra exterior faz o homem experimentar a sensação de pertencimento a um grupo, em relação ao qual age de forma uníssona (FEBVRE, Lucien. *Honra para o Moralista*. In: *Honra e Pátria*, ob. cit., pp. 84). O uso da expressão “imperativo categórico” é do próprio autor citado.

juízo mais severo daquele que a porta, chamado a dar o exemplo (*honneur oblige*) em razão de suas marcas externas de dignidade.<sup>333</sup> O sentimento interior de honra, a seu turno, cumpre a função de impor as mais duras renúncias e os mais heroicos sacrifícios, em homenagem a um ideal maior que a honra representa. Por sua atuação, o homem honrado é convocado a agir de forma corajosa e nobre, pagando o alto preço do sangue, se necessário.<sup>334</sup>

Há, além disso, outras marcas a caracterizar o sentimento de honra do medievo, vale dizer, a sua pertinência a uma categoria de privilegiados, de integrantes de uma elite, e o seu caráter de depósito e de herança imperativa, “... um imperativo que pertence com propriedade a um grupo que pode ser o grupo amplo e de limites mal definidos dos homens de honra, ou os grupos mais fáceis de definir”,<sup>335</sup> grupos que possuem uma honra especial que cria um certo número de *obrigações*. Trata-se, portanto, de um imperativo impessoal e incondicional, um sentimento forte que, por isso mesmo, não deixa em aberto qualquer margem de discussão.<sup>336</sup> Como fruto da pressão social, o sentimento de honra gera recusas por excelência, “... uma recusa a pactuar com aquilo que é feio, baixo, vulgar, interessado, não-gratuito”,<sup>337</sup> mesmo que o preço seja um tipo de *dignidade na infelicidade*. A honra não pertence ao universo especulativo, cuidando-se de uma obrigação de pureza que engaja o homem na ação (*noblesse oblige*), “e é nesse domínio que se afirma, cada vez mais, como um guia, uma força, um apoio do homem em busca de moral e que, muitas vezes, pensa encontrar na honra o fundamento de uma moral ao mesmo tempo individual e coletiva”.<sup>338</sup> Por sua força, o sentimento de honra medieval adquire um ar de sacralidade para os homens que a ostentam, sacralidade que se expressa nos compromissos de veracidade das juras e no cumprimento das obrigações sociais que assumem na vida cotidiana. Por outro lado, para os moralistas a honra cumpre o papel de

<sup>333</sup> FEBVRE, Lucien. Honra para o Moralista. In: Honra e Pátria, ob. cit., pp. 59-60.

<sup>334</sup> “... como diz o Cid, II, 3 (g), mesmo quando faz deles assassinos: ‘Vejo que vossa honra pede-me todo o sangue’” (FEBVRE, Lucien. Honra para o Moralista. In: Honra e Pátria, ob. cit., p. 61). Canción de Mio Cid, referência que Febre faz ao Cid Campeador, herói castelhano do século XI.

<sup>335</sup> FEBVRE, Lucien. Honra para o Moralista. In: Honra e Pátria, ob. cit., p. 62.

<sup>336</sup> *Idem*. “Tudo isso é imperativo, categórico. Não sofre discussão, tergiversação, distinções, casos de consciência. É assim. Em tal caso, faz-se isso; em outro, aquilo. Não há o que discutir. Só obedecer” (FEBVRE, Lucien. Honra para o Moralista. In: Honra e Pátria, ob. cit., p. 64).

<sup>337</sup> FEBVRE, Lucien. Honra para o Moralista. In: Honra e Pátria, ob. cit., p. 66.

<sup>338</sup> FEBVRE, Lucien. Honra para o Moralista. In: Honra e Pátria, ob. cit., p. 67.

fundamentar uma nova moral laica, não mais como uma moral de elite, e sim como uma moral para todos.<sup>339</sup>

Há também no medievo, ao lado da honra, um outro conceito de dignidade bastante peculiar e que, justamente por isso, merece expressa referência. Referimo-nos à ideia subjacente à frase latina *dignitas non moritur*, indicativa de que a dignidade do rei possuía uma importante dimensão coletiva que resultava da duplicidade de seu corpo (um corpo individual e outro coletivo): O corpo individual morre, mas não a sua dignidade coletivamente projetada.<sup>340</sup>

Em tal perspectiva, Kantorowicz aponta a existência de uma continuidade de existência do corpo do rei, mesmo após a morte, como forma de garantir a perpetuidade dos direitos soberanos do corpo político, do qual o rei é a cabeça.<sup>341</sup> Assim, a *royal dignitas* medieval possuía uma clara dimensão pública e não meramente privada, e a preservação da integridade da Coroa (“The Crown”) tornava-se uma questão que dizia respeito a todos.

Tal concepção dúplice da dignidade, imanente e transcendente a um só tempo, teve larga utilização pela igreja católica e pelos juristas da Idade Média. Por seu intermédio construiu-se, por exemplo, a distinção entre delegação *facta personae* e *facta dignitati*, acolhida no *Liber Extra* de Gregório IX (*Quoniam Abbas*): “A delegação feita à Dignidade sem a indicação de um nome próprio transfere-se ao sucessor”. A tese foi juridicamente racionalizada e posta em prática durante o papado de Alexandre III (1159-1181), especialmente por ocasião da morte e consequente sucessão do Abade de Winchester. Em comentário a decreto de Alexandre III, Damasus, importante jurista da época, afirma que a “*Dignitas nunquam perit*” (a “dignidade nunca perece”). Posteriormente, em Johannes Andreas, glosador do *Liber Sextus* de Bonifácio VIII (1235-1303), há a

<sup>339</sup> FEBVRE, Lucien. Análise do Sentimento da Honra. In: Honra e Pátria, ob. cit., p. 74. É, sem dúvida, o caso de Kant, como veremos mais à frente.

<sup>340</sup> Onde a expressão “O rei está morto, viva o rei!”.

<sup>341</sup> KANTOROWICZ, Ernest H. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. New Jersey: Princeton University Press, 1997, p. 383. LE GOFF aponta a presença de inúmeras “metáforas do corpo” na idade média, inclusive na dimensão política, em que o Estado é considerado um corpo. No *Policraticus* de João de Salisbury (1159), por exemplo, o príncipe ocupa o lugar da cabeça, sendo o senado o coração; as funções dos olhos, dos ouvidos e da língua são asseguradas pelos juízes e pelos governadores das províncias; os soldados e os oficiais são comparados às mãos; os pés, que sempre aderem ao solo, são os camponeses (LE GOFF, Jacques. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 164).

concepção de que o incumbido do papado ou dignidade pode morrer, mas o *papatus*, *dignitas* ou *imperium* é para sempre.<sup>342</sup>

No medievo, a ideia do homem como um portador transindividual da *dignitas* foi metaforicamente associada ao mito de Fênix.<sup>343</sup> Tal associação pode ser vista em Bernardo de Parma (1200-1264) e também em Baldus (1327-1400), que em comentário ao *Quoniam Abbas* afirma que a Fênix é um raro caso em que toda a espécie (*genus*) é conservada no indivíduo.<sup>344</sup> Para Kantorowicz, ao referir-se ao mito da Fênix, Baldus tinha em mente a clara intenção de sustentar que a espécie e o indivíduo coincidem, sendo a espécie imortal e o indivíduo mortal. Ou seja, a ave imaginária revela uma dualidade (Fênix enquanto tal e Fênix enquanto espécie)<sup>345</sup> da mesma forma que a *dignitas* real e papal.

### 2.2.2 Dignidade Humana e Dom Divino

Importa também explorar a dimensão religiosa do conceito de dignidade humana a partir da ideia de que a vida é um dom de Deus, um dos pilares da tradição judaico-cristã.<sup>346</sup>

Na bíblia, a posição de Deus como doador da vida aparece na narrativa da criação do mundo: Deus cria a natureza e tudo o que nela habita<sup>347</sup> e o homem

<sup>342</sup> Cf. KANTOROWICZ, Ernest H. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, ob. cit., p. 385-386.

<sup>343</sup> “A fênix ou fénix (em grego φοῖνιξ) é um pássaro da mitologia grega que, quando morria, entrava em auto-combustão e, passado algum tempo, renascia das próprias cinzas. Outra característica da fênix é sua força que a faz transportar em voo cargas muito pesadas, havendo lendas nas quais chega a carregar elefantes. Podendo se transformar em uma ave de fogo. Teria penas brilhantes, douradas, e vermelho-arroxeadas, e seria do mesmo tamanho ou maior do que uma águia. Segundo alguns escritores gregos, a fênix vivia exatamente quinhentos anos. Outros acreditavam que seu ciclo de vida era de 97.200 anos. No final de cada ciclo de vida, a fênix queimava-se numa pira funerária. A vida longa da fênix e o seu dramático renascimento das próprias cinzas transformaram-na em símbolo da imortalidade e do renascimento espiritual” (Fonte: Wikipedia).

<sup>344</sup> “Est autem phoenix avis unica singularissima in qua totum genus servatur in individuo”(v. KANTOROWICZ, Ernest H. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, ob. cit., p. 389).

<sup>345</sup> KANTOROWICZ, Ernest H. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, ob. cit., pp. 389-390.

<sup>346</sup> Para uma estudo mais amplo do conceito de dignidade humana na Idade Média, consulte-se PELÉ, Antonio. *Modelos de la Dignidad del Ser Humano en la Edad Media*. In: *Derechos y Libertades* n. 21, Época II, junio 2009, pp. 149-185.

<sup>347</sup> Gênesis 1, 11-12, e Gênesis 1, 20-22.

é inventado por Deus: “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou-lhe nas narinas o fôlego da vida; e o homem tornou-se alma vivente”.<sup>348</sup> O homem é inventado por Deus à sua imagem e semelhança<sup>349</sup> para dominar a terra e tudo o que nela há.<sup>350</sup> Privilegiado na criação, o homem ocupa posição de supremacia na natureza, estando “pouco abaixo de Deus”, e tal posição lhe confere uma especial *dignidade*.<sup>351</sup> Assim, dentre os seres criados por Deus o homem ocupa a centralidade do mundo, estando a natureza ao seu livre desfrute.<sup>352</sup> Isso significa que a vida humana ornamenta e dá sentido ao universo.

O Deus defensor e vindicador da vida aparece já no episódio do assassinato de Abel por Caim. Embora amaldiçoado por Deus e banido do paraíso, Caim recebe de Deus a garantia de que sua vida será preservada e que aquele que contra ela atentar receberá a vingança sete vezes multiplicada. Um sinal é colocado por Deus no corpo de Caim, o que demonstra que embora maldita, sua vida pertence a um proprietário que vincula a razão de ser e de existir do homem a si (Deus-proprietário).<sup>353</sup>

Na perspectiva criacionista, nada há que o homem possa acrescentar à sua própria vida, nem mesmo “um côvado à sua estatura”.<sup>354</sup> A manutenção do dom da vida também depende de Deus, que num sopro pode ceifá-la.<sup>355</sup> Desse modo, o poder divino sobre o homem possui, por assim dizer, uma face positiva e outra negativa, expressas no poder de vida e de morte.<sup>356</sup> Mas a morte não é causada por

---

<sup>348</sup> Gênesis 2, 7.

<sup>349</sup> Gênesis 1, 26-27.

<sup>350</sup> Gênesis 1, 28.

<sup>351</sup> Salmo 8, 4-5: “Que é o homem para que te lembres dele? E o filho do homem, para que o visites? Contudo, pouco abaixo de Deus o fizeste; de glória e honra o coroaste”. A epígrafe indica o assunto do Salmo 8: A “Glória de Deus” e a “dignidade do homem”.

<sup>352</sup> “Tomou, pois, o Senhor Deus o homem, e o pôs no jardim do Éden, para o lavrar e guardar (Gênesis 2, 15); “Ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: De toda árvore no jardim podes comer livremente; mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dessa não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás” (Gênesis 2, 16 e 17).

<sup>353</sup> “Todavia para nós há um só Deus, o Pai, de quem são todas as coisas e para quem nós vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual existem todas as coisas, e por ele nós também” (I Coríntios 8,6).

<sup>354</sup> Mateus 6, 27.

<sup>355</sup> “Escondes o teu rosto, e ficam perturbados; se lhes tiras a respiração, morrem, e voltam para o seu pó” (Salmos 104, 29-30).

<sup>356</sup> “Nenhum homem há que tenha domínio sobre o espírito, para o reter; nem que tenha poder sobre o dia da morte; nem há licença em tempo de guerra; nem tampouco a impiedade livrará aquele que a ela está entregue” (Eclesiastes 8, 8). Ao lado dessas duas faces há também uma convivência entre as ideias de *dignitas hominis* (o homem como imagem e semelhança de Deus) e *miseria hominis* (“E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra ...” – Gênesis 2,7), oposição

Deus, que ama a vida, e sim pelo pecado<sup>357</sup> e a esse poder de dar e retirar a vida não escapam nem mesmo os governantes.<sup>358</sup>

Se a vida humana não é propriedade do homem, mas sim de Deus, surge daí o mandamento que proíbe o homicídio.<sup>359</sup> Deus está em tudo,<sup>360</sup> o que confere à divindade a nota de transcendência (ser absoluto e incompreensível) e imanência (Deus está em nós e atua em nós), ao mesmo tempo,<sup>361</sup> e por isso matar o homem (ou matar-se) é matar o Deus presente em cada homem. Além disso, a vida como “dom gratuito” de Deus não exige nem comporta reciprocidade, mas apenas gratidão e fé, pois “ao passo que todos os dons geram compromissos de reciprocidade mais ou menos difusos, o dom da vida é de tal enormidade que é impossível ser recíproco com uma única ação”.<sup>362</sup>

Em suma, a concepção criacionista da filiação divina do homem “... se transforma na ideia de que a nossa vida é um dom, do qual decorrem, como de todo e qualquer dom, obrigações que restringem a disponibilidade que temos de nós mesmos”.<sup>363</sup> E é interessante perceber a referência aos discursos do dom e da criação nas declarações históricas de direitos humanos, como lembrado por Hans Joas: “Quando ouvimos que ‘all men are created equal’ [todos os seres humanos são criados iguais], captamos hoje mais o ‘equal’ do que o ‘created’”.<sup>364</sup>

---

bastante clara sobretudo na Alta Idade Média (Séculos V-X). Consulte-se, a propósito, PELÉ, Antonio. Modelos de la Dignidad del Ser Humano en la Edad Media, ob. cit., pp. 149-185.

<sup>357</sup> “Porque o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus nosso Senhor” (Romanos 6, 23).

<sup>358</sup> Salmo 76, 12.

<sup>359</sup> “Não matarás” - Êxodo 20, 13.

<sup>360</sup> Eclesiastes 43, 23.

<sup>361</sup> Cf. MOURA, Pe. Laércio Dias de. A Dignidade da Pessoa e os Direitos Humanos: O Ser Humano num Mundo em Transformação. São Paulo: EDUSC & Loyola; Rio de Janeiro: PUC, 2002, pp. 267-268.

<sup>362</sup> JOAS, Hans. A Sacralidade da Pessoa. Nova Genealogia dos Direitos Humanos. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 241.

<sup>363</sup> JOAS, Hans. A Sacralidade da Pessoa. Nova Genealogia dos Direitos Humanos, ob. cit., pp. 206-207.

<sup>364</sup> A Sacralidade da Pessoa. Nova Genealogia dos Direitos Humanos, ob. cit., p. 244. O autor se refere à Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (1776).

### 2.2.3 A dimensão negativa em Kant

Vimos já que um dos conceitos centrais da filosofia kantiana é o de *imperativo categórico*, referência fundamental de sua filosofia moral. Vimos também que as formulações de Kant no campo da ética fundam-se na ideia de *dever*, sendo a liberdade racional exercida plenamente no campo da razão prática, a partir da formulação de conceitos genéricos (*a priori*) e universais esvaziados da experiência. Para Kant, “quanto menos possa um ser humano ser constrangido por meios naturais e quanto mais possa ser constrangido moralmente (através da mera representação do dever), mais livre ele é”.<sup>365</sup> Trata-se, assim, de uma liberdade supraempírica.

A ação moral deriva do puro querer e não das inclinações ou das finalidades do sujeito. Seu valor não reside no *efeito* esperado, do contrário a moral se situaria num terreno movediço. Cuida-se de uma representação da lei em si mesma<sup>366</sup> e da representação do dever em si. A formulação dos juízos éticos torna-se possível a partir da indagação que o homem faz, a si, sobre a aptidão de que a sua máxima se converta em lei universal e somente a resposta positiva permite o reconhecimento de uma verdadeira regra moral. Assim, no pensamento de Kant não há lugar para morais particulares ou históricas, cuidando-se, antes, de uma moral *procedimental*, de cunho formal, amoldável, por isso, a qualquer sociedade (neutralização do espaço), em qualquer momento (neutralização do tempo).

Foi também vista a importância que o conceito de dignidade humana, uma variação da formulação do imperativo categórico, tem no pensamento de Kant. A fórmula, por demais conhecida, aponta que a racionalidade ínsita ao homem lhe confere uma dignidade que só admite a sua consideração como *fim* em si, jamais como meio. Tal dignidade afasta a subordinação do homem a outrem e confere à vontade o papel de legisladora universal, verdadeiro passaporte ao que Kant vai chamar de “reino dos fins”. O liame de racionalidade permite se

---

<sup>365</sup> A Metafísica dos Costumes. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003, p. 226.

<sup>366</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 209.

reconheça a existência de uma humanidade, cujo valor fundamental é a liberdade pelo uso incondicional da razão pura.

Num primeiro momento, o conceito kantiano de dignidade humana possui uma evidente face positiva, presente na ideia de que o homem é um *fim*, jamais um meio. Ser um *fim* significa não ter um “preço” e a impossibilidade de negociação de algo que o homem traz em si - e que compartilha com os demais -, a dignidade. A dimensão positiva da dignidade em Kant pode ser resumida através das ideias-chave de que:<sup>367</sup> 1) A dignidade de uma pessoa refere-se ao seu *valor*, a uma vida que vale a pena; 2) todos os homens possuem dignidade, *igualmente e essencialmente*; 3) a dignidade humana está intimamente relacionada com a *autonomia* (“ser fim e não meio”); 4) a dignidade humana se conecta com a ideia de uma *racionalidade auto-consciente*; 5) a dignidade humana fornece o *fundamento* para a existência de direitos humanos iguais. E é precisamente a partir de tal dimensão positiva de “empoderamento” do sujeito que os Tribunais nacionais e as Cortes Internacionais invocam o princípio da dignidade humana para garantir um tratamento especial a portadores de deficiência; para reafirmar o direito à educação; para garantir o acesso a medicamentos; para proibir o tratamento degradante, desumano ou cruel de pessoas presas; para garantir a liberdade de imprensa etc.

Mas há também uma nítida dimensão negativa no conceito kantiano de dignidade humana que importa agora esmiuçar: Se, por um lado, a dignidade confere autonomia, por outro, a autonomia se constrói à custa do cumprimento de rigorosos deveres morais, a gerarem responsabilidade e culpabilidade ao portador da dignidade. Por conta disso, *liberdade, vontade e responsabilidade* compõem o tripé da filosofia moral kantiana.

Bem analisada, o que aqui nominamos de dimensão negativa da dignidade humana está já contida na segunda expressão do imperativo categórico (a “fórmula da humanidade”), que convém agora recordar: *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*. De fato, se, por um lado, é preciso respeitar a humanidade de outrem, faz-se necessário, igualmente,

---

<sup>367</sup> Cf. Hugo Adam Bedau, *apud* BEYLEVELD, Deryck; BROWNSWORD, Roger. Human Dignity in Bioethics and Biolaw, ob. cit., p. 53.

respeitar a humanidade presente em nós, o que duplica e amplia o campo dos deveres morais (deveres para como terceiros e deveres para consigo mesmo).<sup>368</sup> Por outro lado, a dimensão positiva consistente em tratar as pessoas como *fins* convive com a negativa, consubstanciada na proibição de tratar as pessoas *simplesmente como meios*. E se a humanidade é uma propriedade que está presente em nós, a proibição será também no sentido de não nos tratarmos, *a nós mesmos*, como *meios*. Ou seja, a existência de obrigações “em relação a si mesmo” já está presente em Kant de forma bastante clara, pois “... alguém pode ser seu próprio senhor (*sui juris*), porém não está capacitado a ser o proprietário de si mesmo (*sui dominus*) (não pode dispor de si mesmo como lhe agrada), (...) posto que é responsável pela humanidade em sua própria pessoa”.<sup>369</sup>

Nossa hipótese é a de que a face negativa (restritiva) da dignidade humana tem como origem as dimensões medieval (honra e *dignitas*) e religiosa ainda presentes no pensamento de Kant, as quais atualmente encontram eco em políticas públicas e em decisões judiciais que invocam a dignidade humana como forma de impor restrições à liberdade, algumas delas com expressa referência ao modelo moral kantiano. O primeiro passo, contudo, consiste em compreender de que modo o conceito de dignidade humana se relaciona com a doutrina da virtude kantiana, do que decorrerá a revelação do conceito de *dignitas* em seu pensamento.

### 2.2.3.1 Dignidade Humana como Virtude

Há, em Kant, uma verdadeira virtude que é *sublime*, ou seja, uma virtude que vai além das qualidades morais simplesmente amáveis e belas. Estas últimas podem, eventual e acidentalmente, concordar com a verdadeira virtude mas com ela não se confundem. É o caso da *compaixão*, bela e amável, por um lado, mas invariavelmente cega e débil. Kant dá o exemplo do homem que, levado por compaixão, utiliza os seus recursos para socorrer um necessitado e deixa, com isso, de honrar suas dívidas perante terceiros: Tal ato “não pode nascer de nenhum

<sup>368</sup> Divisão que Kant vai desenvolver na *Metafísica dos Costumes*.

<sup>369</sup> A *Metafísica dos Costumes*, ob. cit., p. 115.

sentimento moral, porque seguindo este princípio nunca seríamos levados a sacrificar uma obrigação superior a esse impulso cego”.<sup>370</sup> O amor aos necessitados não pode suplantar o cumprimento de um dever. Igualmente, a *complacência*, um sentimento bondoso, belo e estimável não pode servir como fundamento da verdadeira virtude, pois “... a complacência com aqueles com quem privamos significa, não poucas vezes, a injustiça com todos os que se situam fora desse pequeno círculo”.<sup>371</sup> O complacente vive para agradar os outros, é frívolo.

Assim, “a verdadeira virtude (...) baseia-se em princípios que, quanto mais gerais são, mais sublime e nobre a tornam. Estes princípios não são regras especulativas, mas a consciência de um sentimento que se abriga em todo coração humano, que se estende para lá das causas da compaixão e da complacência”.<sup>372</sup> Note-se: Os princípios são “a consciência de um sentimento” presente em todos os homens, para além da compaixão e da complacência. O conteúdo desse sentimento é constituído, em Kant, pela beleza e pela dignidade da natureza humana. A beleza é o fundamento da benevolência universal e a dignidade humana é o fundamento do *respeito universal*, que, se “... alcançasse a máxima perfeição num qualquer coração humano, esse homem amar-se-ia e estimar-se-ia certamente a si próprio, mas somente como fazendo parte do conjunto a que se estende o seu vasto e nobre conhecimento”.<sup>373</sup> O homem reto, que possui um coração *nobre* – e não meramente bondoso – é aquele que age segundo princípios,<sup>374</sup> sendo a virtude “... a força moral da vontade de um ser humano no cumprir seu dever, um constrangimento moral através de sua própria razão legisladora”.<sup>375</sup> A virtude como força moral é a verdadeira *honra* que um homem pode conquistar.<sup>376</sup>

<sup>370</sup> Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Tradução de Pedro Panarra. Lisboa: Edições 70, 2012, pp. 42-43.

<sup>371</sup> Observações sobre o sentimento do belo e do sublime, ob. cit., pp. 43-44.

<sup>372</sup> Observações sobre o sentimento do belo e do sublime, ob. cit., p. 44.

<sup>373</sup> *Idem*.

<sup>374</sup> A virtude “genuína” é composta por princípios. A compaixão e a complacência são virtudes que guardam parentesco com a verdadeira virtude, virtudes “adotadas”. Kant fala também da *honra* e do  *pudor* como ilusões úteis, como “brilhos da virtude”, mas com ela inconfundíveis (Observações sobre o sentimento do belo e do sublime, ob. cit., p. 45).

<sup>375</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 248.

<sup>376</sup> *Idem*.

Mas o que leva o homem ao cumprimento do dever? Na *Metafísica dos Costumes* (1797), Kant fala da existência de determinados *dotes morais* como condições subjetivas da receptividade ao conceito do dever. São eles o *sentimento moral*, a *consciência*, o *amor ao próximo* e o *respeito por si mesmo* (auto-estima). Cuidam-se de predisposições naturais da mente que a preparam para a aceitação do dever.<sup>377</sup>

O *sentimento moral* é a “... suscetibilidade de sentir *prazer* ou *desprazer* meramente a partir de estar ciente de que nossas ações são compatíveis ou contrárias à lei do dever”.<sup>378</sup> Está originalmente presente em todo ser humano e introduz um tipo de *constrangimento* que conduz ao cumprimento do dever. Kant recorre à linguagem da biologia para afirmar a existência de uma verdadeira *força vital moral* que, se ausente, decretaria a *morte moral* do ser humano.<sup>379</sup> A força moral vital serviria também como critério de distinção entre o homem e o animal.<sup>380</sup>

Além disso, todo ser humano, como ser moral, seria dotado de uma *consciência*, um fato inevitável que atuaria como uma espécie de *tribunal*. Para Kant, “... a consciência é a razão prática sustendo o dever do ser humano diante deste para sua absolvição ou condenação em todos os casos submetidos à lei”.<sup>381</sup> Trata-se de um foro íntimo do ser humano “(...) perante o qual seus pensamentos se acusam ou se escusam entre si”.<sup>382</sup> O juiz íntimo presente no homem gera um estado permanente de *assombro*, uma espécie de “respeito associado ao medo”<sup>383</sup> e a imagem de um *homem duplicado* é aqui invocada por Kant:

“Um ser humano que acusa e julga a si mesmo no âmbito da consciência tem que pensar numa personalidade dupla em si mesmo, um eu duplicado que, por outro lado, tem que permanecer trêmulo na barra de um tribunal que, não obstante seja confiada a ele, por outro lado administra ela mesma a função de

<sup>377</sup> A *Metafísica dos Costumes*, ob. cit., pp. 241-242.

<sup>378</sup> A *Metafísica dos Costumes*, ob. cit., p. 242.

<sup>379</sup> A *Metafísica dos Costumes*, ob. cit., p. 242. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant define o sentimento moral como um *sentido* especial e cita Hutcheson (1694-1746), filósofo do iluminismo escocês que defendeu a teoria de que temos um *sentido moral*, ou seja, “um sentido com o qual podemos perceber a virtude e o vício” ( *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 93, nota do tradutor).

<sup>380</sup> A *Metafísica dos Costumes*, ob. cit., p. 243.

<sup>381</sup> *Idem*.

<sup>382</sup> A *Metafísica dos Costumes*, ob. cit., p. 280.

<sup>383</sup> *Idem*.

juiz que ocupa por autoridade inata”.<sup>384</sup>

Invoca-se também a figura de uma “sombra” que acompanha o homem “quando ele planeja escapar”, sendo a consciência uma “voz terrível” que o homem ouve sempre que desperta do sono dos prazeres e das distrações.<sup>385</sup> Portanto, inconsciência não é “falta de consciência”, mas sim não prestar atenção à *sentença da consciência*, ao seu *juízo* que, ao final, tem como resultados possíveis a imputação de *culpa* ou a declaração de *inocência*. Esta última, em todo rigor, não gera uma recompensa, mas apenas o regozijo “por ter escapado do perigo de ser julgado punível”.<sup>386</sup> Ou seja, diz-nos o próprio Kant, a absolvição da consciência é *negativa* pois gera tão somente um “alívio da ansiedade precedente”.<sup>387</sup>

Kant fala-nos também do *amor dos seres humanos* como um dote moral. Fazer o bem aos outros seria um dever, quer os amemos, quer não. A beneficência gera o amor ao próximo, sendo este o sentido da máxima bíblica que ordena “amar ao próximo como a ti mesmo”.<sup>388</sup>

Por fim, a *auto-estima* resulta da lei que cada ser humano traz em si, lei cuja presença força a criação de um sentimento de “respeito por seu próprio ser”, sentimento que atua como base dos deveres para consigo mesmo (por exemplo, o dever de “preservar a si mesmo em sua natureza animal”, que tem como opostos o suicídio e a automutilação).<sup>389</sup>

Além dos *dotes morais*, a virtude requer o domínio de si mesmo, ou seja, o domínio dos afetos e das paixões, considerados vícios. Os afetos (a ira, por exemplo) concernem ao sentimento e impossibilitam ou dificultam a reflexão.<sup>390</sup> As paixões também embotam a virtude e assumem a forma de desejos sensíveis transformados em inclinações duradouras (o ódio, por exemplo). Ao controle dos afetos e das paixões, Kant propõe o cultivo de um estado de *apatia moral* em que “sentimentos oriundos de impressões sensíveis perdem sua influência sobre o

<sup>384</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 281.

<sup>385</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 280.

<sup>386</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 282.

<sup>387</sup> *Idem*.

<sup>388</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 244.

<sup>389</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 263.

<sup>390</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 250.

sentimento moral exclusivamente porque o respeito pela lei é mais poderoso do que todos esses sentimentos juntos”.<sup>391</sup> Não se cuidaria, propriamente, de um estado de indiferença, mas sim do *esvaziamento dos afetos*. Além disso, a postura do homem diante do sofrimento é também um índice de dignidade e de virtude. Para Kant, “queixas e lamentos, mesmo o pranto em meio a dores físicas” são indignos. A morte de um criminoso, por exemplo, pode ser enobrecedora “pelo espírito resoluto com que ele morre”.<sup>392</sup>

Mas a doutrina da virtude de Kant não se resume a uma doutrina dos deveres em geral. É, para além disso, “... uma doutrina dos fins, de maneira que um ser humano tem a obrigação de considerar a si mesmo, bem como a todo outro ser humano, como seu fim”.<sup>393</sup> A doutrina da virtude visa, então, a promover a dignidade do homem enquanto seu fim primordial. A dignidade humana e o sentimento íntimo de beleza são, assim, fundamentos universais ao qual se referem todas as ações. Atemporais, tais sentimentos “... são sérios e não podem estar associados a uma alegria passageira ou à inconstância de um leviano”.<sup>394</sup>

### 2.2.3.2

#### **Dignitas e Honra em Kant**

Do que se vê, Kant se apropria de um emaranhado de sentimentos morais e de uma complexa psicologia do dever para fundamentar o seu sistema, irrigado por sensações de *prazer* pelo cumprimento do dever - e de *desprazer* por seu descumprimento -, por sentimentos de *orgulho* e de *honra* e, em contraparte, por sentimentos de *culpa* e *vergonha* em razão da falha no cumprimento das imperativas leis morais. Daí soar bastante simplista supor, a partir da leitura isolada da Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1785), que o sujeito moral kantiano seja friamente motivado *apenas* por princípios embalados pelo

<sup>391</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 251.

<sup>392</sup> A Metafísica dos Costumes, ob.cit., p. 278. Aqui aparece claramente a influência do estoicismo. Sobre o tema, amplamente, v. ROHDEN, Valério. A Crítica da Razão Prática e o Estoicismo. Curitiba: Revista Dois Pontos, vol. 2, n. 2, outubro de 2005.

<sup>393</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., pp. 252-253.

<sup>394</sup> Observações sobre o sentimento do belo e do sublime, ob. cit., p. 46.

imperativo categórico, sem qualquer sentimento.<sup>395</sup> Como bem pontuado por Elizabeth Anderson, a consciência da autoridade da lei moral é que faz surgir os sentimentos morais, os quais convivem com sentimentos “positivos” (contentamento, orgulho e honra) e “negativos” (culpa, vergonha, desrespeito).<sup>396</sup>-  
397

Quando diante de imperativos comandos morais, o homem sente por eles *respeito*, um sentimento que se produz por si mesmo através dum conceito da razão, ou seja, “... sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade”, e cujo objeto é “... simplesmente a lei, (...) aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si”.<sup>398</sup> Além disso, o

<sup>395</sup> ANDERSON, Elizabeth. Emotions in Kant's Later Moral Philosophy: Honour and the Phenomenology of Moral Value. In: Kant's Ethics of Virtue. Edited by Monika Betzler. Berlin: Walter de Gruyter GmbH&Co., 2008, p. 124. Em sentido semelhante, apontando que mesmo Kant se deixa levar por afetos do plano sensível para fundar a motivação adequada ao cumprimento da lei moral: GUIMARAENS, Francisco de. Direito, Ética e Política em Spinoza. Uma Cartografia da Imanência, ob. cit., p. 210. A questão dos sentimentos morais vai aparecer claramente n'A Metafísica dos Costumes (1797), mas mesmo na Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1785) Kant já nos fala de um “sentimento moral” que produz “satisfação” (Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob., cit., p. 240) e que explica o interesse que o homem tem pelas leis morais (Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob., cit., p. 254).

<sup>396</sup> *Idem*. Essa é uma importante chave de compreensão da filosofia moral kantiana, que nos permite uma aproximação, por exemplo, com o pensamento de Freud. Com efeito, é impossível não relacionar o problema da *consciência moral* em Kant com a abordagem que Freud dá ao mesmo tema, por intermédio das intrincadas relações entre o “Eu” e o “Super-eu da cultura”. De forma sintética, o “Super-eu” é a agressividade que, internalizada no “Eu”, se dirige contra o próprio “Eu” e lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-Eu, e que, como consciência, dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer contra os indivíduos (FREUD, Sigmund. O Mal-Estar na Civilização. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 92). Freud pensa a questão do pendor à agressão como “uma disposição de instinto original e autônoma do ser humano” e no papel da cultura de unificar os indivíduos isolados, famílias, etnias, povos e nações “numa grande unidade, a da humanidade”. Ou seja, pensa o papel civilizatório que a cultura desempenha em refrear “a hostilidade de um contra todos e de todos contra um” (O Mal-Estar na Civilização, ob.cit., p. 90). Freud investe na existência de um movimento que internaliza a culpa e a autoridade e que dá lugar a uma instância (o “Super-eu”) que atormenta o “Eu “pecador” e que fica à espreita de uma oportunidade de punição exterior. Mas a cultura também produz a sua própria instância reguladora, um Super-eu próprio (“Super-eu da cultura”) que, exatamente como o do indivíduo, “... institui severas exigências ideais, cujo não cumprimento é punido mediante angústia de consciência”( O Mal-Estar na Civilização, ob. cit., p. 117). Surge aqui a ética como exigência do “Super-eu da cultura”, como tentativa terapêutica de conter o pendor humano à agressão mútua através de mandamentos inexecutáveis (por exemplo, “Ama teu próximo como ti mesmo”). Mas este Super-eu, “pela severidade dos seus mandamentos e proibições, (...) se preocupa muito pouco com a felicidade do Eu” e produz nada mais que “a satisfação narcísica de o indivíduo poder se considerar melhor do que os outros”( O Mal-Estar na Civilização, ob. cit., pp. 118-119). Por conta disso, Freud considera que o preço do progresso cultural “... é a perda da felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa” (O Mal-Estar na Civilização, ob. cit, p. 106).

<sup>397</sup> Há, ao lado de tais sentimentos morais, outros sentimentos não-morais que preparam e induzem o homem para a moralidade, tais como os sentimentos de afabilidade, tolerância e gosto estético. V., sobre o tema, ANDERSON, Elizabeth. Emotions in Kant's Later Moral Philosophy: Honour and the Phenomenology of Moral Value, ob. cit., p. 130.

<sup>398</sup>Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 209.

homem mede-se pelos imperativos morais, numa experiência de confronto de que podem resultar a não-correspondência entre o comando e o comportamento ou a sensação de contentamento pela verificação de adequação da conduta à norma moral. A não-correspondência tem como consequências a *culpa* e a *vergonha*, e a correspondência, *contentamento*, *auto-estima*, *honra*<sup>399</sup> e *orgulho*. São modos internos de reação aos comandos morais, sem os quais, para Kant, não nos sentiríamos obrigados.<sup>400</sup>

O orgulho que alguém sente de si mesmo é adquirido através da repetição de condutas virtuosas, isto é, através da repetida adesão à lei moral. Mas pode também perder-se, transformando-se no seu oposto (*vergonha*), pela prática de condutas não virtuosas.

O que leva o homem a perseverar na prática de condutas morais (virtuosas) é um sentimento que Kant vai denominar de *amor à honra*, uma “... disposição da alma sumamente distinta da ambição (*ambitio*)”<sup>401</sup> Na Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático (1798), o amor à honra aparece como o constante companheiro da virtude e como uma “*alta estima* que o ser humano pode *esperar de outros* por seu valor interno (moral)”<sup>402</sup> Kant admite que poucos são os homens guiados por princípios, e em maior número os que agem segundo impulsos bondosos ou por interesse próprio, mas, de qualquer modo, haveria um amor à honra presente em todos os corações humanos, capaz de conferir unidade à moldura moral. Em verdade, a ânsia por honrarias é tida como uma “quimera louca”, mas pode tornar-se uma vantagem ao conduzir o homem a “(...) adoptar em pensamento *um ponto de vista exterior a si*, que lhe permita julgar o decoro da conduta, tal como se apresenta aos olhos do espectador”. E é justamente o ponto de vista “exterior a si” que torna possível a relação entre diferentes grupos, donde sobressai a unidade moral.<sup>403</sup>

Aqui, aparece com clareza a dupla dimensão dos sentimentos de honra e auto-estima, projetados do homem a seus semelhantes numa relação de reciprocidade. Por conta disso, em Kant o sentimento de amor à própria honra

<sup>399</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 248.

<sup>400</sup> ANDERSON, Elizabeth. Emotions in Kant's Later Moral Philosophy: Honour and the Phenomenology of Moral Value, ob. cit., p. 132.

<sup>401</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 262.

<sup>402</sup> Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático, ob. cit., pp. 155 e 170.

<sup>403</sup> Observações sobre o sentimento do belo e do sublime, ob. cit., p. 55.

gera um direito que o ser humano não pode deixar de reivindicar, e um *dever* que outros têm em relação a ele.<sup>404</sup> O amor à honra manifestado externamente converte-se em respeitabilidade (*honestas externa*)<sup>405</sup> e, internamente, gera um tipo de orgulho peculiar, “... uma preocupação *em nada ceder da dignidade humana própria* na comparação com os outros (de modo que o adjetivo *nobre* é geralmente acrescentado a orgulho neste sentido)”<sup>406</sup>.

Nessa linha é que surge a concepção de que o homem é *portador* de uma *dignidade própria* e de uma *dignidade da humanidade como um todo*. No trecho abaixo, extraído da Crítica da Razão Prática, Kant utiliza o exemplo da *mentira* para ilustrar tais ideias:

“(...)

Não descobriu às vezes todo homem, mesmo o apenas medianamente honesto, que ele deixou de praticar uma *mentira*, afora isso inofensiva, pela qual ele ou podia livrar-se de um negócio incômodo ou até ser útil a um amigo querido e benemérito, *simplesmente para não precisar desprezar-se secretamente ante seus próprios olhos*? Um homem honrado, na máxima desgraça da vida, que ele teria podido evitar desde que não se importasse com *o dever*, não mantém ainda *a consciência* de que ele, não obstante, *preservou e honrou em sua pessoa a dignidade da humanidade*, que ele não tem de envergonhar-se ante si mesmo nem tem razão para temer o escrutínio interno do auto-exame? Pois ninguém desejará a ocasião para isso, e talvez nem mesmo uma vida em tais circunstâncias. Mas ele vive e não pode suportar *ser a seus próprios olhos indigno da vida*”<sup>407</sup>.

As duas dimensões da dignidade (dignidade própria e dignidade da humanidade como um todo) convivem de modo harmônico, pois “... o dever de um ser humano consigo mesmo como um ser moral somente (sem considerar sua animalidade) consiste no que é formal na harmonia das máximas de sua vontade com a dignidade da humanidade em sua pessoa”<sup>408</sup>. A rigor, as duas dimensões da dignidade operam no registro dos deveres do homem em sociedade, “... posto que posso reconhecer que estou submetido à obrigação a outros somente na medida

<sup>404</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 307.

<sup>405</sup> *Idem*.

<sup>406</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 309.

<sup>407</sup> Crítica da Razão Prática, ob. cit., pp. 142-143.

<sup>408</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 262. A mentira, a avareza, o servilismo, o atentar contra a própria vida (suicídio), o uso não-natural da inclinação sexual e o consumo excessivo de alimento e de bebida atentam contra a dignidade inata de um ser humano (*idem*).

em que eu simultaneamente submeto ao mim mesmo à obrigação”.<sup>409</sup> Pensado enquanto um ser dotado de liberdade interior (*homo noumenon*) – e não apenas como um ser natural possuidor de razão (*homo phaenomenon*) – o homem “... é considerado como um ser que pode ser submetido à obrigação e, com efeito, à obrigação para consigo mesmo (para com a humanidade em sua pessoa)”.<sup>410</sup>

Daí decorrem duas espécies de ato imoral para Kant: Os que ofendem a *dignidade do próprio agente* e os que ofendem a *dignidade da humanidade em geral*. A segunda modalidade aparece claramente na crítica de Kant à *detratação*:

“Por detratação (*obtrectatio*) ou calúnia não quero dizer ultraje (contumélia), uma falsa detratação a ser apresentada perante uma corte; refiro-me apenas à inclinação imediata, desprovida de qualquer objetivo em vista de trazer a público algo prejudicial ao respeito dos outros. *Isso é contrário ao respeito devido à humanidade em geral*, pois todo escândalo produzido debilita esse respeito, sobre o qual repousa o impulso para o moralmente bom e, na medida do possível, torna céticas as pessoas no tocante a ele.

A propagação (*propalatio*) intencional de alguma coisa que prejudique a honra alheia – mesmo que não se trate de matéria de justiça pública, e mesmo que aquilo que é dito seja verdadeiro – *reduz o respeito pela humanidade em geral, de sorte a finalmente arrojara uma sombra de indignidade sobre a nossa própria raça ...*”.<sup>411</sup>

Em que medida tais aportes teóricos se articulam com o pensamento medieval?

Como já referido, os sentimentos de orgulho, honra e auto-estima compõem a ética do medievo, estando tais valores presentes nas pessoas que ocupam - ou que, por suposição, ocuparão – posições de comando numa sociedade hierarquizada, tais como os oficiais militares, os monarcas, os nobres e os senhores feudais. No medievo, honra denota uma superioridade de *status* que somente aqueles que estão em posição de comando desfrutavam, inclusive em detrimento daqueles que não ocupam tal posição (vassallos, por exemplo). Ser

<sup>409</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 260.

<sup>410</sup> *Idem*. É por demais conhecida a divisão da moral kantiana entre “deveres de seres humanos para seres humanos” e entre “deveres de seres humanos para seres distintos de seres humanos”(seres sub-humanos e seres sobre-humanos). Tal divisão se dá a partir de uma perspectiva subjetiva, ou seja, tomando-se em conta “... a relação subjetiva entre um ser que está submetido à obrigação e o ser que o submete à obrigação”. Os “deveres de seres humanos para seres humanos” dividem-se, a seu turno, em “deveres para si mesmo” e “deveres para outros seres” (A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 255).

<sup>411</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 309.

honrado capacita o homem a ter direitos. Inversamente, aquele que não ostenta honra, no medievo, não dispõe de direitos frente a seus superiores, salvo por magnânima virtude destes.<sup>412</sup>

Contudo, a ética medieval condiciona a manutenção dos privilégios oriundos do *status* à estrita observância dos códigos de honra. Por exemplo, do valente em combate espera-se que arrote os perigos da morte em detrimento de seu interesse pessoal em manter a vida, sendo preferível a morte honrada que a vida desonrada pela covardia. A honra e a dignidade, nesse caso, colocam-se acima de qualquer preço, pois alguns valores possuem um preço, enquanto outros estão acima de qualquer preço.<sup>413</sup> A posição de privilégio que alguns ostentam frente a outros é mantida, portanto, mediante o cumprimento de rigorosos deveres. Mais do que deveres relativamente a terceiros, tal modelo ético enfatiza sobretudo a existência de deveres para consigo mesmo, cujo cumprimento ganha primazia na vida em sociedade. Em Kant, os deveres para consigo mesmo precedem os deveres para com terceiros e não se confundem com a busca de bem-estar ou felicidade.<sup>414</sup> Mesmo o homem que descumpra os seus deveres para com terceiros tem algum valor se, por outro lado, adere incondicionalmente aos deveres para consigo mesmo. Já o homem que falha no cumprimento destes últimos perde a sua humanidade e o seu valor de forma irremediável. Podemos confiar no cumprimento das obrigações que o homem honrado assume conosco porque confiamos no seu senso de auto-estima, a prevenir o sacrifício da honra própria por mera vantagem.<sup>415</sup>

Nota-se, portanto, que todas essas imagens da ética da honra medieval estão presentes no pensamento kantiano e delas deriva boa parte de sua filosofia moral, muito embora Kant coloque tais elementos a serviço de uma ética universal e não-hierarquizada em que os direitos derivam de uma humanidade que é compartilhada.<sup>416</sup> Mas, quando aplicados, os vestígios da *dignitas* medieval vão

<sup>412</sup> Cf. ANDERSON, Elizabeth. Emotions in Kant's Later Moral Philosophy, ob. cit., p. 136.

<sup>413</sup> Cf. ANDERSON, Elizabeth. Emotions in Kant's Later Moral Philosophy, ob. cit., p. 137.

<sup>414</sup> “Romances, espetáculos chorosos, insípidos preceitos morais que brincam com as chamadas (embora falsamente) atitudes nobres, de fato, porém, tornam o coração seco e insensível à prescrição rigorosa do dever, incapaz de todo respeito pela honra da humanidade em nossa pessoa e pelo direito dos homens (o qual é algo totalmente diverso de sua felicidade) e em geral de todos os princípios sólidos ...” (Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 124).

<sup>415</sup> Cf. ANDERSON, Elizabeth. Emotions in Kant's Later Moral Philosophy, ob. cit., p. 138.

<sup>416</sup> Cf. ANDERSON, Elizabeth. Emotions in Kant's Later Moral Philosophy, ob. cit., p. 139-140.

aparecer de forma algo problemática, por exemplo, nos elogios aos crimes de honra e na crítica às vítimas de crimes sexuais “que se deixam submeter”, hipóteses radicadas no que nosso autor vai denominar de *sentimento de honra*.

Quanto aos crimes de honra, Kant aponta os exemplos do homicídio praticado pela mulher solteira contra seu próprio filho (*infanticídio*) para livrar-se da infâmia decorrente de uma maternidade “ilegítima” (honra do sexo) e o do homicídio cometido por um soldado que tem a sua honra ofendida durante um *duelo* (honra militar). Sobre o primeiro exemplo, Kant nos diz o que segue:

“A criança nascida fora do matrimônio é uma criança fora da lei (porque aqui a lei quer dizer matrimônio); por conseguinte é uma criança nascida fora da proteção da lei. Insinuou-se na república como uma mercadoria proibida, de modo que a república pode muito bem ignorar sua existência, visto que não deveria razoavelmente existir assim. Sua destruição e a ignomínia da mãe que a concebeu fora do matrimônio pareceriam não poder ser objeto de nenhuma lei”.<sup>417</sup>

Esse exemplo, por certo chocante, aponta que a honra está acima da própria vida e confirma a ideia medieval, o elo direto entre ostentar honra e ser titular de direitos e o seu corolário, vale dizer, que somente o cumprimento do dever gera dignidade (e a violação do dever, indignidade).<sup>418</sup> Também no *duelo* o risco de perda da vida decorre do dever que o militar tem de “dar prova de valor como da coisa sobre a qual repousa essencialmente a honra de sua profissão”, derivando tal obrigação de uma opinião pública daqueles de sua profissão.<sup>419</sup> Ou seja, nos exemplos do infanticídio e do duelo o sentimento de honra se apresenta como um *dever* aos seus portadores.

Relativamente às mulheres vítimas de estupro, Kant sustenta que agem de forma desonrosa ao submeterem-se ao seu algoz, em vez de lutarem por suas vidas. Prevalece de modo incondicional a ideia de uma vida honrada, a ideia de que a honra se sobrepõem à própria inclinação natural de preservação da vida. Pouco importam os tormentos a suportar, importa viver uma vida moral e *não*

<sup>417</sup> Doutrina do Direito, ob. cit., pp. 182-183.

<sup>418</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 324.

<sup>419</sup> Doutrina do Direito, ob. cit., p.183.

*desonrar a dignidade da humanidade que cada um carrega em si.* Por isso, melhor é a morte que uma vida desonrada.<sup>420</sup>

Há também resquícios da moral medieval na crítica kantiana à prostituição, associada ao dinheiro e ao lucro. Para Kant, a pessoa que oferece seu corpo com o intuito de lucro, ou por qualquer outro motivo,<sup>421</sup> deixa-se usar como mero objeto e, por essa razão, ofende a dignidade da humanidade e desperdiça o valor de sua própria humanidade.<sup>422</sup> É exatamente o que se dá na hierarquia dos ofícios da idade média, em que a prostituição e a usura recebem crítica irrestrita, estando a ilicitude da prostituição – equiparada ao ofício dos mercenários – associada à crítica ao dinheiro, o que remonta aos velhos *tabus* das mentalidades primitivas, ainda vivas no pensamento medieval. Especificamente no âmbito do *tabu do dinheiro*, as maldições recaem sobre os mercadores, as prostitutas – que representam o exemplo mais extremado de *turpe lucrum* –, os administradores e procuradores, dentre outros.<sup>423</sup>

Enfim, no kantismo o esforço em preservar a própria vida somente se justifica enquanto esforço para viver uma vida de valor, ou seja, uma vida moral.

### 2.2.3.3

#### O Conteúdo Religioso (cristão) da Dignidade Humana kantiana

Todas essas noções convivem com a ideia, delas decorrente, de que a dignidade, enquanto um *valor* que não possui preço, é *indisponível* tanto por terceiros (não posso dispor da dignidade de outrem) quanto pelo próprio sujeito

<sup>420</sup> Kant. Lectures on Ethics. Translated by Louis Infield. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1963, p. 156.

<sup>421</sup> Salvar a vida de parentes ou amigos, por exemplo (Lectures on Ethics, ob. cit., p. 119).

<sup>422</sup> Lectures on Ethics, ob. cit., p. 119.

<sup>423</sup> LE GOFF, Jacques. Para uma Outra Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente. 2a. edição. Tradução de Thiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 119. O *tabu do sangue* vai justificar a crítica aos ofícios dos açougueiros, carrascos, barbeiros, boticários que praticam sangria, cirurgiões etc. Já o *tabu da impureza* vai justificar o desprezo aos tintureiros, lavadeiras e cozinheiros. O contexto muda entre os séculos XI e XIII, sobretudo em favor dos mercadores, os quais promovem o bem comum por intermédio do comércio internacional. Contudo, as prostitutas continuarão a ser desprezadas, muito embora a Igreja passe a admitir as esmolas e os donativos feitos pelas “mulheres loucas” (LE GOFF, Jacques. Para uma Outra Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente, ob. cit., pp. 122-130). A lista dos ofícios proibidos foi significativamente ampliada pelo cristianismo, que associa a prostituição ao pecado da luxúria (LE GOFF, Jacques. Para uma Outra Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente, ob. cit., pp. 119-120).

que a porta (não posso dispor da minha própria dignidade), concepção que é um lugar comum dos direitos humanos e que em Kant aparece por meio, por exemplo, da crítica ao *suicídio*:

“O suicídio é um crime (*assassínio*). Pode ser considerado também como uma violação de nosso dever com outros seres humanos (o dever mútuo entre marido e mulher, dos pais em relação a seus filhos, de um súdito em relação à autoridade ou aos seus concidadãos, e finalmente, mesmo uma violação do dever relativamente a Deus, como nosso abandono do posto que nos foi destinado no mundo por ele sem termos sido chamados a deixá-lo). Mas uma vez que a questão discutida aqui é somente uma violação do dever para consigo mesmo, a questão é se eu colocar de lado todas essas relações, um ser humano ainda permanecerá obrigado a preservar sua vida simplesmente em virtude de sua qualidade de pessoa e se tem ele que reconhecer nisso um dever (e realmente um estrito dever) para consigo mesmo.

(...)

Um ser humano não pode renunciar à sua personalidade enquanto for um sujeito do dever e, por conseguinte, enquanto viver; (...) Aniquilar o sujeito da moralidade na própria pessoa é erradicar a existência da moralidade mesma do mundo (...). Conseqüentemente, dispor de si mesmo como um mero meio para algum fim discricionário é rebaixar a humanidade na própria pessoa (*homo noumenon*), à qual o ser humano (*homo phaenomenon*) foi, todavia, confiado para preservação”.<sup>424</sup>

Muito embora o suicídio seja, fundamentalmente, uma violação ao dever para consigo mesmo, o seu cometimento viola também deveres que o sujeito tem para com terceiros (família, por exemplo) e para com o próprio Deus, que confia ao homem a guarda e a preservação de sua própria vida, uma concepção tipicamente cristã. O suicídio é, então, equiparado ao abandono não-autorizado (por Deus) de um *posto*, lugar de vigília e guarda, figura muito próxima da imagem religiosa segundo a qual “o corpo é o templo do espírito de Deus”, como se vê em I Coríntios 3, 16-17<sup>425</sup> e em I Coríntios 6, 18-19, que ressaltam a indisponibilidade do corpo humano.<sup>426</sup> Fica claro, no texto acima transcrito, que a condenação kantiana do suicídio vai encontrar suas raízes na concepção bíblica da

<sup>424</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., pp. 264-265.

<sup>425</sup> “Não sabeis vós que sois santuário de Deus, e que o Espírito de Deus habita em vós? Se alguém destruir o santuário de Deus, Deus o destruirá; porque sagrado é o santuário de Deus, que sois vós?”.

<sup>426</sup> “Fugi da prostituição. Qualquer outro pecado que o homem comete, é fora do corpo; mas o que se prostitui peca contra o seu próprio corpo. *Ou não sabeis que o vosso corpo é o santuário do Espírito Santo, que habita em vós, o qual possuí da parte de Deus, e que não sois de vós mesmos?*”.

*santidade* e da *indisponibilidade* do corpo, reforçada pelo mandamento que condena o homicídio, alheio ou próprio (“Não matarás”).

Bem vista, a segunda formulação do imperativo categórico, conhecida como “fórmula da humanidade” (a humanidade como fim e não simplesmente como meio),<sup>427</sup> também se aproxima bastante da concepção bíblica, contida no Gênesis, do homem como imagem e semelhança de Deus e como aquele que domina o mundo. De fato, é justamente a centelha divina presente no homem que lhe confere sua fundamental dignidade e o seu valor de fim em si mesmo<sup>428</sup> e nos fragmentos publicados postumamente, escritos entre 1796 e 1803, Kant afirmará claramente que a idéia de uma razão prática moral contida no imperativo categórico é o ideal de Deus.<sup>429</sup>

Assim, há a vinculação, a gerar obrigações e restrições, entre a *indisponibilidade* da dignidade humana e a concepção cristã da vida como um *dom* de Deus, ideias que se juntam à defesa de um tipo de *santidade da lei moral*.<sup>430</sup> É Kant quem o diz:

“A verdadeira humildade resulta inevitavelmente de nossa sincera e exata comparação de nós mesmos com a lei moral (*sua santidade e rigor*). Mas de nossa capacidade de legislação interna e do ser humano (natural) se sentir ele mesmo compelido a *reverenciar* o ser humano (moral) dentro de sua própria pessoa, simultaneamente surge exaltação e mais elevada auto-estima, o sentimento de seu valor interior (*valor*), do ponto de vista do qual ele está acima de qualquer preço (*pretium*) e possui uma dignidade inalienável (*dignitas interna*), que nele instila respeito por si mesmo (*reverentia*)”.<sup>431</sup>

No campo moral, Kant indica o dever de todo ser humano de aumentar sua perfeição e sua pureza (*puritas moralis*)<sup>432</sup> e a necessidade de um tipo de

<sup>427</sup> “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.

<sup>428</sup> CATTANEO, Mario. Dignità Umana e Pena nella Filosofia di Kant. Milão: Giuffrè Editores, 1981, p. 67. Cattaneo relembra as expressas referências do Papa João Paulo II, nas Encíclicas *Redemptor Hominis* e *Amore e Responsabilità*, ao modelo kantiano de dignidade humana (CATTANEO, Mario. Dignità Umana e Pena nella Filosofia di Kant, ob. cit., pp. 67-68).

<sup>429</sup> *Opus Postumum*. Tradução de Eckart Föster & Michael Rosen. New York: 1993, p. 213.

<sup>430</sup> A lei é santa, e o mandamento santo, justo e bom (Romanos, 7, 12).

<sup>431</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 278.

<sup>432</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 288.

“catequese” para a aprendizagem da virtude.<sup>433</sup> A lei moral é *santa* e inviolável, e, embora o homem seja *ímpio*, a humanidade em sua pessoa tem que ser santa, pois “(...) em toda a criação tudo o que se queira e sobre que se exerça algum poder também pode ser usado simplesmente como meio; somente o homem, e com ele cada criatura racional, é um fim em si mesmo”,<sup>434</sup> o que faz do homem o sujeito da lei moral, uma lei que é *santa* em virtude da autonomia de sua liberdade.<sup>435</sup> O homem é o fim terminal da criação<sup>436</sup> e fim em si mesmo, do que decorre que a humanidade do homem tem de ser, aos seus próprios olhos, santa.<sup>437</sup>

Além de tais aspectos, em várias passagens de sua extensa obra Kant confere a Deus a qualidade de autor moral do mundo, qual um “demiurgo” e “regente”, um “legislador moral”.<sup>438</sup> De fato, Kant precisa admitir uma causa moral do mundo “para nos propormos um fim terminal conforme à lei moral”.<sup>439</sup> Nosso autor alude também a um “ser supremo” cujas leis são “sagradas”, cujo governo é “benevolente” e cujas recompensas e punições são “justas”. Mas, em todo rigor, trata-se de confiar não numa verdade revelada, mas sim no uso da razão que decorre dos princípios da moral prática. De todo modo, para Kant seria impossível estimar as disposições morais sem aceitar que tais disposições estão relacionadas a um ser supremo, daí que não seríamos seres morais sem acreditar em Deus.<sup>440</sup> Em suma, a religião é o reconhecimento dos deveres morais como comandos divinos.<sup>441</sup>

Mas há aqui um problema, ao menos aparentemente, pois a concepção kantiana de *autonomia* funda-se na ideia de absoluta independência do homem a qualquer legislador externo, inclusive ao próprio Deus. Isso é inegável. Mas é certo também que Kant, ao advogar a “necessidade moral da existência de Deus”,

<sup>433</sup> “Para o aluno principiante, o primeiro e mais essencial instrumento de ensino da doutrina da virtude é uma catequese moral. Esta deve preceder uma catequese religiosa” (A Metafísica dos Costumes, p. 321).

<sup>434</sup> Crítica da Razão Prática, ob. cit., p. 141.

<sup>435</sup> *Idem*.

<sup>436</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 312.

<sup>437</sup> Crítica da Razão Prática, ob. cit., p. 211.

<sup>438</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 335.

<sup>439</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 329.

<sup>440</sup> Lectures on Ethics, ob. cit., pp. 79-81. “God and man, both persons. The latter is bound to duty, the former commands duty” (Opus Postumum, ob. cit., p. 242).

<sup>441</sup> Cf. CATTANEO, Mario. Dignità Umana e Pena nella Filosofia di Kant, ob. cit., p. 62. Na relação entre moral e religião, Kant considera que a Bíblia e o conceito de Deus devem ser deduzidos da moral, que figura como fundamento da religião. É no horizonte da moral que a religião se desenvolve (Cf. BARATA-MOURA, José. O Tratado Teológico-Político de Kant. In: O Outro Kant. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 109).

admite que a divindade seja o *fundamento* de toda a obrigação em geral, inclusive da obrigação moral, pois “... somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante *concordância* com essa vontade”.<sup>442</sup> Se a relação é de *concordância*, não deixa de ser autônoma a lei moral posta por Deus na razão humana, o que significa, contudo, que, ao fim e ao cabo, é sempre Deus o autor último da lei moral que o homem conhece na razão prática.<sup>443</sup>

Ao radicar a última instância da lei moral em Deus sem abrir mão da autonomia racional do homem, Kant se aproxima dos conceitos de São Tomás de Aquino (1225-1274) de *lex naturalis* e *lex divina*,<sup>444</sup> que correspondem à distinção jusnaturalista entre *jus divinum naturale*, posto por Deus na razão e no coração dos homens, e *jus divinum positivum*, o direito revelado na escritura.<sup>445</sup> A primeira (*lex naturalis*) funda-se na concepção de que a criatura racional *participa da lei eterna*, uma vez que:

“... la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra *naturalmente inclinada* a los actos y fines debidos. *Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural*”.<sup>446</sup>

<sup>442</sup> Crítica da Razão Prática, ob. cit., p. 208. Em suas “Lições sobre Ética”, Kant sustenta a impossibilidade de estima pelas puras disposições morais sem a concepção de que tais disposições estão relacionadas a um ser supremo, que confere vigor e realidade às leis morais. Sem a crença num ser superior o homem não teria consciência do alto valor da moral (Lectures on Ethics, ob. cit., pp. 80-82).

<sup>443</sup> CATTANEO, Mario. Dignità Umana e Pena nella Filosofia di Kant, ob. cit., p. 61.

<sup>444</sup> “Por la ley natural el hombre participa de la ley eterna en la medida de su capacidad natural. Pero para ser conducido al último fin sobrenatural necesita una norma de orden superior. Por eso recibe además una ley dada por Dios que entraña una participación más elevada de la ley eternal” (Suma Teológica I-II, questão 91, artigo 4).

<sup>445</sup> A correlação entre os pensamentos de Kant e São Tomás de Aquino é explorada por Mario Cattaneo (Dignità Umana e Pena nella Filosofia di Kant, ob. cit., p. 60) e também por Kraynak, para quem o novo cristianismo do Século XX seria “... uma combinação do realismo metafísico da filosofia do ser de São Tomás de Aquino (que afirma a realidade do homem como um ser racional na ordem criada e a realidade dos objetos de conhecimento) e o idealismo ético de Kant (seu imperativo moral de respeito às pessoas como fins em si e sua filosofia política da liberdade e dos direitos humanos)” (KRAYNAK, Robert P. The Influence of Kant on Christian Theology: A Debate about Human Dignity and Christian Personalism. A Response to Derek S. Jeffreys, ob. cit., p. 519).

<sup>446</sup> AQUINO, São Tomás de. Suma Teológica I-II, questão 91, artigo 2.

A fundamentar sua tese da existência de uma *lei natural*, Aquino invoca a carta de Paulo aos Romanos, Capítulo 2, 13-14 (“Pois não são justos diante de Deus os que só ouvem a lei; mas serão justificados os que praticam a lei (porque, quando os gentios, que não têm lei, *fazem por natureza as coisas da lei*, eles, embora não tendo lei, para si mesmos são lei”) e o Salmo 4, 5-6 (“Oferecei sacrifícios de justiça e confiai no Senhor. Muitos dizem: Quem nos mostrará o bem? Levanta Senhor, sobre nós *a luz do teu rosto*). Neste último, o salmista, ao invocar “a luz do rosto de Deus”, estaria como que dizendo que “la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo (...), no es otra cosa que *la impresión de la luz divina en nosotros*. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional”.<sup>447</sup> Já a *lex divina*, isto é, a lei de Deus contida na revelação, conduz o homem a um último fim sobrenatural, uma vez que:

“... el hombre no puede dictar leyes más que en aquello de que puede juzgar. Pero el juicio del hombre nada puede decir acerca de los movimientos interiores, que están ocultos, sino sólo acerca de los actos exteriores, que se pueden ver. Y, sin embargo, para la perfección de la virtud se requiere que los actos humanos sean rectos en lo interior y en lo exterior. Así pues, *como la ley humana no alcanza a someter y ordenar suficientemente los actos interiores, era necesario que para esto se nos diera además una ley divina*”.<sup>448</sup>

A proximidade entre Kant e São Tomás de Aquino se dá, em breve, pela aceitação da racionalidade como uma categoria aplicável à esfera moral,<sup>449</sup> isto é, na possibilidade de desenvolvimento de argumentos morais racionalmente justificáveis, os quais, embora sejam independentes de um ser divino, vão encontrar em Deus um postulado que faz a moralidade possível.<sup>450</sup>

<sup>447</sup> AQUINO, São Tomás de. Suma Teológica I-II, questão 91, artigo 2.

<sup>448</sup> AQUINO, São Tomás de. Suma Teológica I-II, questão 91, artigo 4.

<sup>449</sup> “la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos (q.1 a.1 ad 3), constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin” (AQUINO, São Tomás de. Suma Teológica I-II, questão 90, artigo 1). Na questão 90, Aquino, invocando Aristóteles, caracteriza a lei moral como um ditame universal da razão prática, tal como Kant o faria no século XVIII.

<sup>450</sup> Cf. LISSKA, Anthony J. Aquinas’s Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 88 e 95. Aquino também fala da existência de uma *lex aeterna* (“la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, como expusimos en la Parte I (q.22 a. 1.2), es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que

Ainda que ocorra a exclusão da vontade de Deus como princípio supremo da moral e seja intenção de Kant conceder o menos possível à religião, há, na invocação de elementos teológicos, a clara estratégia de fundar uma moralidade “autêntica”, ou seja, uma moralidade cujo comportamento nasce de uma convicção interior,<sup>451</sup> donde surgirá uma “atitude de apreço pelo dever”.<sup>452</sup> De fato, a relação do homem com o autor moral externo é de *gratidão, obediência e humildade*<sup>453</sup> e cria no indivíduo um juízo de *autocensura*. O legislador da natureza e, ao mesmo tempo, do reino moral dos fins, é *onisciente*, daí que “(...) até mesmo a mais íntima das atitudes [*Gesinnungen*] (que constitui o verdadeiro valor moral das ações dos seres racionais) não lhe esteja oculta”.<sup>454</sup> Cuida-se, desse modo, de instalar um dispositivo moral onisciente no interior de cada homem, de dar à “disposição moral” de cada homem um fundamento supremo que domine a natureza segundo princípios morais. Uma disposição “intocável” que, naturalizada, torna-se “um fim irresistível”<sup>455</sup> e faz nascer uma relação divinal de *respeito*<sup>456</sup> para com a lei moral.

Em suma, há, evidentemente, diferenças entre o sistema moral kantiano e o sistema moral introduzido pelo cristianismo. Neste último, o fundamento da coercibilidade moral reside unicamente na vontade de Deus, ser superior a quem o

---

existe em Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley (questão 91, artigo 1) e de uma *Lex Humana* (“así como en el orden especulativo, por una participación natural de la sabiduría divina, tenemos conocimiento de algunos principios generales, pero no propiamente de todas las verdades particulares tal como se contienen en la sabiduría de Dios, así también, en el orden práctico, el hombre participa naturalmente de la ley eternal en cuanto a algunos principios generales, mas no en cuanto a la ordenación peculiar de cada una de las cosas singulares, por más que esta ordenación se contenga también en la ley eterna. Por eso es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar algunas leyes más particulares”(questão 91, artigo 3). A *lex aeterna* é o fundamento moral de toda lei (questão 93, artigo 6).

<sup>451</sup> CATTANEO, Mario. Dignità Umana e Pena nella Filosofia di Kant, ob. cit., p. 61.

<sup>452</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 330-331.

<sup>453</sup> “É inútil congeminar motivos por trás destes sentimentos; na verdade, estes relacionam-se diretamente com a mais pura das atitudes morais, porque gratidão, obediência e humildade (subordinação a castigos merecidos) são particulares predisposições do ânimo para o dever, e o ânimo inclinado para o alargamento da respectiva atitude moral pensa aqui voluntariamente só um objeto que não está no mundo, a fim de, se possível, evidenciar também o seu dever para com aquele” (Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 324).

<sup>454</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 322.

<sup>455</sup> Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., p. 330.

<sup>456</sup> Para Margit Ruffing, o sentimento de *respeito* é o aspecto emocional do sistema de moralidade kantiano. Em Kant, o respeito é o único sentimento “não patológico” pois nasce da razão (Crítica da Razão Prática, pp. 129 e ss.). Por seu intermédio, haveria uma interação entre racionalidade e sensibilidade. Além disso, o respeito à lei moral tem um conteúdo muito próximo ao respeito tal como considerado pela religião, o que, para a autora, abre a possibilidade de ingresso do *amor* como elemento constitutivo da lei moral, sendo o amor o significado material do imperativo categórico formal kantiano (v. RUFFING, Margit. Sentiment Moral et Sentiment Religieux chez Kant. In Was ist der Mensch? / Que é o Homem?, ob. cit., pp. 527 e ss.).

homem tudo deve e a quem clama por piedade e perdão. Esvaziado de seu valor e de sua potência, o sujeito da moral cristã é submisso a todos os comandos divinos e, por isso mesmo, destituído de uma percepção *racional* de dignidade humana, o que o torna propenso ao fanatismo.<sup>457</sup> Já em Kant, o homem ostenta uma liberdade radicada em sua própria razão, que, por isso, não carece de um ponto de apoio exterior a si para a prática da ação moral, muito embora, numa relação de *concordância*, Deus seja compreendido como o fundamento moral do mundo. Não obstante, como visto, Kant também recorre à mesma argumentação da teologia para reforçar o conceito de dignidade humana. Mais do que isso, recorre ao cristianismo para construir os seus conceitos de dever (santidade e imperatividade da obrigação moral) e de dignidade humana,<sup>458</sup> o que não chega a ser surpreendente em função da clara influência que o *pietismo* exerceu sobre sua vida familiar e formação intelectual.<sup>459</sup> Não só o pietismo, como também a teologia medieval do século XIII,<sup>460</sup> onde Kant vai encontrar as origens da noção de “ser moral”.<sup>461</sup>

<sup>457</sup> ANDERSON, Elizabeth. Emotions in Kant's Later Moral Philosophy: Honour and the Phenomenology of Moral Value, ob. cit., p. 134.

<sup>458</sup> Nesse sentido, MARITAIN, Jacques. La Philosophie Morale. In: *œuvres Complètes*, ob. cit., Vol. XI, pp. 432-433. Mas no lugar de Deus Kant coloca a razão pura prática, onde o respeito pela lei toma o lugar do amor de Deus e a boa vontade no interior do agente moral substitui a bondade infinita e absoluta de Deus (MARITAIN, Jacques. La Philosophie Morale. In: *œuvres Complètes*, ob. cit., Vol. XI, 418).

<sup>459</sup> A propósito da larga influência do *pietismo* sobre Kant, v. DELBOS, Victor. La Philosophie Pratique de Kant. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1905, pp. 3-33. Para além da bem conhecida influência de Cristian Wolff sobre Kant, Delbos chama a atenção para a importância de Franz Albert Schultz, ordenado pastor em Königsberg (1731), e do professor Martin Knutzen, discípulo de Schultz e professor predileto de Kant na Universidade de Königsberg. De Schultz e Knutzen Kant herda a defesa da possibilidade de conciliação entre uma fé religiosa capaz de converter-se em fé prática que se exprime através da moralidade, e, de outro lado, uma concepção de razão que é chamada a garantir não só a disciplina científica mas igualmente aquilo que, na verdade relevada por Deus, ultrapassa nosso entendimento (DELBOS, Victor. La Philosophie Pratique de Kant, ob. cit., pp. 32-33).

<sup>460</sup> É justamente entre os séculos XIII e XIV que surge na teologia a defesa da autonomia da razão frente à fé, a partir do pensamento averroísta. A propósito, consulte-se PELÉ, Antonio. Modelos de la Dignidad del Ser Humano en la Edad Media, ob. cit., pp. 149-185.

<sup>461</sup> Lima Vaz, referindo-se ao filósofo e historiador da filosofia Theo Kobusch, esclarece que “... a Metafísica dos Costumes segundo Kant representaria a expressão mais rigorosa da tradição de uma metafísica da liberdade cujos inícios deveriam ser buscados na teologia do século XIII e que seria caracterizada pela radical distinção entre o ser humano como *ens morale*, definido pela liberdade, e os seres da natureza (*entia naturae*) definidos por sua essência e compreendidos nos quadros conceptuais da ontologia aristotélica” (VAZ, Henrique C. de Lima. Introdução à Ética Filosófica 2. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 101). Na tradição teológica, o ser humano seria constituído por uma personalidade moral elevada à figura do santo. Há também na teologia medieval, especialmente em São Tomás de Aquino, uma definição da singularidade da vida ética, que se dá “... pelo progresso da *consciência moral* como núcleo dinâmico da formação da *personalidade moral*”. De fato, “... é como *reflexão judicativa* imanente ao próprio ato moral (...)

#### 2.2.4

#### Dignidade Medieval, Dignidade Religiosa e Dignidade Humana Contemporânea

Como já adiantamos, a face negativa do conceito de dignidade humana, que tem como pano de fundo as dimensões medieval e religiosa, está presente no pensamento de Kant e encontra eco em políticas públicas e em decisões judiciais contemporâneas que a invocam como fundamento à imposição de restrições, ou seja, como imposição de obrigações que subvertem a idéia de liberdade.<sup>462</sup>

Relativamente às políticas públicas, merece registro, por exemplo, a invocação do conceito de dignidade humana como forma de fundamentar o recolhimento compulsório de moradores de rua, invariavelmente identificados com o uso abusivo de drogas. As verdadeiras e inconfessáveis razões são de ordem urbanística e econômica, mas o metaprincípio fundamentador da dignidade da pessoa humana aparece com facilidade nas falas públicas.<sup>463</sup> Para que se tenha uma pálida ideia da operatividade de tal discurso, na Cidade do Rio de Janeiro, entre maio de 2010 e setembro de 2012, houve nada menos que 56.507 registros de ingresso de moradores de rua no maior abrigo do Município. Desse total, 46% das pessoas foram recolhidas compulsoriamente na Zona Sul da Cidade, 29% no Centro e 15% na Zona Norte,<sup>464</sup> áreas que compõem o principal eixo turístico e econômico do Rio de Janeiro, Cidade-sede das Olimpíadas de 2016 e uma das principais sedes da Copa do Mundo de 2014.

---

que a *consciência moral* se faz presente na vida ética do indivíduo (VAZ, Henrique C. de Lima. Introdução à Ética Filosófica 2, ob. cit., pp. 171-172).

<sup>462</sup> A respeito, consulte-se HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie. “A Human Dignitas? Remnants of the Ancient Legal Concept in Contemporary Dignity Jurisprudence”. In: I-CON (2011), Vol. 9, n. 1, pp. 32-57. No texto, a autora analisa algumas decisões, inclusive da Corte Europeia de Direitos Humanos, nas quais a dignidade humana foi invocada para a criação de proibições, ou seja, foi “objetivada”, considerada como um mero conceito “enquanto tal” (“A Human Dignitas? Remnants of the Ancient Legal Concept in Contemporary Dignity Jurisprudence”, ob. cit., p. 38).

<sup>463</sup> “O objetivo do prefeito Eduardo Paes ao propor a internação compulsória de usuários de crack é salvar vidas e devolver a dignidade perdida a pessoas ultrajadas socialmente, sob o domínio do vício das drogas. Fazer com que elas possam novamente sonhar, ter o direito a sorrir, poder acreditar no futuro, reconstruir-se como cidadãos inseridos na sociedade, ser respeitadas como seres humanos. Quando o indivíduo perde a dimensão do decidir, cabe ao poder público suprir essa lacuna, estendendo-lhe a mão. (...)” (fala do então Secretário Municipal de Assistência Social do Município do Rio de Janeiro, em 26/10/12. In: <http://rodrigobethlem.blogspot>, acessado em 06/10/14).

<sup>464</sup> Os dados são da própria Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro podem ser conferidos nos autos do Processo n. 0119051-46.2013.8.19.0001 – 13ª Vara da Fazenda Pública da Capital.

A internação involuntária de usuários de drogas é um outro bom exemplo em que a dignidade humana pauta as discussões a respeito da necessidade, ou não, de mudanças legislativas que restrinjam a liberdade.<sup>465</sup>

A mesma tendência pode ser percebida no âmbito dos Tribunais e Cortes Internacionais, em decisões que produzem uma coincidência entre o conceito medieval de *dignitas* e o contemporâneo de dignidade humana através da invocação desta última como algo que transcende o indivíduo, como um atributo de toda a espécie humana, uma dignidade humana que não é apenas a dignidade de cada pessoa, mas também a dignidade dos seres humanos como espécie.<sup>466</sup> A coincidência consiste em que o conceito contemporâneo de dignidade e a *dignitas* medieval cumprem as mesmas funções, vale dizer, a de criar obrigações e proibições, não direitos, no que se afastam da concepção positiva de dignidade como autonomia. As obrigações ou proibições estão fundamentadas, portanto, numa noção de humanidade segundo a qual todo ser humano é um *repositório* de uma parcela da humanidade. Além disso, os conceitos medieval e contemporâneo têm a mesma estrutura capaz de justificar a existência de um tipo específico de obrigações “em relação a si mesmo”.<sup>467</sup> Tais mecanismos migraram para a jurisprudência europeia, que se vê autorizada a superar o consentimento

---

<sup>465</sup> “Sr. Presidente, Sras. Deputadas, Srs. Deputados, é digna das maiores congratulações, reconhecimento e elogios, Senhor Presidente, a medida anunciada e já posta em prática pelo governo do Estado de São Paulo, na gestão Geraldo Alckmin: a internação involuntária, compulsória de dependentes químicos. Essa medida é corajosa, extremamente necessária e, principalmente, proveitosa sob o aspecto da situação em que se encontram as vítimas. É útil igualmente para a sociedade. Ele não imagina o bem que fez, não só aos dependentes químicos, mas a suas famílias, à sociedade e a todo o Brasil (...). Essa medida extrema foi tomada em conjunto com o Poder Judiciário, sob os auspícios e acompanhamento do Ministério Público, da OAB, da Defensoria Pública, *enfim de toda a população que está atenta ao resguardo da dignidade da pessoa humana, finalidade última, Senhor Presidente, dessa mesma medida tomada corajosamente, repito, pelo governador de São Paulo*. Todos nós somos a favor da liberdade humana, Senhor Presidente, mas há exceções quando a vida da pessoa está em risco ou quando ela está colocando em risco a vida de um terceiro, seja um familiar, seja um vizinho, seja qualquer pessoa inocente. Esse é o caso de muitos dependentes químicos em estado avançado, principalmente do usuário de crack” (discurso proferido na Câmara dos Deputados, em 06/03/13, pelo Deputado Federal Givaldo Carimbão (PSB-AL), relator do Projeto de Lei 7663/2010 (“projeto Osmar Terra”), que autoriza a internação involuntária de usuários de drogas. In: <http://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb>, acessado em 06/10/14).

<sup>466</sup> Cf. HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie. “A Human Dignitas? Remnants of the Ancient Legal Concept in Contemporary Dignity Jurisprudence”, ob. cit., p. 40. HENNETTE-VAUCHEZ cita o exemplo da Corte Constitucional alemã, que considera que a dignidade humana, raiz dos direitos fundamentais, não pode ser contrabalançada com um direito individual, funcionando, desse modo, como um *Grundprinzip*, uma *Grundnorm* kelseniana.

<sup>467</sup> HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie. “A Human Dignitas? Remnants of the Ancient Legal Concept in Contemporary Dignity Jurisprudence”, ob. cit., p. 46.

individual em casos em que a dignidade é invocada para restringir direitos.<sup>468</sup> Essa é uma nova dimensão negativa da dignidade. Negativa e algo perigosa uma vez que a criação de obrigações ou a restrição de direitos não derivam, aqui, de considerações de ordem comunitária (a relação com o outro justifica a imposição de restrições) mas sim de uma relação consigo mesmo (“toward oneself”).<sup>469</sup>

Há também uma similar ideia de *inalienabilidade* na concepção contemporânea de dignidade. O que está em jogo, nesse caso, é a sua irrenunciabilidade e a impossibilidade de atribuir a ela um preço, o que confere mais uma vez um certo grau de *objetividade* à dignidade humana, um conceito matriz, exterior e atemporal de maior peso que os demais direitos humanos e ao qual todos os indivíduos estão irremediavelmente ligados. A dignidade humana torna-se, assim, um mero conceito que não mais exprime a liberdade.<sup>470</sup> Bem vistas, tais decisões apontam também um certo moralismo que vem impregnando o conceito e que, mais remotamente, vai encontrar raízes na concepção teológica da dignidade, ou seja, na existência de uma dívida sempre impagável entre o homem e Deus, que dá lugar a uma dignidade “em débito”.

Na linha do moralismo, o caso “Laskey and others v. The United Kingdom”, julgado em fevereiro de 1997 pela Corte Europeia de Direitos Humanos, é exemplar.<sup>471</sup> Em 1987, a Polícia inglesa apreendeu vídeos feitos durante encontros sadomasoquistas promovidos, durante mais de dez anos, por cerca de sessenta homossexuais do sexo masculino. Os encontros foram consensuais e realizados em local privado, sem qualquer fim lucrativo, e deles não resultou qualquer registro de injúria corporal permanente, “infecção” ou necessidade de atenção médica. Além disso, as práticas eram submetidas a certas

<sup>468</sup> *Idem*. A autora ilustra a sua afirmação com a lembrança das polêmicas decisões que proibiram a prostituição (Corte Constitucional da África do Sul), o lançamento de anões (Conselho de Estado francês) e o “Peep Show” (Corte Administrativa Federal alemã).

<sup>469</sup> A dignidade humana pode fundamentar constrangimentos à liberdade em três dimensões, a saber, em referência a deveres para com outros, deveres para consigo mesmo e deveres para com a comunidade (Cf. BEYLEVELD, Deryck; BROWNSWORD, Roger. *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 37).

<sup>470</sup> HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie. “A Human Dignitas? Remnants of the Ancient Legal Concept in Contemporary Dignity Jurisprudence”, *ob. cit.*, p. 38). Essa é também a conclusão de Deryck BEYLEVELD e Roger BROWNSWORD, que consideram que em tais decisões a dignidade humana representou nada mais que um “valor objetivo” ou um bem acima da liberdade de escolha individual. V. BEYLEVELD, Deryck; BROWNSWORD, Roger. *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*, *ob. cit.*, p. 34.

<sup>471</sup> Case of Laskey, Jaggard and Brown v. The United Kingdom (Application no. 21627/93; 21628/93; 21974/93). Strasbourg, 19/02/97. In: <http://worldlii.org/eu/cases/ECHR/1997/4.html>, acessado em 06/10/14.

regras aceitas pelos participantes, todos adultos,<sup>472</sup> inclusive códigos (“code word”) tendentes a interromper as agressões. Constatou-se também que os vídeos foram distribuídos apenas entre os membros do grupo. Laskey, um inglês nascido em 1943, foi condenado pela justiça inglesa a uma pena de prisão de quatro anos e seis meses, por violação a uma norma de 1861 (Offences against the Person Act 1861 – “the 1861 Act”), o mesmo acontecendo com os demais réus (Mr. Jaggard e Mr. Brown), que receberam penas menores. As penas foram depois reduzidas pela Corte de Apelação e confirmadas, por maioria, pela “House of Lords”, onde Lord Templeman afirmou que “o prazer derivado da imposição de dor é uma coisa má”. Durante o processo, que foi amplamente noticiado pela imprensa, os réus perderam seus empregos e Mr. Jaggard requereu tratamentos psiquiátricos. A decisão condenatória foi confirmada pela Corte Europeia de Direitos Humanos, que rejeitou o argumento de que as condenações violariam o art. 8º da Convenção Europeia de Direitos do Homem, que protege a vida privada, mas ressalva a possibilidade de afastamento da privacidade para a proteção da saúde.<sup>473</sup> O que chama a atenção para o forte conteúdo moral do julgamento, além do voto de Lord Templeman, é o argumento do Juiz Pettiti no sentido de que a proteção à vida privada significa a proteção da intimidade da pessoa e de sua dignidade, não a proteção de suas “baixeiras” ou a promoção de atos de “imoralismo criminoso”.

A mesma Corte Europeia de Direitos Humanos, em 2005, teve a oportunidade de julgar um outro caso de sadomasoquismo envolvendo um casal belga, ela médica, ele magistrado. Das circunstâncias do caso merecem destaque: O consentimento dos envolvidos, maiores e capazes; a natureza privada onde os encontros do casal e outras pessoas ocorreram (clubes de sadomasoquismo e, posteriormente, um local alugado especificamente para os encontros); a inocorrência de “sequelas duráveis”, salvo de algumas cicatrizes; o consumo de grandes quantidades de álcool pelo casal, circunstância que fazia com que a situação saísse de controle, inclusive levando a que fossem ignorados os pedidos

<sup>472</sup> À exceção de um dos participantes, que à época contava menos de 21 anos, a idade de consentimento para práticas homossexuais masculinas à época dos fatos.

<sup>473</sup> “Art. 8º. 1. Qualquer pessoa tem direito ao respeito da sua vida privada e familiar, do seu domicílio e da sua correspondência. 2. Não pode haver ingerência da autoridade pública no exercício deste direito senão quando esta ingerência estiver prevista na lei e constituir uma providência que, numa sociedade democrática, seja necessária para a segurança nacional, para a segurança pública, para o bem-estar econômico do país, a defesa da ordem e a prevenção das infrações penais, a proteção da saúde ou da moral, ou a proteção dos direitos e das liberdades de terceiros”.

de interrupção das práticas; a inexistência de qualquer tipo de pedido judicial de indenização pelos envolvidos pela quebra das regras; a oferta da esposa como “escrava”, em algumas ocasiões e mediante remuneração, o que a lei belga considera um ato de incentivo à prostituição (a exposição, contudo, foi consentida e desejada pela esposa). Em junho de 1998, a Corte de Cassação belga destituiu o primeiro réu de seu cargo de magistrado e o excluiu do regime de pensionamento (aposentadoria) do setor público. A Corte Europeia considerou justificáveis as condenações criminais dos réus e, como no primeiro precedente, as discussões giraram em torno da validade, ou não, do consentimento, da dimensão da dignidade humana, da intencionalidade dos réus, dos limites em que a prática de violências sexuais podem ser tidas por toleráveis, de razões de moralidade e de ordem pública (saúde pública) etc. Mas nesse caso o que chama a atenção é a aceitação do argumento, invocado pelo Judiciário belga, de que “... o primeiro réu havia denegrido seriamente a dignidade de sua função de juiz e que, portanto, ele não seria mais digno de exercê-la”, um argumento que resgata claramente a noção de “dignidade de ofício” da idade média, na medida em que o comportamento sexual privado de um magistrado nada tem com o bom exercício da judicatura.

Ou seja, nas duas hipóteses acima analisadas, quando diante de condutas tidas por “moralmente anormais” por uma parcela (majoritária) da sociedade, a mais importante Corte europeia de Direitos Humanos serviu-se da dimensão negativa do conceito de dignidade humana para impor restrições à liberdade.

Aparentemente, há uma enorme distância entre a concepção kantiana de dignidade (concepção afirmativa) e as concepções teológica e medieval (concepções negativas) encampadas em tais casos. Mas a distância é meramente aparente se considerarmos que em Kant o “eu” racional e transcendental faz as vezes da “alma” religiosa<sup>474</sup> e que em nosso autor já é possível associar o conceito de dignidade às ideias medieval e religiosa de honra<sup>475</sup> e de obrigações “relativamente a si” (“toward oneself”). A dignidade humana concerne ao indivíduo mas, ao mesmo tempo, está acima e fora do indivíduo, sendo intuitivo

<sup>474</sup> Cf. JOAS, Hans, A Sacralidade da Pessoa. Nova Genealogia dos Direitos Humanos, ob. cit., p. 216.

<sup>475</sup> A respeito, consulte-se também WALDRON, Jeremy. Dignity and Rank. For the Memory of Gregory Vlastos. In: <http://www.brown.edu/Research/ppw/files/dignity%20and%20rank5%20WALDRON%20Brown.pdf>, p. 11, nota 17. Acessado em 26/02/13.

pensar, então, que o “acima” e o “fora” radicam a dignidade na transcendência (Deus ou razão), nunca apenas no homem enquanto tal.

### 3 Spinoza como Alternativa Crítica aos Direitos Humanos

#### 3.1 A Recepção de Kant a um Iluminista Radical

Vimos já que por intermédio da tese de uma finalidade na natureza e da transposição de argumentos da biologia ao campo da moral Kant pretende superar aquilo que em sua visão seria um “mecanicismo ético” que vai marcar determinada linhagem filosófica do Século XVII. Superar, por exemplo, o pensamento de Spinoza, a quem cita várias vezes na Crítica da Faculdade do Juízo, atribuindo-lhe a pecha de fatalismo, idealismo, panteísmo e ateísmo e de ser um pensador “extravagante” e “místico”.<sup>476</sup> A rigor, Kant não retira absolutamente o mecanicismo da natureza, mas, em sua visão, a causalidade mecanicista seria insuficiente para explicar a vida, à falta do conceito de finalidade. Mesmo que brevemente, é o caso agora de analisar a recepção do pensamento de Spinoza na Alemanha do Século XVIII e, em especial, a sua recepção por Kant.

Seguindo o roteiro proposto por Vittorio Morfino,<sup>477</sup> o ingresso de Spinoza na Alemanha pode ser dividido em três períodos. O primeiro, que vai da publicação do Tratado Teológico-Político (1670) até a publicação do livro de Jacobi (1785),<sup>478</sup> é marcado pela refutação ao spinozismo, então associado a um pensamento errôneo e insano que nega o significado da moral e da religião (as exceções são Mendelson e Lessing. Este último, inclusive, segundo o relato de Jacobi, teria declarado, já no final da vida, sua “conversão” a Spinoza).<sup>479</sup> O segundo período é iniciado por Fichte, que na sua “Doutrina da Ciência” (1794)

<sup>476</sup> KANT, Immanuel. Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., pp. 259-262, 295 e 331.

<sup>477</sup> MORFINO, Vittorio. Il “caso” Spinoza nella Germania della prima metà dell’Ottocento. In: L’Abisso dell’Unica Sostanza. Roma: Quodlibet, 2009, pp. 9-22.

<sup>478</sup> “Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao sr. M. Mendelssohn”.

<sup>479</sup> Jonathan Israel aponta que cópias do Tratado Teológico-Político chegaram a Leipzig, então um dos principais centros de distribuição de livros da Alemanha, logo depois de sua publicação. Já neste primeiro período, o pensamento de Spinoza era apontado como “naturalista”, “deísta”, “epicurista” etc (ISRAEL, Jonathan I. Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade (1650 – 1750). Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009, pp. 686-695).

apresenta o spinozismo como a forma mais consequente de dogmatismo e, por isso, o inverso do criticismo. Spinoza passa a representar, a partir desse momento, o pensamento materialista transcendental e é igualmente visto como um panteísta. A segunda fase é concluída com a célebre controvérsia entre Hegel e Schelling, o que levará este último a tomar posição contra Spinoza, surgindo, em 1830, a interpretação do spinozismo como um tipo de “acosmismo” (Hegel). É também dessa época a concepção de Spinoza como o grande metafísico da substância, cuja grandeza infinita absorveria tudo o que é finito. Ou seja, para o pensamento alemão do século XVIII a causalidade imanente de Spinoza representava o grande empecilho à aplicação dos conceitos de “sistema”, “organismo” e “mundo” e à totalização que tais conceitos produzem, pois não há em Spinoza qualquer tipo de circularidade sistemática nem tampouco a dedução do real a partir de um princípio fundamental. Não há sequer a centralidade do homem, ápice do conceito de “sistema”.<sup>480</sup>

Quanto a Kant, a primeira referência a Spinoza aparece num texto de 1763 (“O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus”) e ressurgiu nos trabalhos dos anos seguintes, inclusive na *Crítica da Razão Prática* (1788) e na *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790). Nas obras póstumas<sup>481</sup> também há diversas referências a Spinoza e ao spinozismo e é provável que, num primeiro momento, o acesso a Spinoza tenha se dado por intermédio de Wolff e da crítica feita por Bayle em seu “Dicionário Histórico e Crítico”,<sup>482</sup> publicado em 1697.<sup>483</sup> Também por intermédio de Pufendorf, que em carta dirigida a Thomasius, datada de junho de 1688, se refere a Spinoza como “um tipo desconsiderado que ri dos homens e dos deuses”, um ateu “desavergonhado”.<sup>484</sup> A

<sup>480</sup> MORFINO, Vittorio. Il “caso” Spinoza nella Germania della prima metà dell’Ottocento, ob. cit., p. 21.

<sup>481</sup> *Opus Postumum*, ob. cit. Trata-se de uma compilação de textos e fragmentos escritos por Kant entre 1796 e 1803, ou seja, já nos seus últimos anos de vida.

<sup>482</sup> Em carta datada de 20 de novembro de 1785, Hammann conta a Jacobi que Kant lhe havia confessado não haver estudado Spinoza a fundo (cf. GARCIA, Eugenio Fernández. Kant contra Spinoza?: Dos Éticas de la Autonomía. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* n. 9. Madrid: Editorial Complutense, 1992, p. 142).

<sup>483</sup> O Dicionário de Pierre Bayle foi uma das obras mais consultadas pelos eruditos do início do século XVIII e nele o verbete sobre Spinoza é o mais extenso dentre os dedicados aos filósofos. Sua posição sobre Spinoza é equívoca, mas não há dúvida de que Bayle colocou Spinoza no centro do debate filosófico de então, conforme apontado por Jonathan Israel (*Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade (1650 – 1750)*, ob. cit., p. 382).

<sup>484</sup> A referência é de AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*. Arqueologia do Ofício. Tradução de Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2012, p. 167. Segundo Agamben, é

princípio, o projeto kantiano consiste em combater Spinoza e Leibniz, representantes de um pensamento dogmático que, não obstante os seus equívocos, já começava a ganhar espaço entre os jovens pensadores alemães.<sup>485</sup>

A acusação de ateísmo liga-se às recusas spinozistas da transcendência do ser infinito relativamente ao ser finito e da existência de uma finalidade em Deus. Kant, em linha oposta, defende a transcendência de Deus e rejeita, por consequência, a identificação de Deus e do mundo numa substância única,<sup>486-487</sup> isto é, rejeita a causalidade imanente de Spinoza.<sup>488</sup> Negar a externalidade de Deus e a teleologia significaria, para Kant, resignar-se a um mundo regido unicamente por forças, ou seja, um mundo no qual a moralidade e a fé seriam impossíveis.<sup>489</sup> Tal impossibilidade recaria sobre o próprio conceito de liberdade, pois, para Kant, os modos finitos de Spinoza, o homem inclusive, não são sujeitos (pessoas) na medida em que meras modificações inerentes de Deus. E não seriam

---

Pufendorf quem pela primeira vez sustenta, claramente, que a ética deve ser guiada pelo dever, não pela virtude, e que a ação dos entes morais está definida por sua “imputabilidade” (*Opus Dei*. Arqueologia do Ofício, ob. cit., p. 165-168). Pufendorf teve significativa influência sobre Kant, que retomaria, no século seguinte, a ideia do dever como fundamento de seu sistema moral.

<sup>485</sup> Eugenio Garcia Fernández informa que o ambiente intelectual alemão de então “(...) estaba impregnado por la sensibilidad spinozista de Mendelssohn, Schulz, Herder, Goethe ... Sin olvidar el atractivo ejercido por Spinoza sobre Fichte, Hölderlin, Schelling (...), que en cierto sentido encontraban en él lo que echaban de menos en su maestro Kant” (GARCIA, Eugenio Fernández. Kant contra Spinoza?: Dos Éticas de la Autonomía, ob. cit., p. 143). A rigor, a influência de Spinoza sobre parte do pensamento alemão se iniciara muito antes. Johann Franz Budde, um grande erudito de Jena, já apontava, num livro publicado em 1717, que Spinoza havia se infiltrado por toda a parte, inclusive em movimentos intelectuais secretos (cf. ISRAEL, Jonathan I. Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade (1650 – 1750), ob. cit., pp. 692-693).

<sup>486</sup> CASTAING, José. Kant et Spinoza. In: Spinoza au XVIIIe Siècle. Paris: Méridiens Klincksieck, 1990, p. 266. Para Spinoza, “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (EI, P. 14).

<sup>487</sup> Beth Lord aponta uma aproximação de Kant a Spinoza por intermédio do conceito de “ether” (“éter” ou “calórico”), que vai aparecer nas obras póstumas. Por “ether” Kant considera uma matéria primária composta por atração e repulsão universais, cuja oscilação produz a coesão dos corpos secundários através de uma força-viva gerada pelo impacto entre forças repulsivas (*Opus Postumum*, ob. cit., p. 12). O “ether” estaria distribuído por todo o universo como um *continuum* e penetraria de modo uniforme em todos os corpos, completando todos os espaços (*Opus Postumum*, ob. cit., pp. 69-70). Por intermédio de tal conceito, presente apenas em pensamento e não como objeto da experiência (*a priori*), Kant pretende fundamentar uma física em harmonia com os princípios metafísicos da ciência da natureza, unificar o conteúdo da experiência e explicar a gênese dos corpos. Mas não se trataria de reconhecer razão ao materialismo spinozano, uma vez que Kant mantém a existência de algo não-natural e intencional, que deve ser pensado para os corpos organizados (matéria orgânica), sendo o “ether” incapaz de produzir teleologia. Não há, portanto, coincidência entre o conceito de “ether” e o de substância de Spinoza, mas tudo indica que tal conceito foi formulado por Kant tendo em vista o materialismo de Spinoza (cf. LORD, Beth. Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze. London: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 155 e ss.).

<sup>488</sup> “Deus é causa *immanente*, e não transitiva, de todas as coisas” (EI, P. 18).

<sup>489</sup> LORD, Beth. Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze, ob. cit., p. 188.

sequer livres, já que não mais do que emanações de uma pura necessidade divina.<sup>490</sup> Ou seja, é no campo de disputa pela subjetividade, essencial para Kant, que o embate se dará de modo mais duro, preferindo Kant o determinismo do entendimento do sujeito livre ao determinismo mecanicista que, em sua visão, Spinoza representa. Trata-se, na crítica a Spinoza, de assegurar o primado da cultura sobre a natureza, de liberar o homem das rígidas leis naturais e de afirmar a sua natureza de ser da cultura.<sup>491</sup>

Evidentemente, a crítica kantiana a respeito da absorção dos modos por Deus é equivocada, dado que em Spinoza o finito não desaparece nem se dissolve no infinito, devendo ser pensado, antes, em termos de *occursus*, *connexio* e *duratio*, de encontro e relação.<sup>492</sup> Quanto à liberdade, cuida-se, em Spinoza, de inscrevê-la no registro inafastável da necessidade, de uma “livre- necessidade”,<sup>493</sup> e de despregá-la, então, da ilusão do livre-arbítrio. Já as imputações de “idealismo” e de falta de rigor crítico em Spinoza são indicativas, por outro lado, de que Kant provavelmente não conhecia ou deu pouca atenção ao Tratado da Reforma do Entendimento e à Ética, obras nas quais Spinoza desenvolve o progresso do saber e a potência da mente. Com efeito, no Tratado Spinoza alude que, da mesma forma que os homens foram se tornando mais aptos ao fabrico de instrumentos cada vez mais complexos,

“(...) também o intelecto, por sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais e por meio deles adquire outras forças para outras obras intelectuais, graças às quais fabrica outros instrumentos ou poder de continuar investigando, e assim prosseguindo gradativamente até atingir o cume da sabedoria”.<sup>494</sup>

Na Ética, a mente humana aparece como “capaz de perceber muitas coisas”,<sup>495</sup> sendo a falsidade a privação de conhecimento que as ideias

<sup>490</sup> CASTAING, José. Kant et Spinoza. In: Spinoza au XVIIIe Siècle, ob. cit., p. 275.

<sup>491</sup> DEJARDIN, Bertrand. L’Immanence ou Le Sublime. Observations sur les réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la Faculté de Juger. Paris: L’Harmattan, 2001, p. 10.

<sup>492</sup> Cf. MORFINO, Vittorio. Il “caso” Spinoza nella Germania della prima metà dell’Ottocento, ob. cit., p. 22. A afirmação de que só Deus é substância deve ser conciliada com a afirmação segundo a qual o homem existe como ser individual (ALQUIÉ, Ferdinand. La Conception de l’homme chez Spinoza. In: Leçons sur Spinoza. Paris: Éditions de la Table Ronde, 2003, p. 162).

<sup>493</sup> EIII, P. 2, Escólio, e Tratado Político, Capítulo II, § 11.

<sup>494</sup> Tratado da Correção do Intelecto. Tradução de Carlos Lopes de Matos. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 57.

<sup>495</sup> EII, P. 14.

inadequadas envolvem.<sup>496</sup> Spinoza também critica a imaginação (recolhimento de traços e signos, conhecimento de primeiro gênero), como a única causa de falsidade.<sup>497</sup> Enfim, a crítica ao dogmatismo teológico, forte no Tratado Teológico- Político (1670), aos conceitos de bem e mal e ao finalismo, dentro outras, afastam, em definitivo, as acusações de Kant.

É interessante perceber que em alguns momentos, sem prejuízo do teor crítico, a invocação de Spinoza ocorre de modo nitidamente deturpado, como estratégia para justificar, por exemplo, os conceitos de imperativo categórico e de dever. É o que se dá nas Obras Póstumas, especificamente na passagem em que Kant afirma que, de acordo com Spinoza, Deus seria um “legislador” no interior do homem,<sup>498</sup> o que Spinoza, definitivamente, jamais sustentou. No campo da teoria do conhecimento, Kant invoca o imanentismo spinozano, também de forma deturpada, para sustentar a existência de condições formais de possibilidade da experiência (antecedentes de nossas percepções e pensamentos a respeito das coisas), que seriam os “arquétipos” pelos quais Spinoza pensaria todas as coisas em Deus.<sup>499</sup>

Há, contudo, pontos parciais de convergência entre Kant e Spinoza, o que se vê claramente na defesa das liberdades de pensamento e de expressão contra o arbítrio da religião e do Estado.<sup>500</sup> Além disso, tanto Kant como Spinoza

<sup>496</sup> EII, P. 35.

<sup>497</sup> EII, P. 41. Voltaremos a esse tema, mais à frente.

<sup>498</sup> “God and the world are both a maximum. The transcendental ideality of the subject thinking itself makes itself into a person. Its divinity. I am in the highest being. According to Spinoza, I see myself in God ‘who is legislative within me’ (Opus Postumum, ob. cit., p. 213). “According to Spinoza’s transcendental idealism, we intuit ourselves in God. The categorical imperative does not presuppose a highest commanding substance as outside me, but lies within my own reason” (Opus Postumum, ob. cit., p. 214). Kant se apropria de uma passagem bíblica segundo a qual o homem existe em Deus (“Porque nele vivemos, e nos movemos, e existimos” - Atos 17:28), texto que é também invocado por Spinoza na Carta 73, dirigida a Oldenburg: “.. sobre Deus e a natureza, mantenho em meu íntimo uma opinião muito distante daquela que os cristãos-novos se acostumaram a defender. Creio que Deus é, de todas as coisas, causa imanente como se diz, e não causa transitiva. Afirmo, digo eu, com Paulo, e talvez com todos os filósofos antigos, ainda que de outra maneira, que todas as coisas estão e se movem em Deus, ousou mesmo acrescentar que tal foi o pensamento de todos os antigos hebreus ...” (In: Spinoza II. Correspondência completa e vida, ob. cit., p. 277).

<sup>499</sup> “Ideas are images [Bilder] (intuitions), created *a priori* through pure reason, wick, [as] merely subjective thought-objects and elements of knowledge, precede knowledge of things. They are the archetypes (prototypa), by which Spinoza thought all things had to be seen, according to their forms, in God” (Opus Postumum, ob. cit., p. 242).

<sup>500</sup> Em Spinoza, no Tratado Teológico-Político (1670) e em Kant, nos textos “Resposta à Pergunta: Que é o esclarecimento?” (1783) e “A Religião dentro dos Limites da Simples Razão (1792-1794). José Barata-Moura sustenta que este último texto, forte na crítica à religião enquanto instância autofundada, constitui um verdadeiro “tratado teológico-político” kantiano (BARATA-MOURA,

defendem a ideia de que a verdadeira religião vai além das práticas religiosas e das igrejas, muito embora em Kant, diferentemente de Spinoza, a temática teológico-política venha acompanhada de abordagens a respeito da ética e de seu papel de redimensionamento da religião, que passa a ser, em Kant, uma “religião racional”.

Num quadro mais amplo, o antagonismo entre Kant e Spinoza inscreve-se no embate entre uma certa linhagem do iluminismo - a linhagem de maior proeminência histórica e da qual o autor alemão vai ser um dos principais representantes - e o que alguns vão denominar de “iluminismo radical”, forjado entre 1650-1750, sendo Spinoza o seu principal representante. Neste último período, todo o núcleo compartilhado de fé, tradição e autoridade, consolidado no final da idade média, foi profundamente revisado à luz da razão filosófica, questionamento que a Reforma Protestante já havia, de certa forma, engendrado.<sup>501</sup> A partir de 1650, a crítica à religião tornou-se mais acentuada, tendo alcançado mesmo as camadas mais populares, que troçavam com as Escrituras e com as ideias de “demônio”, “céu” e “inferno”, sendo do mesmo período o “triunfo da filosofia mecânica”.<sup>502</sup> De acordo com Jonhatan Israel,

“... é o caso de se argumentar que a maior parte dos desenvolvimentos cruciais já tinha terminado por volta de meados do século XVIII. Com efeito, o iluminismo radical surgiu e maturou em menos de um século, culminando com os livros materialistas e ateus de La Mettrie e Diderot, na década de 1740. Esses homens, chamados por Diderot de ‘Nouveaux Spinosistes’, escreveram obras que são em sua maioria um resumo do radicalismo filosófico, científico e político das três gerações anteriores. (...) No entanto, seus colegas menos radicais tiveram, sem dúvida, um impacto muito maior sobre as atitudes e a cultura popular. De fato, nem a reforma do século XVI nem o chamado ‘Alto Iluminismo’ do período posterior a 1750 – quase sempre uma pequena nota de rodapé da primeira mudança – podem competir com a revolução do Iluminismo Primitivo em termos de impacto e extensão e profundidade das mudanças intelectuais e espirituais que provocou”.<sup>503</sup>

---

José. O Tratado Teológico-Político de Kant. In: O Outro Kant. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 96 e ss).

<sup>501</sup> ISRAEL, Jonathan I. Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade (1650 – 1750), ob. cit., p. 31 e ss.

<sup>502</sup> ISRAEL, Jonathan I. Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade (1650 – 1750), ob. cit., p. 33.

<sup>503</sup> ISRAEL, Jonathan I. Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade (1650 – 1750), ob. cit., p. 34. O autor aponta que o cartesianismo, não obstante todo o prestígio de que gozou a partir de 1650, nunca se mostrou capaz de suplantar a filosofia aristotélica da Idade Média, não só em razão das imensas divisões internas do cartesianismo como também pela

Por evidente, convivia ao lado do pensamento radical, de forma conflituosa, uma corrente filosófica mais moderada, representada por filósofos do porte de Newton e Locke, na Inglaterra, e Thomasius e Wolff, na Alemanha, ainda comprometidos com a defesa da verdade revelada nas escrituras e com a ideia de um universo ordenado e criado por Deus. E da disputa filosófica travada entre iluministas radicais e moderados surgiu a aliança entre estes últimos e setores conservadores do Estado e da Igreja, que, se por uma lado manifestavam preocupação com qualquer crítica à religião e ao *status* da monarquia, tal como feita pelos moderados, por outro, sentiam verdadeira aversão pelas ideias do iluministas radicais.<sup>504</sup>

Tais elementos, embora aqui alinhavados em termos muito gerais, permitem um melhor enquadramento da oposição de Kant a Spinoza, que, vista dessa forma, representa, já no século XVIII, a crítica de um iluminista moderado a um “excêntrico” ateu.

### 3.2 Antropologia em Spinoza: Um Projeto Ético sem Sujeito

Que é o homem? De onde vem? Que lugar ocupa? Quais são os limites do humano, suas zonas de fronteira com o inumano? Há uma finalidade no viver do homem? Tais perguntas atravessam a história do pensamento e poderiam ser resumidas à indagação sobre se, no final das contas, toda a filosofia é uma antropologia, uma indagação que Kant responde afirmativamente, como vimos.

---

incerteza sobre se o sistema de Descartes poderia fornecer a base necessária às doutrinas essenciais do cristianismo, tal como o aristotelismo (ob. cit., p. 46).

<sup>504</sup> Jonathan Israel cita o exemplo de Montesquieu como o de uma aliança entre os iluministas moderados e a Igreja, a propósito da publicação do *L’Esprit des Lois* (1748): “Mal fora publicado, foi recebido aos berros, em especial pelos jesuítas da França, da Itália e da Áustria, que classificavam como ‘Spinosiste et déiste’ em inspiração (...). Forçado a responder, Montesquieu publicou uma brochura em Genebra, em fevereiro de 1750, mantendo (sem ser de todo convincente) que a acusação era contraditória, uma vez que o Espinosismo, em si compreendido, era incompatível com o Deísmo. De qualquer forma, ele insistiu na sua própria fidelidade ao Cristianismo e crença em um Deus providencial, ‘comme Créateur et comme conservateur’ do universo”. Mesmo assim, o livro foi proibido pela inquisição, em 1751 (ISRAEL, Jonathan I. *Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade* (1650 – 1750), ob. cit., pp. 39-40).

Na tradição, os questionamentos a respeito do homem não encontram uma única solução, mas, de um modo geral, as tentativas de resposta gravitarão em torno de três perspectivas principais, a saber, a *aristotélica*, que toma o homem como o elemento de referência de todos os demais seres da natureza; a *teocêntrica*, que fez carreira no período medieval e que considera o homem uma imagem de Deus, tal como se vê nas escrituras; e a *antropocêntrica*, inaugurada pela modernidade – por Descartes e Kant, em especial - e que alça o homem, pela primeira vez, à condição de *sujeito*. Sobretudo a partir da modernidade, nota-se na antropologia filosófica, sem prejuízo da diversidade de seus métodos, o objetivo geral de estabelecer conhecimentos de valor universal e primeiros a respeito do homem e também o de marcar, como tema filosófico da maior relevância, a luta contra a natureza, externa e no interior do próprio homem, por intermédio da razão. Trata-se, então, de resistir à naturalidade e à animalidade, o que pressupõe tomar a natureza como um mal moral, uma prisão que impede a vida ética e religiosa.

Spinoza tem em sua retaguarda toda essa tradição do pensamento a respeito do homem. Conhece, por evidente, a força do pensamento aristotélico e de sua definição do homem como animal “racional” e “político”.<sup>505</sup> Compreende também a figura de homem concebida pelo cristianismo. Por outro lado, a contemporaneidade com Descartes marca, em seu pensamento, o problema da relação entre corpo-alma e o estatuto de mando da alma. Mas, diversamente de Aristóteles e de Descartes, Spinoza parece esconder em seus textos o personagem principal da filosofia “laica”, o homem. De fato, como será visto adiante, é problemática em seu pensamento a definição de uma *essência humana* ou de uma *natureza* que lhe seja definitiva. Contudo, consistindo o seu principal projeto na construção de uma ética *ordine geometrico demonstrata*, surge como pertinente a indagação sobre se seria possível prescindir de um conceito de homem, ou se, noutros termos, haveria em Spinoza um projeto ético sem sujeito. O problema torna-se mais difícil porque, contra a tradição, em Spinoza não há universais abstratos, o que importa dizer que em sua filosofia a imanência é radical, uma

---

<sup>505</sup> As fórmulas aristotélicas do homem como “animal racional” e como “animal político” atravessaram os séculos e foram incorporadas definitivamente pelo senso comum. A propósito, consulte-se WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: De Aristóteles às Neurociências*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 23 e ss.

dificuldade intransponível às filosofias do sujeito. Além disso, Spinoza contesta o primado cultural do homem sobre a natureza bem como a projeção da imagem do homem em Deus, o que, no pensamento filosófico até então cristalizado, se dava por intermédio da atribuição de uma finalidade a Deus.<sup>506</sup> Os problemas não param por aqui uma vez que em sua filosofia Deus (ou Natureza) vai ocupar um lugar central,<sup>507</sup> o que pode induzir a que se imagine que Spinoza se alinha dentre os que adotam uma definição “religiosa” do homem.<sup>508</sup>

Não obstante todas as dificuldades, procuraremos traçar alguns lineamentos a partir dos quais o tema pode ser enfrentado em Spinoza.

### 3.2.1 Modo Finito Humano

Na ontologia spinozana o homem é um modo finito, ou seja, é *expressão* e *atualização* da substância absolutamente infinita (Deus ou Natureza),<sup>509</sup> uma essência constituída por modificações dos atributos de Deus.<sup>510</sup> Não é uma *substância*, entendendo-se por substância “(...) aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”.<sup>511</sup> O argumento de Spinoza é simples em aparência e parte da constatação de que “(...) como o homem não existiu desde toda a eternidade, sendo limitado e igual a muitos homens, não pode ser uma

<sup>506</sup> Sobre o ponto, consulte-se CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 82-83.

<sup>507</sup> “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (E II, P. 15).

<sup>508</sup> Por exemplo ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 513, verbete “Homem”. A conclusão de Abbagnano é oriunda do Corolário da Proposição 10 da segunda parte da *Ética* (“Disso se segue que a essência do homem é constituída por modificações definidas dos atributos de Deus”). A proposição 10 diz o seguinte: “À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem”.

<sup>509</sup> “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EI, Definição 6).

<sup>510</sup> EI, P. 25, Corolário (“As coisas particulares nada mais são do que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada”); EII, P. 10 (acima transcrita) e Corolário (“... a essência do homem é constituída por modificações definidas dos atributos de Deus”).

<sup>511</sup> EI, Definição 3.

substância”.<sup>512</sup> Tal afirmação, no entanto, contraria um dos mais arraigados princípios da antropologia e ao negar que o homem seja uma substância Spinoza faz ruir o esquema *dualista* e *criacionista* representado pela declinação da substância-Deus em substância-homem sobre o qual se apoia Descartes e a tradição teológica.<sup>513</sup> Em breve, o Deus de Spinoza é um ponto de partida objetivo, não um criador,<sup>514</sup> é *causa sui*, isto é, “aquilo cuja essência envolve a existência, (...) aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.<sup>515</sup> É também *a única* substância.<sup>516</sup> Já o homem, diferentemente de Deus, não é causa de si (*causa sui*), pois “a essência do homem não envolve a existência necessária”, uma vez que “segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto que não exista”.<sup>517</sup>

Cabe aqui um breve parêntese: A essência do homem é constituída por modificações definidas dos *atributos* de Deus. Por atributo Spinoza compreende “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo sua essência”.<sup>518</sup> Deus (ou Natureza), enquanto potência infinita, possui infinitos atributos,<sup>519</sup> mas temos conhecimento de apenas dois deles, o *pensamento* e a *extensão*, “... porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvemos em nossa essência: o *pensamento* e a *extensão*, na medida em que somos *espírito* e *corpo*”.<sup>520</sup> De qualquer modo, o conhecimento de apenas dois dos atributos não faz de Deus um mistério, pois “... um atributo exprime a essência de Deus na sua totalidade e não um ‘fragmento’ dessa essência”.<sup>521</sup> É

<sup>512</sup> Prefácio da segunda parte do Breve Tratado (Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-Estar. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 89). “Como, por outro lado, podem existir vários homens, o que constitui a forma do homem não é, portanto, o ser da substância. Esta prop. é evidente, além disso, em razão das outras propriedades da substância, a saber, que a substância é, por sua natureza, infinita, imutável, indivisível (...)” (EII, P. 10, Escólio).

<sup>513</sup> Cf. Vinciguerra, Lorenzo. Les Trois Liens Anthropologiques. Prolégomènes Spinozistes à la Question de l’Homme, p. 10. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-l-homme-2009-3-page-7.htm>. Acessado em: 01.06.13. Descartes, diferentemente de Spinoza, adota a premissa de que, em razão do *cogito*, o homem é uma substância individual dotada de liberdade (Cf. ALQUIÉ, Ferdinand. La Conception de l’homme chez Spinoza, ob. cit., p. 147).

<sup>514</sup> ALQUIÉ, Ferdinand. La Conception de l’homme chez Spinoza, ob. cit., p. 157.

<sup>515</sup> EI, Definição 1.

<sup>516</sup> “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (EI, P. 14).

<sup>517</sup> EII, Axioma 1.

<sup>518</sup> EI, Definição 4.

<sup>519</sup> EI, Definição 6.

<sup>520</sup> DELEUZE, Gilles. Espinosa: Filosofia Prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta, 2002, p. 59.

<sup>521</sup> RAMOND, Charles. Vocabulário Espinosa. Tradução de Cláudia Berliner e Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 27.

também importante sublinhar que os atributos não são “qualidades” da substância, mas *a própria essência* da substância tal como a percebemos. Também não são “emanações”, mas *expressões* do ser da substância (Deus), expressões da realidade,<sup>522</sup> ou seja, expressões distintas de uma única e mesma substância, que é Deus (ou Natureza).<sup>523</sup>

Como tudo o que existe, o homem existe em Deus e não pode ser concebido sem Deus.<sup>524</sup> Daí se segue que “Deus é causa *imane*nte, e não transitiva, de todas as coisas”,<sup>525</sup> o que significa que Deus é a causa pela qual as coisas *existem* e também pela qual *perseveram em seu existir*.<sup>526</sup> Ser causa imane

“... sobre Deus e a natureza, mantenho em meu íntimo uma opinião muito distante daquela que os cristãos-novos se acostumaram a defender. Creio que Deus é, de todas as coisas, causa imane

Assim, a causa permanece no causado, que *participa* da causa e a *exprime*.<sup>528</sup>

<sup>522</sup> EI, P. 10, Escólio.

<sup>523</sup> EII, P. 7, Escólio. Na síntese bastante didática de Negri, “o atributo é então o intermediário através do qual o absoluto vai em direção ao mundo e se organiza nele” (NEGRI, Antônio. A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Spinoza. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 92).

<sup>524</sup> EI, P. 15. “Os modos (...) não podem existir nem ser concebidos sem uma substância. Portanto, só podem existir na natureza divina e só por meio dela podem ser concebidos (EI, P. 15, Demonstração); “(...) por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (...), Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas” (EI, P. 29, Escólio).

<sup>525</sup> EI, P. 18.

<sup>526</sup> EI, P. 24, Corolário.

<sup>527</sup> Spinoza II. Correspondência Completa e Vida. Tradução de J. Guinsburg e Newton da Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 277. Spinoza parece se referir ao texto de Atos 17:28 (“Porque nele vivemos, e nos movemos, e existimos”), provavelmente escrito por Lucas, e não por Paulo.

<sup>528</sup> GUIMARAENS, Francisco de. Direito, Ética e Política em Spinoza. Uma Cartografia da Imanência. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 5.

O Deus spinozano, diferentemente do Deus da teologia, detém uma potência absoluta, ou seja, não se move por finalidades, nem tampouco se assemelha ao homem (não experimenta paixões, por exemplo).<sup>529</sup> Sua *potência* e sua *essência* se confundem.<sup>530</sup> Deus age por *necessidade decorrente de sua natureza*, por determinação de leis necessárias, e detém uma potência absoluta e infinita porque conceber que Deus age de acordo com fins determinados pressupõe admitir limitações em se atuar ou que lhe falta algo.<sup>531</sup> Assim, Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém,<sup>532</sup> nem mesmo por uma suposta vontade livre, o que Spinoza afirmará em vários momentos da primeira parte da *Ética*, por intermédio de fórmulas que se equivalem:

“A vontade não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária”.<sup>533</sup>

“Assim, seja qual for a maneira pela qual a vontade é concebida, seja como finita, seja como infinita, ela requerer uma causa pela qual seja determinada a existir e a operar. Portanto (...), ela não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária ou coagida”.<sup>534</sup>

“... a vontade, assim como as outras coisas naturais, não pertence à natureza de Deus, mas tem, com esta natureza, a mesma relação que têm o movimento e o repouso e todas as outras coisas que se seguem ...”.<sup>535</sup>

“Tudo aquilo que concebemos como estando no poder de Deus existe necessariamente”.<sup>536</sup>

<sup>529</sup> EI, P. 15, Escólio.

<sup>530</sup> EI, P. 34 (“A potência de Deus é a sua própria essência”). “(...) a potência de Deus, pela qual *ele próprio* e todas as coisas existem e agem, é a sua própria essência” (EI, P. 34, Demonstração).

<sup>531</sup> “(...) todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto. (...) tudo, na natureza, procede de uma certa necessidade eterna e de uma perfeição suprema. Mas afirmo, ainda, que essa doutrina finalista inverte totalmente a natureza, pois considera como efeito aquilo que é realmente causa e vice-versa. Além disso, converte em posterior o que é, por natureza, anterior. Enfim, transforma em imperfeito o que é supremo e perfeitíssimo. Com efeito, (...) o efeito mais perfeito é o que é produzido por Deus imediatamente, e uma coisa é tanto mais imperfeita quanto mais requer causas intermediárias para ser produzida. Mas se as coisas que são produzidas por Deus imediatamente tivessem sido feitas para que Deus cumprisse um fim seu, então essas coisas feitas por último e em função das quais as primeiras teriam sido feitas, seriam necessariamente as melhores de todas. Além disso, essa doutrina suprime a perfeição de Deus, pois se ele age em função de um fim, é porque necessariamente apetece algo que lhe falta” (EI, Apêndice).

<sup>532</sup> EI, P. 17.

<sup>533</sup> EI, P. 32.

<sup>534</sup> EI, P. 32, Corolário 1.

<sup>535</sup> EI, P. 32, Corolário 2.

<sup>536</sup> EI, P. 35.

Não há, assim, qualquer causa extrínseca ou intrínseca que leve Deus a agir, sendo Deus a única causa livre,<sup>537</sup> que não age tendo em vista um “fora”, um “modelo” ou um “alvo”.<sup>538</sup>

O antifinalismo em Spinoza é, a rigor, uma crítica à tradição religiosa consistente em projetar em Deus aquilo que os homens consideram ser sua própria característica, ou seja, o agir em consideração a fins. Cuida-se da crítica a um certo *antropomorfismo teológico* que se nutre de um *antropocentrismo finalista*<sup>539</sup> e que põe de lado a ordem da natureza e a substitui pela ordem imaginativa dos homens (por exemplo, conceber Deus como tendo um corpo e uma mente semelhantes ao corpo e à mente do homem).<sup>540</sup> Não se trata, contudo, de negar a relação Deus-homem, até porque o homem se inscreve na sua relação com a substância, que é Deus.

Se o homem é expressão e atualização da substância única e infinita, é natural que não haja em Spinoza uma *natureza humana abstrata*, conclusão que decorre da negação de que o homem seja uma substância.<sup>541</sup> E, fundamentalmente, não há uma *natureza humana* porque, como já adiantado, o pensamento de Spinoza não abre espaço a *ideias universais abstratas*, as quais

---

<sup>537</sup>“Demonstramos (...) que nada pode existir nem ser concebido sem Deus, mas que tudo existe em Deus. Não pode existir, pois, fora dele, nenhuma coisa pela qual ele seja determinado ou coagido a agir. Logo, Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém. Segue-se disso (...) que, além da perfeição de sua própria natureza, não existe nenhuma causa que, extrínseca ou intrínseca, leve Deus a agir. Segue-se, em segundo lugar, que só Deus é causa livre. Pois só Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza (...) e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza (...). Logo (...), só ele é causa livre” (EI, P. 17, Demonstração e Corolários 1 e 2).

<sup>538</sup> EI, P. 33, Escólio 2.

<sup>539</sup> Vinciguerra, Lorenzo. *Les Trois Liens Anthropologiques. Prolégomènes Spinozistes à la Question de l’Homme*, ob. cit., p. 12.

<sup>540</sup> “Há aqueles que inventam que Deus, à semelhança do homem, é constituído de corpo e mente, e que está sujeito a paixões” (EI, P. 15, Escólio).

<sup>541</sup> O exemplo contido no Escólio 2 da EI, P. 8 é bastante esclarecedor a esse respeito: “(...) para cada coisa existente, há necessariamente alguma causa precisa pela qual ela existe. (...) Isso posto, segue-se que, se existe, na natureza, um número preciso de indivíduos, deve necessariamente haver uma causa pela qual existe tal número de indivíduos: nem mais nem menos. Se, por exemplo, existem, na natureza das coisas, vinte homens (...), não será suficiente (para dar conta da existência desses vinte homens) mostrar a causa da natureza humana em geral; será necessário, além disso, mostrar a causa pela qual não existem nem mais nem menos do que vinte; pois (...) deve necessariamente haver uma causa pela qual cada um deles existe. Mas essa causa (...) não pode estar contida na própria natureza humana, uma vez que a definição verdadeira de homem não envolve o número vinte. Por isso (...), a causa pela qual existem esses vinte homens e, conseqüentemente, pela qual cada um deles existe, deve necessariamente existir fora de cada um deles. Portanto, deve-se concluir, de maneira geral, que tudo aquilo cuja natureza é tal que possa existir em vários indivíduos deve, necessariamente, para que eles existam, ter uma causa exterior”.

resultam da confusão do corpo humano na formação de imagens e do ultrapassamento de sua capacidade de imaginar diferenças entre coisas singulares.

A esse respeito, dirá Spinoza:

“... por se formarem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homens, que elas superam a capacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente, entretanto, para que a mente não possa imaginar as pequenas diferenças entre coisas singulares (como, por exemplo, a cor, o tamanho, etc., de cada um), nem o seu número exato, mas apenas aquele algo em que todos, enquanto o corpo é por eles afetado, estão em concordância, pois foi por esse algo que o corpo, por intermédio de cada indivíduo, foi mais vezes afetado. E é este algo, ou seja, aquilo em que todos estão em concordância, que a mente exprime pelo nome de homem, e pelo qual ela designa uma infinidade de coisas singulares. Pois a mente não pode, como dissemos, imaginar o número exato de coisas singulares. Deve-se, entretanto, observar que essas noções não são formadas por todos da mesma maneira. Elas variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina ou lembra mais facilmente. Por exemplo, os que frequentemente consideram com admiração a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de homem, um animal de estatura ereta; os que estão acostumados a considerar um outro aspecto formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, que é um animal que ri, que é bípede e sem penas, que é um animal racional. E, assim, cada um, de acordo com a disposição do seu corpo, formará imagens universais das outras coisas”.<sup>542</sup>

Dois aspectos chamam a atenção no trecho acima: Primeiro, que Spinoza utiliza de modo enfático justamente o exemplo do conceito de “homem” para formular a crítica aos universais abstratos; segundo, que tal crítica liga-se, inicialmente, à incapacidade do *corpo* de registrar todos os traços (imagens)<sup>543</sup> dos encontros travados com outros corpos, incapacidade que alcança a própria mente, que, como veremos mais à frente, nada mais é do que *a ideia do corpo*. As noções universais assim concebidas surgem a partir da *representação mutilada* das coisas singulares pelos sentidos, o que Spinoza chamará de “experiência errática”, e a partir de *signos* construídos através da memória e da imaginação e que se inscrevem no campo do conhecimento de primeiro gênero, opinião ou *imaginação*,<sup>544</sup> isto é, no campo das ideias inadequadas.

<sup>542</sup> Escólio 1 da Proposição 40 da EII.

<sup>543</sup> Na EII, P. 17, Escólio, Spinoza define imagem como “afecção do corpo”.

<sup>544</sup> Escólio 2 da Proposição 40 da EII. Na mesma passagem, Spinoza dirá que as noções universais também surgem da identificação das *noções comuns* das propriedades das coisas (conhecimento de segundo gênero). Dada a sua relevância, retomaremos mais adiante o tema das noções comuns, inclusive a sua diferença relativamente aos universais abstratos.

Enfim, em Spinoza o homem é um modo finito, é *expressão* da substância infinita e eterna e não, definitivamente, um conceito abstrato ou uma figura retórica.

### 3.2.2 “Livre-Necessidade” e não “Livre-Arbítrio”

Como adiantado, a ideia de liberdade vai encontrar em Spinoza uma abordagem radicalmente inovadora, sendo a crítica ao livre-arbítrio um dos elementos centrais de seu pensamento desde o início da *Ética*. Para Spinoza, “diz-se *livre* a coisa que existe exclusivamente pela *necessidade de sua natureza* e que por si só é determinada a agir. E diz-se *necessária*, ou melhor, *coagida*, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada”.<sup>545</sup>

A tomada de posição sobre o tema da liberdade logo na primeira parte da *Ética*, cujo eixo central é o Deus *causa sui*, não se dá à toa. De fato, se em Aristóteles as ideias de *necessidade* e *contingência* estão relacionadas à *natureza*, como ao que foge ao nosso poder - diferentemente do *possível*, que é aquilo que pode ou não acontecer a depender da existência de um agente com o poder de determinação -, a tradição teológica cuidou de estabelecer novas distinções de modo a opor *necessidade* e *liberdade*: “por necessidade”, ou “por natureza”, passou a opor aquilo que se faz “por vontade”, ou “por liberdade”.<sup>546</sup> E, residindo a vontade no Deus onisciente e onipotente (um “Deus livre”), também o homem, criado à imagem e à semelhança de Deus, é um ser livre, age de acordo com o seu “livre-arbítrio” e, por isso, passa a ser *responsável* por seus atos. Age de forma livre e, por ser racional, também a partir de uma *finalidade* que escolhe livremente (e não em obediência ao automatismo próprio à natureza). Mas, como já indicado, para Spinoza Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e não por causas extrínsecas ou mesmo *intrínsecas* (uma vontade própria).<sup>547</sup>

<sup>545</sup> EI, Definição 7.

<sup>546</sup> Cf. CHAUI, Marilena. Da Impotência à Potência ou da Imagem do Livre-Arbítrio à Ideia da Liberdade. In: O Mais Potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche. André Martins (organizador). São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 59-60.

<sup>547</sup> EI, P. 17 e Corolário I.

Na tradição teológica, a onipotência e a liberdade divinas são associadas a uma ideia de *contenção*, isto é, à ideia de que Deus não pode criar todas as coisas que pertencem ao seu intelecto.<sup>548</sup> Nega-se a possibilidade de que Deus possa “(...) fazer com que tudo aquilo que ele compreende em ato se torne existente, pois julgam que assim se destruiria o seu poder”.<sup>549</sup> Ou, por outra, “se, dizem, Deus tivesse criado tudo o que está no seu intelecto, então não poderia criar mais nada, o que, acreditam eles, é incompatível com a sua onipotência”.<sup>550</sup> Mas, para Spinoza, estabelecer que Deus tem uma vontade livre de tal ordem é negar a sua onipotência:

“Que me seja permitido falar abertamente: são, antes, os adversários que parecem negar a onipotência de Deus. Com efeito, eles se vêem obrigados a reconhecer que Deus concebe infinitas coisas que poderiam ser criadas, mas que, ele, contudo, nunca poderá criar. Com efeito, segundo eles, se assim não fosse, quer dizer, se Deus criasse tudo o que concebe, ele esgotaria a sua onipotência e se tornaria imperfeito. Para instituírem, pois, um Deus perfeito, vêem-se obrigados, ao mesmo tempo, a sustentar que ele não pode fazer tudo aquilo ao qual se estende sua potência; não vejo como se possa inventar algo mais absurdo ou mais contrário à onipotência de Deus”.<sup>551</sup>

O argumento é irrepreensível e a chave de sua compreensão está na ideia de que o poder de Deus se dá “em ato”, “desde a eternidade”, e não como uma mera *potencialidade*. Trata-se, em todo o rigor, de identificar *potentia* (potência) e *potestas* (poder), identificação que subjaz às Proposições 34, 35 e 36 da Parte I da *Ética*, nas quais Spinoza afirmará que a *potência* de Deus é a sua própria *essência*, que tudo aquilo que concebemos como estando no *poder* de Deus *existe necessariamente* e que não existe coisa alguma de cuja natureza não resulte algum *efeito*. De forma diversa, na tradição teológica uma *potestas* é uma *faculdade* (*facultas*), que pode, ou não, ser exercida, sendo a vontade também uma

<sup>548</sup> “Outros julgam que Deus é causa livre porque pode, conforme pensam, fazer com que as coisas – que, como dissemos, se seguem de sua natureza, isto é, que estão em seu poder – não se realizem, isto é, não sejam produzidas por ele” (EI, P. 17, Escólio).

<sup>549</sup> *Idem*.

<sup>550</sup> *Idem*. “Preferiram, assim, instituir um Deus indiferente a tudo e que só cria aquilo que decidiu, por alguma vontade absoluta, criar” (*idem*).

<sup>551</sup> *Idem*. Para Spinoza, “(...) todas as coisas foram predeterminadas por Deus, não certamente pela liberdade de sua vontade, ou seja, por seu absoluto beneplácito, mas por sua natureza absoluta, ou seja, pela sua infinita potência” (EI, Apêndice).

faculdade. Surge então em Spinoza, contra a tradição, uma *ontologia do necessário* em contraposição à *metafísica do possível*.<sup>552</sup>

Da mesma forma que Deus, o homem, como modo finito, não se rege por um ilusório livre-arbítrio e sim pela “livre-necessidade” da natureza, que a todos atravessa e constitui.<sup>553</sup> É o que nos diz Spinoza no Apêndice da parte I da *Ética*:

“(…) Será suficiente aqui que eu tome como fundamento aquilo que deve ser reconhecido por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das *causas* das coisas e que todos tendem a buscar o que lhe é útil, estando conscientes disso. Com efeito, disso se segue, em primeiro lugar, que, por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se crêem livres, mas nem em sonho pensam nas *causas* que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram”.

A experiência, não menos que a razão, ensina que “(…) os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, *mas desconhecem as causas pelas quais são determinados*. Ensina também que as decisões da mente nada mais são dos que os próprios apetites: elas variam, portanto, de acordo com a variável disposição do corpo”.<sup>554</sup>

O tema vai reaparecer na parte IV da *Ética*, onde Spinoza introduz a ideia de que o mal é exterior e esclarece que “o homem é uma parte da totalidade da natureza, a cujas leis a natureza humana é obrigada a obedecer, e à qual deve ajustar-se quase que de infinitas maneiras”.<sup>555</sup>

O conceito aparentemente ambíguo de “livre-necessidade” está também presente no Tratado Político, Capítulo II, § 11, que trata do direito natural:

“Eu assim chamo livre a um homem na medida em que vive sob a conduta da Razão porque, nesta mesma medida, é determinado a agir por causas que podem

<sup>552</sup> CHAUI, Marilena. Da Impotência à Potência ou da Imagem do Livre-Arbítrio à Ideia da Liberdade, ob. cit., p. 62.

<sup>553</sup> “Os modos finitos são duplamente determinados: sua essência é determinada pela essência e potência dos atributos substanciais, e sua existência é determinada por séries causais que regem a Natureza Naturada. (...) Para os humanos, liberdade e servidão não se definem como efeitos de uma vontade livre para escolher entre várias possibilidades, mas no interior da causalidade necessária que produz as essências e existências singulares” (CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real*, ob. cit., p. 77).

<sup>554</sup> EIII, P. 2, Escólio. “(...) uma criancinha acredita apetece, livremente, o leite; um menino furioso, a vingança; e o intimidado, a fuga” (*idem*).

<sup>555</sup> EIV, Capítulo 6.

ser adequadamente conhecidas unicamente através da sua natureza, ainda que essas causas o determinem necessariamente a agir. *A liberdade, com efeito, como o mostramos (...) não suprime mas, pelo contrário, coloca a necessidade da ação*”.<sup>556</sup>

Em suma, rompe-se o vínculo tradicional entre liberdade e vontade<sup>557</sup> e para Spinoza a consciência do homem refere-se apenas à identificação daquilo que lhe é útil – identificação que ordinariamente se confunde com uma suposta liberdade - e à consciência de seus desejos. Marcando a sua diferença relativamente a Descartes – e, por antecipação, relativamente a Kant, que quase cem anos depois inverteria a relação entre razão e liberdade’ ao erigir uma *ética do dever* -, Spinoza afirma que “não há, na mente, nenhuma vontade absoluta ou livre: a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é, também ela, determinada por outra, e esta última, por sua vez, por outra, e assim até o infinito”.<sup>558</sup> Isso se dá porque a mente nada mais é que um modo definido e determinado do pensar e, por conta disso, não pode ser causa livre de suas ações.<sup>559</sup> Haveria, quando muito, “... volições singulares, ou seja, esta e aquela afirmação, esta e aquela negação”,<sup>560</sup> que nada mais são, a rigor, que a ideia, o conceito de alguma coisa.<sup>561</sup> Daí não se segue, por evidente, que o homem seja destituído de pensamento,<sup>562</sup> mas sim que o homem não é um produto isolado e auto-engendrado por sua atividade pensante<sup>563</sup> ou por um ilusório “livre-arbítrio”.

<sup>556</sup> “Os humanos não são livres por possuírem uma faculdade de livre-arbítrio para escolher entre possíveis ou entre fins contrários, mas por serem uma potência corporal e intelectual para agir em conformidade com a natureza de suas essências singulares. Que uma ação seja causada, tanto em Deus como em nós, não significa que não seja livre” (CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real*, ob. cit., p. 81). A liberdade não é uma livre decisão da vontade e sim “(...) a necessidade interna de uma essência de existir e agir segundo a necessidade das determinações que lhe são próprias” (CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real*, ob. cit., p. 78).

<sup>557</sup> DELEUZE, Gilles. *Espinoza: Filosofia Prática*, ob. cit., p. 88.

<sup>558</sup> EII, P. 48. Em igual sentido, EII, P. 49.

<sup>559</sup> EII, P. 48. “... não existe, na mente, nenhuma faculdade absoluta de compreender, de desejar, de amar, etc. Segue-se disso que essas faculdades e outras similares ou são absolutamente fictícias ou não passam de entes metafísicos ou universais, os quais costumamos formar a partir das coisas particulares” (EII, P. 48, Escólio).

<sup>560</sup> EII, P. 49, Demonstração.

<sup>561</sup> Por exemplo, a afirmação de que a soma dos três ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos retos “... pertence à essência da ideia de triângulo, e nada mais é do que essa própria ideia” (EII, P. 49, Demonstração).

<sup>562</sup> “O homem pensa” (EII, Axioma 2).

<sup>563</sup> Vinciguerra, Lorenzo. *Les Trois Liens Anthropologiques. Prolégomènes Spinozistes à la Question de l’Homme*, ob. cit., p. 15. Como demonstrado por CHAUI (CHAUI, Marilena. *Da Impotência à Potência ou da Imagem do Livre-Arbítrio à Ideia da Liberdade*, ob. cit., pp. 67-68.), a refutação ao livre-arbítrio e os desdobramentos da identificação entre *potestas* e *potentia* serão verificados ao longo de toda a *Ética*: Na parte II, tal identidade corresponderá à identidade entre

### 3.2.3 Igualdade entre Corpo e Mente

Em certo sentido, negar ao homem uma vontade absoluta guarda relação com a negação, a ela correlata, da existência de uma hierarquia entre mente e corpo: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)”.<sup>564</sup> Para Spinoza, a mente é nada mais que “a ideia do corpo”, sendo este último “um modo definido da extensão, existente em ato”.<sup>565</sup> A rigor, “a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe *senão* por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado”.<sup>566</sup> Assim, negando que a mente seja autofundante, Spinoza afirmará que “a mente *não conhece a si mesma* enquanto percebe as ideias das afecções do corpo”.<sup>567</sup> À capacidade (maior ou menor) da mente Spinoza relaciona a capacidade (maior ou menor) do corpo “de *agir* simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de *padecer* simultaneamente de um número maior de coisas”. No *agir* do corpo, a mente aumenta a sua capacidade. No *padecer*, diminui sua potência.<sup>568</sup> Na síntese do próprio autor: “Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente”.<sup>569</sup>

---

intelecto e vontade (“A vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa” - EII, P. 49, Corolário); na parte III, à definição do *conatus* como essência *atual* de uma coisa singular (“O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” - EIII, P. 7); na parte IV, à definição de servidão como impotência e da virtude como potência (EIV, Prefácio e Definição 8.); por fim, na parte V, a identidade da essência e da potência, tanto em Deus quanto no homem, levará à afirmação de que não há na mente nenhuma outra potência *senão* a da inteligência (EV, Prefácio e Proposições 39 e 40.).

<sup>564</sup> EIII, P. 2.

<sup>565</sup> EII, P. 13. Como vimos já, da substância (Deus ou Natureza) decorrem infinitos atributos, dentre eles a extensão e o pensamento. O corpo é um modo do atributo extensão. A mente, um modo do atributo pensamento.

<sup>566</sup> EII, P. 19.

<sup>567</sup> EII, P. 23.

<sup>568</sup> EII, P. 13, Escólio. Nas Proposições 12 e 14 da EII aparece a tese de que, sendo a mente a ideia do corpo, não há nada do que aconteça no corpo que não seja percebido pela mente. Reitera-se também que a capacidade de percepção da mente guarda relação com a quantidade de maneiras pelas quais o seu corpo é afetado.

<sup>569</sup> EIII, P. 11. No Escólio desta Proposição Spinoza fala da alegria e da tristeza como paixões pelas quais a mente passa a uma perfeição maior (alegria) ou menor (tristeza). Para Spinoza, a *alegria*, a *tristeza* e o *desejo* são os afetos primários dos quais os demais afetos derivam. E por afeto Spinoza compreende “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou

Indo além, no Escólio da Proposição 21 da EII Spinoza afirma que “... a ideia do corpo e o corpo, isto é (pela prop. 13), *a mente e o corpo, são um único e mesmo indivíduo*, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão”.<sup>570</sup> Ao defender a tese do *paralelismo*<sup>571</sup> e que a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, Spinoza afasta-se mais uma vez da teologia e do pensamento que lhe eram contemporâneos. Em todo o rigor, afasta-se de praticamente toda a tradição filosófica<sup>572</sup> - inclusive por conferir *status* a um tema negligenciado pela civilização ocidental -<sup>573</sup> e abre caminho para a concepção de que *o homem não é um ser duplo*, hipótese atualmente confirmada pela neurociência.<sup>574</sup> Em breve, corpo e mente são passivos e ativos em conjunto e em simultâneo,<sup>575</sup> e não um composto hierarquizado.

Chantal Jaquet relembra, contudo, que mente e corpo não são redutíveis e que a ideia do corpo não é o próprio corpo, o que Spinoza esclarece no Tratado da Reforma da Inteligência:

“A ideia verdadeira (pois que temos uma ideia verdadeira) é algo diferente do seu ideado. De fato, uma coisa é o círculo, outra a ideia do círculo. Pois a ideia do círculo não é algo que tem uma periferia e um centro, como o círculo; nem a ideia do corpo é o próprio corpo: e como a ideia de algo, diverso do seu ideado, será também algo por si mesmo inteligível;”.<sup>576</sup>

---

diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (EIII, Definição 3).

<sup>570</sup> A mesma noção está presente no Corolário e no Escólio da Proposição 13 da EII. Na Proposição 7 da EII Spinoza afirma que “A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”.

<sup>571</sup> Sobre a expressão “paralelismo” e a necessidade de sua substituição pelo conceito de “igualdade” entre mente e corpo, consulte-se JAQUET, Chantal. *A Unidade do Corpo e da Mente. Afetos, Ações e Paixões em Espinosa*. Tradução de Marcos Ferreira de Paula *et al.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp. 24 e ss.

<sup>572</sup> A respeito do estatuto de superioridade da alma na filosofia, consulte-se, amplamente, MONDIN, Battista. *O Homem. Quem É Ele? Elementos de Antropologia Filosófica*. Tradução de R. Leal Ferreira e M.A.S. Ferrari. 14ª Edição. São Paulo: Paulus, 2011, p. 10 e ss.

<sup>573</sup> Para Le Goff, o corpo foi esquecido pela história e pelos historiadores, é o “impensado da civilização ocidental”. À exceção de autores como Jules Michelet, Marcel Mauss, Norbert Elias, Marc Bloch, Lucien Febvre e Foucault, dentre poucos outros, “o modo de vestir, de morrer, de se alimentar, de trabalhar, de morar, de habitar sua carne, de desejar, de sonhar, de rir ou de chorar não atingiu o estatuto de objeto digno de interesse histórico” (LE GOFF, Jacques. *Uma História do Corpo na Idade Média*, ob. cit., p. 15).

<sup>574</sup> Cf. DAMÁSIO, Antônio. *Em Busca de Espinosa: Prazer e Dor na Ciência dos Sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

<sup>575</sup> CHAUI, Marilena. *Da Impotência à Potência ou da Imagem do Livre-Arbitrio à Ideia da Liberdade*, ob. cit., p. 71.

<sup>576</sup> *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 20-21.

Ou seja, a união psicofísica implica, simultaneamente, a identidade e a diferença entre corpo e mente.<sup>577</sup> Mas, a despeito de não serem redutíveis, há alguns privilégios do corpo sobre a mente, e vice-versa:

“A paridade da mente e do corpo diz respeito apenas à descrição geral. Uma vez que Espinosa penetra no mecanismo que ele intui para a relação do corpo com a mente, passa a haver direções preferidas para o processo, do corpo para a mente quando apreendemos o mundo, e da mente para o corpo quando nos decidimos a falar e o fazemos. Apesar da paridade entre mente e corpo, Espinosa não tem nenhuma hesitação em privilegiar corpo ou mente em certas circunstâncias. Na maior parte das proposições a que aludimos até agora, privilegia o corpo, claro. Mas na proposição 22 da Ética, Parte II, Espinosa privilegia a mente: ‘A mente humana percebe não só as modificações do corpo mas também as ideias de tais modificações’.<sup>578</sup>

Evidentemente, não se trata de desvalorizar o pensamento (mente) em relação à extensão (corpo), mas sim de desvalorizar a *consciência* em relação ao próprio pensamento, pois a consciência ignora as causas, é o lugar de ilusões e de recolhimento de efeitos,<sup>579</sup> e não um “tribunal”. Em verdade, a consciência nada acrescenta ao desejo ou apetite. Daí que “(...) não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa”.<sup>580</sup> Ou seja, no pensamento de Spinoza os critérios de “bem” e “mal” são definidos *a posteriori* e sofrem uma radical inversão que

<sup>577</sup> JAQUET, Chantal. A Unidade do Corpo e da Mente. Afetos, Ações e Paixões em Espinosa. Tradução de Marcos Ferreira de Paula et al. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 24.

<sup>578</sup> DAMÁSIO, Antônio. Em Busca de Espinosa, ob. cit., p. 227. Para Damásio, a noção de “ideia de ideias”, contida na EII, Prop. 22, é indispensável para a formação da consciência (*idem*, p. 228). Alquié problematiza o conceito de simultaneidade (igualdade) ao apontar que Spinoza, ao definir a mente como “ideia do corpo”, introduz uma certa subordinação do *conceito* de mente ao *conceito* de corpo, já que Spinoza não define o corpo como “o objeto da mente”. Ou seja, o corpo é definido enquanto tal, e a mente como “ideia do corpo” (ALQUIÉ, Ferdinand. La Conception de l’homme chez Spinoza, ob. cit., p. 159-160).

<sup>579</sup> DELEUZE, Gilles. Espinosa: Filosofia Prática, ob. cit., p. 25. E conhecer, para Spinoza, é conhecer as causas.

<sup>580</sup> EIII, P. 9, Escólio. “(...) cada um julga ou avalia, de acordo com o seu afeto, o que é bom ou mau” (EIII, P. 39, Escólio). “O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes” (EIV, P. 8). “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto” (EIV, P. 14), uma vez que “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (EIV, P. 7).

marca a sua ética em contraposição às morais apriorísticas baseadas na supremacia da liberdade e da razão, tomadas como elementos dados, e na formulação de critérios de “verdade”. E mesmo o conhecimento verdadeiro do bem, ou seja, o conhecimento do que seja *útil à conservação do modo*,<sup>581</sup> nada mais é, em Spinoza, que um *afeto*,<sup>582</sup> e como tal pode ser extinto ou refreado por muitos outros afetos.<sup>583</sup>

Em suma, a consciência em Spinoza nada mais é do que uma testemunha das variações do esforço em perseverar presente em cada coisa (*conatus*).<sup>584</sup>

### 3.2.4 O Homem Descentrado

Se, por um lado, Deus não é tomado a partir do modelo humano, o homem, por outro, “não é um império dentro de um império”, não é origem nem fim da natureza,<sup>585</sup> tese que afasta Spinoza das denominadas “filosofias do sujeito” e de Kant, sobretudo. O homem é apenas uma *parte* da natureza e às suas leis se submete integralmente,<sup>586</sup> ou seja, as questões a respeito do homem dependem de princípios que não tomam o homem por princípio.<sup>587</sup>

<sup>581</sup> “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil” (EIV, Definição 1).

<sup>582</sup> “O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes”(EIV, P. 8).

<sup>583</sup> “O desejo que surge do conhecimento verdadeiro do bem e do mal pode ser extinto ou refreado por muitos outros desejos que provêm dos afetos pelos quais somos afligidos” (EIV, P. 15). Na Proposição anterior, Spinoza esclarece que “o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto”, o que demonstra que mesmo a correta compreensão das relações causais (o “verdadeiro”) e a compreensão do bem (“o útil”) é uma aquisição provisória do homem, que, enquanto afeto, pode ser ultrapassada por um afeto mais potente.

<sup>584</sup> DELEUZE. Espinosa: Filosofia Prática, ob. cit., p. 27. Trataremos do conceito de *conatus* mais à frente.

<sup>585</sup> “Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio” (EIII, Prefácio).

<sup>586</sup> “(...) conceberemos facilmente que a natureza é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro” (EII, P. 13, escólio).

<sup>587</sup> VINCIGUERRA, Lorenzo. Les Trois Liens Anthropologiques. Prolégomènes Spinozistes à la Question de l’Homme Vinciguerra, ob. cit., p. 17.

Já se vê, assim, que a antropologia de Spinoza produz um deslocamento do homem, que, nessa nova posição, perde os privilégios que a antropologia filosófica sempre lhe concedeu. Nem besta nem anjo, o homem é uma coisa entre outras coisas e exatamente nessa linha Spinoza aponta que a união entre mente e corpo que o caracteriza não difere da constituição das outras coisas. Sendo todas as coisas animadas, a diferença é apenas de *grau* e depende do conhecimento da natureza dos corpos:

“(...) quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas. E quanto mais as ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente. É por esses critérios que podemos reconhecer a superioridade de uma mente sobre as outras, bem como compreender por que não temos de nosso corpo senão um conhecimento muito confuso (...)”.<sup>588</sup>

A diferença entre o homem e as outras coisas é, então, meramente quantitativa pois o corpo humano, sendo mais complexo, torna o homem suscetível a um número maior de afecções e da consciência das modificações que experimenta. Mas, como já visto, a consciência humana é regulada por automatismos necessários que fazem parte da ordem da natureza, circunstância que subtrai do homem todo privilégio sobre sua consciência (o existir precede o conhecer, e não o contrário, como no *cogito* cartesiano) e descentra a própria consciência humana.<sup>589</sup>

Enfim, ser uma mera parte da natureza, por um lado, retira do homem a centralidade que lhe confere a tradição filosófica e faz dele um ponto de vista relativo dentro da natureza. Mas, de outro, aponta também que o homem é uma parte ativa da potência da natureza, sobre a qual pode intervir, ainda que sem qualquer privilégio.

<sup>588</sup> Escólio da Proposição 13 da EII.

<sup>589</sup> DE CUZZANI, Paola. Une Anthropologie de l’Homme Décentré, ob. cit., p. 14.

### 3.2.5

#### Problemas postos pela Antropologia de Spinoza aos Direitos Humanos

A essa altura, é o caso de verificar que problemas o pensamento de Spinoza põe à teoria dos direitos humanos, não como uma tentativa dogmática de reinterpretar ou reescrever as cartas de direitos do homem, mas apenas como um esforço para pensar a operatividade de novos conceitos e, por consequência natural, a inoperatividade de alguns conceitos que sustentam os direitos humanos.

A antropologia de Spinoza está inserida num gesto crítico de maior amplitude, já aqui nominado de *iluminismo radical*, consistindo sua radicalidade no embate contra uma filosofia moral fundada na ideia de uma teleologia da vida e do homem. De fato, Spinoza investirá na valorização do pensamento em detrimento da consciência, na relativização dos conceitos morais de bem e de mal e na desvalorização das paixões tristes em proveito da alegria.<sup>590</sup>

O delineamento de uma antropologia em Spinoza indica, num primeiro momento, *aquilo que o homem não é*: Não é uma *substância* e não é um *modelo* a partir do qual Deus pode ser forjado; não é um império dentro de um império, ou seja, não é uma *finalidade* em si nem tampouco o fim último da criação; não é um *universal* e não tem uma *essência* ou uma *natureza* imutáveis; também não é um *duplo hierarquizado* formado pelo par mente-corpo; não tem, por isso mesmo, uma *consciência autofundante* e não é um *sujeito moral* que dá sentido a si e ao mundo.

Como parece já claro, a compreensão da ontologia de Spinoza é fundamental ao posicionamento do homem no mundo. Na tradição escolástica, à qual se opõe, o homem é concebido como uma substância *completa, primeira, composta* e definida por sua essência ou *quididade*: É uma substância completa por conter em si todas as determinações necessárias e suficientes a existir, recebidas de Deus; é uma substância primeira por ser um ente próprio e determinado (Pedro, um homem) e não uma classe de entes (“o homem”); é uma substância composta por um corpo e por uma alma; e é, em sua essência, um

---

<sup>590</sup> DELEUZE, Gilles. Espinosa: Filosofia Prática, ob. cit., pp. 23-35. Retomaremos alguns destes temas mais à frente.

animal racional.<sup>591</sup> Já em Spinoza, diferentemente, o homem não é uma substância, não é *causa sui*, mas apenas uma *expressão* da substância única, uma parte da natureza que não pode ser concebida por si mesma.<sup>592</sup> Mas é uma parte ou maneira de ser que, ao mesmo tempo, não se confunde com a substância. É, portanto, uma alteridade não exterior a Deus, é um *indivíduo*, e não um “sujeito” ou um universal.<sup>593</sup>

O conceito de *indivíduo* aparece na parte II da *Ética*, mais especificamente no momento em que Spinoza expõe a sua “pequena física” a respeito dos corpos:

“Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos”.<sup>594</sup>

O indivíduo é uma união de corpos num corpo composto (o homem, por exemplo) e como tal é *finito* (uma coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza – EI, Definição II) e *particular* (é uma afecção dos atributos de Deus, ou seja, é um *modo* pelo qual os atributos de Deus se exprimem – EI, P. 25, Corolário).<sup>595</sup> Esse “um só corpo” que é o indivíduo, e não sua mente, o distingue dos outros indivíduos, também eles compostos por uniões específicas de corpos cujos movimentos se dão segundo uma proporção definida. Nessa perspectiva pode-se dizer que o indivíduo tem uma “identidade”.

<sup>591</sup> Cf. BUSSE, Julien. *Le Problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*. Paris: Sorbonne, 2009, pp. 19-21.

<sup>592</sup> EIV, P. 2 e Demonstração.

<sup>593</sup> “(...) é conveniente observar, sobretudo, o quão facilmente nos enganamos quando confundimos os universais com os singulares e os entes de razão e abstratos com os reais” (EII, P. 49, Escólio).

<sup>594</sup> EII, P. 13, Definição.

<sup>595</sup> Poderá ser também um *singular* quando contribui com outros indivíduos para uma mesma ação: “Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular” (EII, Definição 7). O singular, portanto, pode ser simples ou composto (um povo, por exemplo).

Vê-se, portanto, que a *multiplicidade* é essencial ao indivíduo e nele haverá um “comércio contínuo de movimentos em determinações mútuas”.<sup>596</sup> Por isso, “... a formação do comum em corpo não cumpre o pré-estabelecido de uma harmonia perfeita, mas é resultado de um jogo de tensões entre corpos que estão relacionados entre si à força”.<sup>597</sup> Além da multiplicidade, os corpos compostos são, intrinsecamente, *relações* por excelência, relações que marcam justamente a sua individualidade. Em suma, o indivíduo é uma multiplicidade tensa de relações específicas.

Como bem apontado por André Santos Campos, a filosofia de Spinoza é um projeto de *individuação*, sendo o conceito de indivíduo a ponte entre a ontologia produtiva e o homem enquanto sua parte, ou seja, a causalidade de Deus se *modalizando* em individuação humana.<sup>598</sup> O indivíduo é *individuação* pois “desvendar o que seja o indivíduo não o supõe como facto dado nem mesmo como variação num universal dado (até porque a substância não é um simples universal, é sim a totalidade concretizada do real), mas como produção de Deus em determinação certa”.<sup>599</sup> Assim, a conquista da identidade do indivíduo se dá por um processo de *sedimentação* da realidade infinita que integra, é uma *realização*, e por isso o indivíduo não é uma singularidade exclusiva fechada em si.<sup>600</sup> Em breve, não se trata de um indivíduo diluído na substância (Deus ou Natureza) nem de um indivíduo “individualista” (ou um “sujeito”). Na relação com os outros indivíduos também não haverá um indivíduo “individualista”, pois “é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós”.<sup>601</sup> Convém ressaltar, de qualquer modo, que o conceito de indivíduo não é exclusivo do homem, pois refere-se a todo e qualquer corpo composto, e, como temos enfatizado, não há em Spinoza um antropocentrismo, o que não o impede de tomar o homem como o ponto maior de interesse de sua ética.

<sup>596</sup> CAMPOS, André Santos. *Jus Sive Potentia. Direito Natural e Individuação em Spinoza*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, p. 85.

<sup>597</sup> *Idem*.

<sup>598</sup> CAMPOS, André Santos. *Jus Sive Potentia. Direito Natural e Individuação em Spinoza*, ob. cit., pp. 71-72.

<sup>599</sup> CAMPOS, André Santos. *Jus Sive Potentia. Direito Natural e Individuação em Spinoza*, ob. cit., p. 60.

<sup>600</sup> *Idem*.

<sup>601</sup> EIV, P. 18, Escólio.

Passemos a outro ponto: Se em Spinoza não há uma teleologia no mundo e se a causalidade final é retirada, não haverá um organismo humano que, a partir de arranjos biológicos em que todos os órgãos cumprem uma função, caminha ao atingimento de uma meta, que em Kant consiste em viver a vida moral dos deveres postos pelo imperativo categórico esvaziado do sensível. O que significa que em Spinoza há uma clara negação, por antecipação, do paradigma organicista e finalista que prevaleceria no século XVIII, ou seja, a refutação de que haja um *sistema* teleológico e um encerramento final, noções que animam as declarações de direitos de nosso tempo e o seu personagem, o homem que se coloca a si mesmo fins.

O homem não é “causa livre”<sup>602</sup> e, nesse enquadramento que nega a sua qualidade de substância, perde a centralidade, deixa de ser o escopo da natureza e de ocupar o ápice de um mundo que é composto, recomposto e atravessado por uma única e só substância (Deus ou Natureza). Em Spinoza, o homem é uma “coisa singular qualquer”<sup>603</sup> dentre tantas outras coisas existentes na natureza e que se rege por suas leis universais e necessárias. Assim, o descentramento do homem coloca em xeque a própria existência de declarações de direitos que o tomam como protagonista, uma herança da antropologia kantiana. Falar em declarações de direitos em que o homem seja o protagonista pode soar pleonástico na medida em que o direito, tal como tradicionalmente definido, é a regulação de relações entre seres humanos.<sup>604</sup> Mas soará melhor se notarmos que alguns países reconhecem os chamados “direitos da natureza”, como se vê, por exemplo, na Declaração Universal dos Direitos da Natureza (ou da “mãe terra”), que considera que “assim como os seres humanos têm direitos humanos, outros seres também podem ter direitos adicionais, liberdades e deveres que são específicos para sua

<sup>602</sup> Kant, ao referir-se à causalidade teleológica, utiliza a expressão “causalidade livre” para sustentar que os comportamentos “bons” e “maus” repousam no homem (Crítica da Faculdade do Juízo, ob. cit., pp. 327-328, nota 19).

<sup>603</sup> “A potência de *qualquer coisa singular e, conseqüentemente* (pelo corol. da prop. 10 da P. 2), *a do homem*, potência pela qual essa coisa existe e opera, não é determinada senão por outra coisa singular (pela prop. 28 da P. 1), cuja natureza (pela prop. 6 da P. 2) deve ser compreendida pelo mesmo atributo pelo qual se concebe a natureza humana” (EIV, P. 29, Demonstração).

<sup>604</sup> “A noção do direito (...) em primeiro lugar concerne tão-somente à relação exterior e prática de uma pessoa com outra enquanto suas ações como fatos possam ter uma influência (mediata ou imediata) sobre outras ações” (Kant. A Doutrina do Direito, ob. cit., p. 45).

espécie e apropriados para seu papel e função dentro das comunidades em que existem”.<sup>605</sup>

Além de não ser o protagonista da ontologia de Spinoza, o homem não é um universal abstrato<sup>606</sup> e não tem uma essência ou uma natureza imutáveis, sendo bastante problemática, em Spinoza, a utilização das expressões “natureza humana” e “essência humana”. Num levantamento bastante minucioso, Julien Busse contabiliza na *Ética* cinquenta ocorrências da expressão “natureza humana” (ou “natureza do homem” ou “nossa natureza”) e trinta e uma da expressão “essência humana” e, a partir da análise de tais ocorrências na parte III, conclui que as referências a uma “essência humana” são invariavelmente acompanhadas da definição de “desejo”, a indicar que sua utilização por Spinoza remete a uma ideia de *singularidade*. Diferentemente, a utilização da expressão “natureza humana” estaria associada à ideia da existência de propriedades comuns e específicas da humanidade (pensar a unidade de uma pluralidade).<sup>607</sup>

Certo, Spinoza dirá, logo em sua primeira definição dos afetos, que “o desejo é a própria *essência* do homem enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira”.<sup>608</sup> Analisada de forma atenta, tal afirmação é feita sob uma condição que a específica, o que permite reformular o enunciado da seguinte forma: “Na medida em que concebemos a essência do homem como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira, em consequência podemos considerar o desejo como a própria essência do homem”.<sup>609</sup> De forma mais precisa, Spinoza afirmará, na demonstração da Proposição 56 da parte III da *Ética*, que o desejo “... é a própria essência ou

<sup>605</sup> A Declaração Universal dos Direitos da Natureza foi esboçada por ocasião da Conferência Mundial dos Povos sobre Mudanças Climáticas e Direitos da Mãe Terra (2010, Cochabamba). Tal declaração pretende ser um complemento à Declaração da ONU de 1948 e nela se diz que os “direitos inalienáveis” nela previstos “derivam da mista fonte de existência e são inerentes a todos os seres” e que “todos os seres tem direito a todos os direitos fundamentais e liberdades reconhecidos por esta Declaração, sem distinção de nenhum tipo, como pode ser entre seres vivos orgânicos e inorgânicos, seres não viventes, ou sobre a base da sensibilidade, da natureza, das espécies e do uso em seres humanos, ou qualquer outra condição”.

<sup>606</sup> Há aqui uma proximidade com Marx, que na sexta tese sobre Feuerbach dirá que “... a essência do homem não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 101-102).

<sup>607</sup> BUSSE, Julien. *Le Problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, ob. cit., pp. 28-29 e ss.

<sup>608</sup> EIII, Definições dos Afetos, 1.

<sup>609</sup> Essa é a proposta de releitura feita por Julien Busse, aqui livremente traduzida (BUSSE, Julien. *Le Problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, ob. cit., p. 48).

natureza *de cada um*, à medida que ela é concebida como *determinada* em virtude de algum *estado preciso de cada um*, a realizar *algo*".<sup>610</sup> E a realização desse "algo" é precisamente delineada: "o apetite [ou desejo] é a própria essência do homem, enquanto determinada a agir *de maneiras que contribuem para a sua conservação*".<sup>611</sup> Em razão disso, trata-se sempre de uma *essência singular* (a essência de um homem dado) e não da essência do homem enquanto espécie, de uma "estrutura de atividade" comum aos homens<sup>612</sup> e não de uma forma imutável.

Convém insistir nesse ponto: Para Spinoza, pertence à *essência* de uma certa coisa "aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente *posta* e que, se retirado, a coisa é necessariamente *retirada*; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida *e vice-versa*, isto é, aquilo que *sem a coisa* não pode existir nem ser concebido".<sup>613</sup> O que surpreende nessa definição não é tanto a sua primeira parte, coincidente com a definição tradicional e mesmo usual de "essência" (essência enquanto "natureza"), mas justamente a sua segunda parte,<sup>614</sup> que estabelece uma relação de *simetria* entre coisa e essência.<sup>615</sup> Assim, se, por um lado, retirar a essência da coisa significa retirar a própria coisa, *por outro*, uma essência não pode existir sem a coisa a qual se refere, o que está a indicar que a essência tem uma *realidade física*,<sup>616</sup> uma positividade que lhe é inerente (é um agir).<sup>617</sup> Spinoza estabelece, desse modo, uma lógica que impede que a essência de uma coisa possa ser identificada a um gênero abstrato indiferente à sua essência de coisa singular.<sup>618</sup>

<sup>610</sup> "um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro" (EIII, P. 57).

<sup>611</sup> EIII, definições dos afetos, 1, Explicação.

<sup>612</sup> A expressão é de BUSSE, Julien. *Le Problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, ob. cit., p. 96. Para o autor, a noção de "estrutura de atividade" é comum aos homens (Paulo, Pedro e Simão são diferentes mas os três possuem uma estrutura de atividade comum com os seus semelhantes e com os demais modos finitos), o que confere um conteúdo positivo, e não meramente especulativo, à noção de natureza humana.

<sup>613</sup> EII, Definição 2.

<sup>614</sup> "(...) e vice-versa, isto é, aquilo que *sem a coisa* não pode existir nem ser concebido".

<sup>615</sup> "a essência sendo essência da coisa, e a coisa, essência da essência" (RAMOND, Charles. *Vocabulário Espinosa*, ob. cit., p. 36). É exatamente o que se dá na matemática, em que a coisa e sua essência (definição) são idênticas, e o mesmo modelo de simetria matemática será reproduzido na Ética para afirmar que *vontade e intelecto* são uma só e mesma coisa (EII, P. 49, Demonstração e Corolário).

<sup>616</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de L'Expression*, ob. cit., p. 175.

<sup>617</sup> MACHEREY, Pierre. *Introductions à l'Étique de Spinoza. La Seconde Partie. La Réalité Mentale*. Paris: PUF, 1997, p. 23.

<sup>618</sup> MACHEREY, Pierre. *Introductions à l'Étique de Spinoza. La Seconde Partie. La Réalité Mentale*, ob. cit., p. 22.

Na mesma linha, a afirmação de que o corpo humano “compõe-se de muitos indivíduos”<sup>619</sup> aplica-se também aos animais e não é, portanto, uma peculiaridade humana.<sup>620</sup> Para alguns comentadores, inclusive, haveria na Ética fundamento à não-exclusão de outros pretendentes à *similitude* humana. É o que pensa Matheron, que sustenta que Spinoza não define senão uma *essência supraespecífica* do homem, o que inclusive poria em xeque a existência de uma verdadeira antropologia em sua obra.<sup>621</sup> Daí decorre que a definição a esse nível genérico permite englobar, de modo a não sacrificar quem quer que seja, os humanos dotados de razão, os não-humanos dotados de razão e também os humanos não-dotados de razão,<sup>622</sup> numa solução teórica em que praticamente todos são semelhantes.

Sem prejuízo, como referido, há em Spinoza um critério de distinção dos corpos, que é o da sua *complexidade*: Os corpos humanos, porque compostos de muitos indivíduos, também eles altamente compostos, e sendo afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras, são mais complexos que os demais corpos.<sup>623</sup> A superioridade do corpo humano decorre de sua maior capacidade, em comparação com outros corpos, “... de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas”,

<sup>619</sup> “o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto” (EII, P. 13, Postulado 1).

<sup>620</sup> No Escólio da Proposição 13 da EII, Spinoza, após afirmar a simultaneidade de mente e corpo, explica que suas considerações sobre este assunto são “gerais” e, por isso mesmo, aplicáveis “tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus diversos, são, entretanto, todos animados”. Prossegue afirmando que tudo o quanto diz da ideia do corpo humano deve necessariamente dizer-se da ideia “de qualquer coisa”. Isso está a indicar que, diferentemente do sustentado por Descartes, também os animais possuem uma alma, ou seja, uma ideia de seu corpo. Possuem, igualmente, uma inteligência muitas vezes surpreendente e mesmo, por vezes, superior à inteligência dos homens: “Pois, ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções, sem falar que se observam, nos animais, muitas coisas que superam em muito a sagacidade humana...” (EIII, Prop. 2, Escólio). Semelhante afirmação é retomada na Carta 19 a Blyenbergh e parece claro que para Spinoza a posse da razão não é o critério de distinção entre os homens e o animais. Mas seus afetos diferem dos afetos humanos, pois os afetos de um indivíduo diferem dos afetos de outro indivíduo (EIII, Prop. 57). Disso se segue “que os afetos dos animais chamados irracionais (pois, desde que conhecemos a origem da mente não podemos, de maneira alguma, duvidar do fato de que os animais sentem) diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana” (EIII, P. 57, Escólio).

<sup>621</sup> A tese se apoia no Postulado 1 da EIII e nos seis postulados da Proposição 13 da EII, sobretudo nos postulados 1 e 2: “1. O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto; 2. Dos indivíduos de que se compõe o corpo humano, alguns são fluidos, outros, moles, e outros, enfim, duros”.

<sup>622</sup> MATHERON, Alexandre. *Études sur Spinoza et les Philosophies de l'Âge Classique*. Lyon: ENS Éditions, 2011, pp. 15-24.

<sup>623</sup> EII, P. 13, Postulados 1 e 3.

o que produz uma maior capacidade da mente de perceber simultaneamente um número maior de coisas e faz com que o corpo dependa apenas dele próprio.<sup>624</sup> Ora, que o critério da complexidade seja um bom critério de distinção dos corpos não há dúvida. Mas que o corpo humano seja *necessariamente* o corpo mais complexo dentre os corpos é uma afirmação que reflete apenas o “estado da arte” da biologia (zoologia) no Século XVII, pois hoje se sabe que alguns animais possuem uma complexidade corporal bastante semelhante à complexidade do corpo humano.<sup>625</sup>

A serem aceitas a tese de Matheron e as ponderações acima sobre a complexidade dos corpos, haverá então uma paridade *ontológica* entre homens e animais, uma igual *dignidade*.<sup>626</sup> Mas, por outro lado, no plano da prática ética, há em Spinoza o reconhecimento de que o humano é mais digno de nosso conhecimento e de nossa sociabilidade, o que aparece claramente na EIV, P. 35, Escólio do Corolário 2,<sup>627</sup> e também na EIV, P. 37, Escólio 1, onde Spinoza admite, inclusive, que os humanos façam uso dos animais:

“O princípio pelo qual se deve buscar o que nos é útil ensina, indubitavelmente, a necessidade de nos unirmos aos homens e não aos animais ou às coisas, cuja natureza é diferente da natureza humana. *Temos sobre eles o mesmo direito que eles têm sobre nós. Ou melhor, como o direito de cada um se define por sua virtude ou potência, os homens têm muito mais direito sobre os animais do que estes sobre os homens.* Não nego, entretanto, que os animais sintam. Nego que não nos seja permitido, por causa disso, atender à nossa conveniência, utilizando-os como desejamos e tratando-os da maneira que nos seja mais útil, pois eles não concordam, em natureza, conosco, e seus afetos são diferentes, em natureza, dos afetos humanos”.

<sup>624</sup> EII, P. 13, Escólio.

<sup>625</sup> Pesquisadores da Wayne State University School of Medicine de Detroit, Michigan, apuraram, a partir de análises comparativas, que seres humanos e chimpanzés compartilham 99,4% de identidade nas sequências genéticas mais importantes, o que teria como consequência a ampliação do gênero *homo* (Fonte: [http://news.nationalgeographic.com/news/2003/05/0520\\_030520\\_chimpanzees.html](http://news.nationalgeographic.com/news/2003/05/0520_030520_chimpanzees.html). Acessado em 20/11/2014. O estudo é dos pesquisadores Derek Wildman, Monica Uddin, Guozhen Liu, Lawrence Grossman e Morris Goodman e pode ser encontrado em <http://www.pnas.org/content/100/12/7181.abstract>).

<sup>626</sup> BOVE, Laurent. Espinosa e a Psicologia Social, ob. cit., p. 106.

<sup>627</sup> “Riam-se os satíricos, pois, das coisas humanas, o quanto queiram; excrem-nas os teólogos; enalteçam os melancólicos, o quanto possam, a vida inculca e agreste, condenando os homens e maravilhando-se com os animais. Nem por isso deixarão de experimentar que, por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam ... Sem falar, por ora, que é mais importante e mais digno de nosso conhecimento observar os feitos dos homens que os dos animais”.

Uma ética sem mistificações ambientalistas? Sim, é possível, mas a hesitação no trecho acima é digna de nota: Depois de afirmar que “temos sobre eles [os animais] o mesmo direito que eles têm sobre nós” Spinoza, logo em seguida, retifica a afirmação (“*Ou melhor*, como o direito de cada um se define por sua virtude ou potência, os homens têm muito mais direito sobre os animais do que estes sobre os homens”), o que nos parece plenamente justificável na medida em que a maior ou menor potência do homem frente ao animal será sempre relativa e circunstancial: Uma aranha venenosa é, em tese, menos potente que um homem, mas ela pode matar esse homem com o seu veneno (ele está dormindo e não percebe a sua aproximação). O homem é, em tese, mais potente que a onça, mas no encontro do homem e da onça na mata não se sabe ao certo o que acontecerá.<sup>628</sup> Mais do que uma hesitação, tem-se a rigor uma *cautela* que reflete, como já assinalado, o estágio de conhecimento do Século XVII a respeito da biologia, cautela que Spinoza já havia demonstrado, mais genericamente, na célebre sentença contida no Escólio da Proposição 2 da parte III da *Ética* (“ninguém determinou, *até agora*, o que pode o corpo”).<sup>629</sup> Em suma, muito embora a *Ética* de Spinoza não se pretenda dogmática nem tampouco profética, é interessante notar que a *supraespecificidade* de sua definição de natureza humana se harmoniza com os apanhados atuais da antropologia.<sup>630</sup>

Evidentemente, nosso autor escreve para os homens e é a ética humana que lhe interessa, até porque tudo parece indicar que os animais não precisam de uma ética, pois são regidos por relações próprias de causalidade e vivem na pura imanência, ou seja, *em e com* a natureza. Contudo, se for um dia possível

<sup>628</sup> Nem tampouco, na cosmologia ameríndia, quem desempenhará o papel de “homem” e quem desempenhará o papel de “onça” (cf. CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: Revista Mana vol. 2, nº 2, 1996).

<sup>629</sup> “Pois ninguém conseguiu, *até agora*, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções, sem falar que se observam, nos animais, muitas coisas que superam em muito a sagacidade humana ...”. A expressão *até agora* está a indicar que Spinoza reconhece expressamente a provisoriedade dos conhecimentos do XVII, inclusive dos seus conhecimentos, a respeito da biologia do homem e dos animais. A situação muda profundamente no Século XVIII e não é à toa que Kant utiliza a linguagem da biologia em vários de seus textos, como já visto.

<sup>630</sup> Marshall Sahlins falará da existência de “outros mundos humanos” a partir dos casos inventariados por seus colegas antropólogos: Os maori da Nova Zelândia, que devoram Rongo, seu deus-ancestral, comendo batatas doces; os Chewong da Malásia, que se consideram mais próximos de certas pessoas não-humanas, inclusive de artefatos, que dos brancos ou de outros homens distantes no espaço; a ontologia ojibwée, que inclui o sol, a lua, os quatro ventos e alguns objetos e animais na noção de “pessoa”; a ontologia dos Dunneza, que considera que o conhecimento não decorre da experiência sensorial, mas sim dos sonhos e dos mitos etc (SAHLINS, Marshall. The Western Illusion of Human Nature, ob. cit., pp. 89-92).

conceber um plano da *prática ética animal*, será então reconhecido que os animais são igualmente dignos de conhecimento e de sociabilidade, um problema que não era, contudo, o problema de Spinoza.

De qualquer modo, retomando a linha principal de nosso raciocínio, a ausência de uma definição cerrada de uma *essência* ou de uma *natureza* do homem não chega a ser empecilho ao reconhecimento de uma verdadeira dimensão antropológica em Spinoza nem mesmo à sua ética, uma vez que tal ausência, de forma produtiva, faz da questão do pertencimento à humanidade um problema aberto e dependente da compreensão ora das *conveniências*, ora das *diferenças* dos indivíduos ditos humanos.<sup>631</sup> Também aqui, na recusa de uma definição fechada, Spinoza parece antecipar algo que a antropologia contemporânea começa a delinear com segurança.<sup>632</sup> Mas se a indefinição de uma essência ou de uma natureza do homem (“supraespecificidade”) não é um problema para a ética spinozana, o será para a teoria dos direitos humanos, que, centrada no estreito personagem “homem racional-moral”, fecha-se a novas compreensões e a novas dimensões da constituição de direitos.

Avançando um pouco mais, se em Kant as relações morais e jurídicas se dão entre arbítrios em que a natureza, o corpo e o desejo são rebaixados e esvaziados em favor dos preceitos morais, em Spinoza, diferentemente, tem-se um homem-modo finito que possui um corpo através do qual experimenta a dor e o prazer, um homem desejanste que constantemente extrapola os limites da lei moral

<sup>631</sup> Cf. SÉVÉRAC, Pascal. Spinoza. Union et Désunion, ob. cit., p. 155. Na linha sugerida por Beatriz Preciado, que fala de um “feminismo dilatado” (O Feminismo não é um Humanismo. In: <http://www.opovo.com.br/app/colunas/filosofiapop/2014/11/24/noticiasfilosofiapop,3352134/o-feminismo-nao-e-um-humanismo.shtml>), Spinoza nos faz pensar na pertinência de um “humanismo dilatado”, isto é, um humanismo não antropocêntrico.

<sup>632</sup> Eduardo Viveiros de Castro, por exemplo, nega que haja uma *humanitas minima*, um “fundo de semelhança obtido pelo cancelamento das diferenças”, e defende que a natureza humana é um “mínimo múltiplo comum das diferenças” (*humanitas multiplex*), um limite-tensão não um limite-contorno (CASTRO, Eduardo Viveiros. O Nativo Relativo. In: Revista Mana nº 8, 2002, p. 121). Como exemplificado pelo referido autor, é comum encontrar na etnografia ameríndia a idéia, que não é metafórica, de que para os índios os animais são humanos (os pecaris são humanos). O problema não é acreditar que os pecaris sejam humanos. A crença do nativo e a descrença do antropólogo são irrelevantes. Importa saber o que os índios estão dizendo quando afirmam que os pecaris são humanos pois “... os pecaris interessam enormemente àqueles humanos que dizem que eles são humanos. Portanto, a idéia de que os pecaris são humanos me interessa, a mim também, porque ‘diz’ algo sobre os humanos que dizem isso. Mas não porque ela diga algo que esses humanos não são capazes de dizer sozinhos, e sim porque, nela, esses humanos estão dizendo algo não só sobre os pecaris, mas também sobre o que é ser ‘humano’ (CASTRO, Eduardo Viveiros. O Nativo Relativo, ob. cit., p. 134).

e trai a todo instante a “fé inabalável” da qual é depositário.<sup>633</sup> Um homem que é indiferente a uma “humanidade” abstrata que não lhe causa qualquer afeto. E a saída da moral pode se dar inclusive através das formas jurídicas, como no exemplo da contratualização do prazer dos personagens de Sacher-Masoch,<sup>634</sup> que reviram humoristicamente a lei e a tomam ao pé da letra, aprofundam as suas consequências e, por sua rigorosa observância, experimentam os prazeres que a lei interdita.<sup>635</sup> Negam, em suma, todo o esforço kantiano de naturalização da moral e que algo possa ser tido como “bem” ou “mal” aprioristicamente, como se vê igualmente em Spinoza, que invoca o exemplo da música:

“Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente: Por exemplo, a música é boa para o melancólico, má para o aflito; nem boa nem má para o surdo”.<sup>636</sup>

Não há nada mais equivocado, portanto, do que afirmar aprioristicamente, como Lord Templaman, da House of Lords inglesa, que “o prazer derivado da imposição de dor é uma coisa má”.<sup>637</sup> Do mesmo modo,

<sup>633</sup> Preâmbulo da Declaração da ONU de 1948 (“fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos dos homens e das mulheres”).

<sup>634</sup> Contrato entre Wanda e Leopold: “Meu escravo, as condições segundo as quais eu o aceito como escravo e suporto-o ao meu lado, são as seguintes: Renúncia inteiramente absoluta ao seu eu. Fora da minha, você não tem vontades. Você é entre minhas mãos um instrumento cego, que cumpre todas as minhas ordens sem discuti-las ... Tudo o que vier a lhe conceder em agradável e feliz será um favor de minha parte ... Você não será nem um filho, nem irmão, nem amigo; não será então nada senão meu escravo jacente na poeira... Tanto quanto o seu corpo, sua alma me pertence também e, mesmo lhe causando grande sofrimento, você deverá submeter à minha autoridade suas sensações e sentimentos” etc (SACHER-MASOCH. *A Vênus das Peles*. In: DELEUZE, Gilles. Apresentação de Sacher-Masoch. *O Frio e o Cruel*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Livraria Taurus editora, 1983, pp. 309-310).

<sup>635</sup> DELEUZE, Gilles. Apresentação de Sacher-Masoch. *O Frio e o Cruel*, ob. cit., p. 96. Zourabichvili, a partir da apresentação de Masoch por Deleuze, sustenta que há dois elementos no masoquismo: Um elemento estético, representado pela processo romanesco do suspense/espera; e um elemento jurídico, que é a forma do contrato e que determina uma certa relação com a lei. Ou seja, desejo, arte e direito se articulam no masoquismo e por isso Masoch introduz o desejo no direito, um direito do fato apenas. E introduz o desejo também na arte, substituindo o “prazer desinteressado” de Kant pela castidade (Leopold nunca consuma o ato sexual com Wanda) enquanto distância estética *que não nega o desejo* (ZOURABICHVILI, François. *Kant avec Masoch*. In: *Multitudes*, 2006/2 n. 25, p. 87-100).

<sup>636</sup> EIV, Prefácio.

<sup>637</sup> Caso “Laskey and others v. The United Kingdom”, julgado em fevereiro de 1997 pela Corte Europeia de Direitos Humanos, que analisamos acima.

“nenhuma *ação*, considerada em si só, é boa ou má”.<sup>638</sup> Bons e maus, em Spinoza, são os encontros e as relações e afetos que surgem desses encontros, os quais, a depender das circunstâncias, serão capazes de aumentar ou de diminuir a nossa potência de agir.

Assim concebidas as coisas e as ações, o direito abre uma rota de fuga da lei moral e se abre a novas dimensões que potencializam as liberdades: Um direito que, por exemplo, reconhece como iguais as relações homoafetivas e a possibilidade de mudança da identidade sexual; que se abre à discussão do aborto a partir da dura realidade em que milhares de mulheres, sobretudo pobres, morrem a todo tempo em clínicas clandestinas; que reconhece os direitos trabalhistas das prostitutas<sup>639</sup> em vez de considerá-las em colisão com a “dignidade da humanidade”<sup>640</sup> etc.

Ou seja, a natureza e o corpo deixam de ser um mal moral para o homem, deixam de ser o reino das experiências sensíveis que, em luta com a razão, o afastam do cumprimento dos deveres morais. É, a natureza, antes de tudo, um elemento inafastável e uma aliada que indica, mais que isso, *impõe*, pelo critério da necessidade e no campo da pura imanência, as estratégias de perseveração, pautadas pelo critério do útil, pois “quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente”.<sup>641</sup> Um conhecimento verdadeiro do bem e do mal pressupõe que os afetos são coisas naturais<sup>642</sup> e demanda “conhecer tanto a potência de nossa natureza quanto a sua

<sup>638</sup> “Em vez disso, uma só e mesma ação é ora boa, ora má. Logo, podemos ser conduzidos pela razão (...) a essa mesma ação que é, no momento, má, ou seja, que surge de um afeto mau” (EIV, P. 59, Demonstração alternativa).

<sup>639</sup> A Corte Constitucional da Colômbia reconheceu os direitos trabalhistas e de seguridade social de uma prostituta do sexo feminino (trabajadora sexual) que havia sido injustamente demitida, em estado de gravidez, por estabelecimento comercial que explorava a prostituição. A sentença reconhece que tais trabalhadoras “tienen los mismos derechos de las personas que cumplen cualquier otra labor” e, de modo bastante realista, afirma que ao negá-los “... sólo se favorecen los intereses del empresario de la prostitución, con consecuencias excesivamente gravosas para quien presta efectivamente el servicio (Corte Constitucional da Colômbia, T-616. In: [www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2010/t-629-10.htm](http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2010/t-629-10.htm), acessado em 21/11/2014).

<sup>640</sup> KANT. Lectures on Ethics, ob. cit., p. 119.

<sup>641</sup> EIV, P. 20. “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil” (EIV, Definição 1); “Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio” (EIV, P. 24).

<sup>642</sup> EIII, Prefácio.

impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode”.<sup>643</sup>

Em Spinoza, portanto, o homem não é um duplo (natureza e razão) que goza uma liberdade intelectual no mundo moral, mas sim um homem cuja liberdade é uma “identidade de si consigo”.<sup>644</sup> Não será um homem duplicado porque, em razão do paralelismo entre mente e corpo, a razão isolada resulta impotente diante das paixões, uma vez que “o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto”.<sup>645</sup>

A igualdade entre corpo e mente produz inúmeras consequências e ultrapassa as relações binárias, baseadas na hierarquia, entre necessidade-liberdade, desejo-inteligência e natureza-cultura. Aliás, quanto à relativização da diferença entre natureza e cultura, cuida-se propriamente de um método da teoria do conhecimento de Spinoza, pois:

“(…) Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte, sua virtude e potência de agir (...) *Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas,*

<sup>643</sup> EIV, P. 17, Escólio. “Não digo isso para chegar à conclusão de que é preferível ignorar do que saber, ou que não há nenhuma diferença entre o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos ...” (*idem*). O homem que se conduz apenas pelos afetos, ou pela opinião, faz, queira ou não, coisas que ignora inteiramente. Já o homem que se conduz pela razão, ou seja, o homem livre, “... não obedece a ninguém mais que a si próprio e só faz aquelas coisas que sabe serem importantes na vida e que, por isso, deseja ao máximo” (EIV, P. 66, Escólio). O homem livre medita sobre a vida e não sobre a morte (EIV, P. 67) e vai além dos conceitos *a priori* de “bem” e “mal” (EIV, 68).

<sup>644</sup> “A liberdade não se encontra, portanto, na distância entre mim e mim mesma – distância que, usando a razão e a vontade, eu procuraria preencher com algo que não sou eu mesma, isto é, com o objeto de uma escolha ou como um fim – porém, ao contrário, é a proximidade máxima de mim comigo mesma, a identidade do que sou e do que posso. Porque a liberdade é a identidade de si consigo, a Ética pode demonstrar que o *conatus* (ou o esforço de autopreservação no ser) é o único fundamento da virtude, uma vez que esta não é senão a força do corpo e da mente para afirmar-se como causa adequada de suas ações (ou causa eficiente interna total de seus próprios efeitos)...” (CHAUI, Marilena. *Da Impotência à Potência ou da Imagem do Livre-Arbitrio à Ideia da Liberdade*, ob. cit., pp. 62-63).

<sup>645</sup> EIV, P. 14. “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado (EIV, P. 7); “O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes” (EIV, P. 8). Como dirá Marilena Chaui, na relação interna entre razão e desejo (e na sua correlação entre bom e mau), “(...) a razão precisa ser desejo para penetrar na vida afetiva (...) - e o desejo precisa *ser* razão para tornar-se virtude da mente, igualando a potência afetiva e a potência intelectual...” (CHAUI, Marilena. *Da Impotência à Potência ou da Imagem do Livre-Arbitrio à Ideia da Liberdade*, ob. cit., pp. 73-74). Em Kant, diversamente, os afetos não cumprem qualquer papel na delimitação da moral, ou seja, na determinação de “bem” e “mal”.

*quaisquer que sejam elas. (...) Tratarei, assim, da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles, por meio do mesmo método pelo qual tratei, nas partes anteriores, de Deus e da mente”.*<sup>646</sup>

E mais uma vez Spinoza, no século XVII, antecipa<sup>647</sup> o que a antropologia contemporânea começa a considerar um lugar comum, ou seja, a constatação de que em muitas regiões do planeta humanos e não-humanos não são concebidos como se desenvolvendo em mundos incomunicáveis e a partir de princípios separados.<sup>648</sup> Em tais cosmologias, sequer haverá os conceitos de “bestialidade” e de “animalidade” ocultas, tampouco a necessidade de um acordo cultural entre tais dimensões.<sup>649</sup>

Brevemente, a negação da superioridade da mente sobre o corpo, ao por em xeque um dos principais fundamentos da moral (Descartes e, mais adiante, Kant),<sup>650</sup> abre caminho a políticas públicas, no âmbito dos direitos humanos, que tomem o corpo como ponto de apoio à instituição de direitos e que o libertem das amarras religiosas e morais.

Assim concebido, o homem deixa de ser um personagem que, a partir de seu autoengendramento racional, reconhece e ratifica internamente, em sua consciência, as máximas do imperativo categórico jurídico dos direitos humanos. Não é um homem que acede ao universo razoável da boa sociedade, regida pelo

<sup>646</sup> EIII, Prefácio. Vinciguerra, a partir da definição de *afecção da essência humana* como “qualquer estado dessa essência, *quer seja inato ou adquirido ...*” (EIII, Definições dos Afetos, Explicação), põe em evidência que em Spinoza não há uma essência humana anterior ou sem modificação, o que relativiza as fronteiras entre o *inato* (natureza) e o *adquirido* (cultura). Ou seja, não há uma natureza que preceda a cultura, sendo a cultura uma modificação inteiramente natural, sem a qual a natureza não seria o que ela é (Vinciguerra, Lorenzo. *Les Trois Liens Anthropologiques. Prolégomènes Spinozistes à la Question de l’Homme*, ob. cit., p. 23).

<sup>647</sup> Dizemos que Spinoza “antecipa” mas, a rigor, como demonstra SAHLINS (SAHLINS, Marshall. *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008, pp. 33.), tal oposição entre natureza e cultura é ignorada pelo pensamento grego antigo e somente a partir da Século V a.c. surgirá em alguns filósofos (os sofistas, por exemplo).

<sup>648</sup> “... as plantas e os animais, os rios e as rochas, os meteoros e as estações não existem num mesmo nicho ontológico definido por sua falta de humanidade” (DESCOLA, Philippe. *Par-delà Nature et Culture*. Paris : Gallimard, 2005, p. 56, tradução livre). Descola aponta que na Sibéria e nas regiões ameríndias os povos negam a ideia de um fatiamento entre os ambientes físico e social, simples facetas que fazem parte de um contínuo de interações entre pessoas, humanas e não humanas (ob. cit., p. 41).

<sup>649</sup> SAHLINS, Marshall. *The Western Illusion of Human Nature*, ob. cit., p. 97.

<sup>650</sup> “A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo padecesse por sua vez” (DELEUZE, Gilles. *Espinoza: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta, 2002, p. 24).

bom direito, em razão de uma capacidade inata para escolhas morais e para a adesão ao dever, pois não é o portador de uma liberdade supraempírica.<sup>651</sup> Não ostenta uma dignidade racional e inalienável e não ocupa o posto de sujeito moral da teologia dos direitos humanos, que substitui Deus pela razão.

Afastar a existência de uma antropologia do homem moral não significa, bem entendido, negar a existência de um mundo propriamente humano, que é, em Spinoza, o mundo da multiplicidade dos afetos e dos encontros em sociedade. Também não significa desvalorizar os assuntos humanos, pois embora destituído do papel central que lhe conferem as declarações de direito o homem spinozano é um ser que porta em si a potência de Deus, potência da qual não pode ser alienado.<sup>652</sup> Assim, se na causalidade imanente de Spinoza Deus e sua potência permanecem nos modos produzidos, há também, na via inversa, uma ação humana que possui uma consistência real de forma que, se o mundo muda, Deus também muda.<sup>653</sup>

Como já referido, “é impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que não siga a ordem comum desta”. Ser parte da natureza e estar submetido às suas leis não importa, bem entendido, viver uma vida isolada e sem os outros indivíduos. Por isso, se o homem “... vive entre indivíduos tais que combinam com a sua natureza, a sua potência de agir será, por isso mesmo, estimulada e reforçada”.<sup>654</sup> Nessa linha, “é útil aos homens, acima de tudo, formarem associações e se ligarem por vínculos mais capazes de fazer de todos um só e, mais geralmente, é-lhes útil fazer aquilo que contribui para consolidar as

<sup>651</sup> Para Kant, a liberdade deve ser pensada “... como independência de todo o empírico e, portanto, da natureza em geral, quer ela seja considerada objeto do sentido interno simplesmente no tempo, ou também simultaneamente do sentido externo no espaço e no tempo” (Crítica da Razão Prática, ob. cit., p. 157). Bourgeois ressalta que o estatuto supraempírico que Kant confere à liberdade faz do direito o estatuto jurídico do homem universal, o direito de todos os homens (BOURGEOIS, Bernard. Philosophie et Droits de L’Hommes. De Kant a Marx. Paris: PUF, 1990, p. 38).

<sup>652</sup> “Não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza, e que não possa sofrer outras mudanças que não aquelas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza e das quais é causa adequada (...) Assim, a potência do homem, enquanto é explicada por sua potência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da natureza, isto é (pela prop. 34 da P. 1), de sua essência” (EIV, P. 4 e Demonstração).

<sup>653</sup> DE CUZZANI, Paola. Une Anthropologie de l’Homme Décentré. Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/009560ar>. Acessado em: 28.06.13, p. 9.

<sup>654</sup> EIV, Apêndice, Capítulo 7. “Se, contrariamente, vive entre indivíduos tais que em nada combinam com a sua natureza, dificilmente poderá ajustar-se a eles sem uma grande mudança de si mesmo” (*idem*).

amizades”.<sup>655</sup> A própria constituição da humanidade do homem se dá na e por sua sociabilidade, uma vez que na solidão os homens não conseguem se defender e obter as coisas necessárias à vida.<sup>656</sup>

Portanto, a antropologia spinozana suscita várias reflexões à teoria dos direitos humanos e às suas declarações, modelos normativos de indivíduos e de povos animados por uma certa teleologia que Spinoza nega existir, seja na natureza, seja no homem. Modelos que fundam julgamentos de valor e que qualificam indivíduos e povos como “civilizados” ou “bárbaros”, “amigos” ou “inimigos”, “razoáveis” e “não razoáveis”, “descendentes” e “não-descendentes” etc. Na perspectiva de Spinoza, diferentemente, os direitos (e os direitos humanos) não são uma ferramenta de moralização ou civilização do homem, nem a moral será um filtro de legitimação do bom direito.

Em suma, não obstante todas as perspectivas críticas que seu pensamento suscita, há em Spinoza, sobretudo, dimensões afirmativas que nos apontam o que o homem é: Um *modo finito* que expressa e atualiza a substância absolutamente infinita, parte de uma *causalidade imanente* em que figura, ao mesmo tempo, como causado e causador; como parte da potência da natureza, é resistência e esforço de perseverança no existir e no agir (*conatus*); é *desejo positivo* (e não carência); é sempre, e ao mesmo tempo, *desejo e razão*; é sempre, e ao mesmo tempo, *mente e corpo*; é um *corpo complexo* dotado de grande capacidade para afetar e ser afetado;<sup>657</sup> é um modo de ser sempre *relacional* e, assim, é *sociabilidade* permanente (e não solidão), busca de semelhança. Por tudo isso, pode-se dizer que a antropologia spinozana aponta um humanismo da solidariedade entre homens conduzidos pela razão,<sup>658</sup> embalados pela transformação, do mundo e de si, por produção. Enfim, cuida-se de uma significativa inovação do projeto humanista, inscrito agora no terreno da pura imanência.

<sup>655</sup> EIV, Apêndice, Capítulo 12.

<sup>656</sup> Tratado Político, Capítulo VI, §1º.

<sup>657</sup> EIV, P. 38.

<sup>658</sup> EIV, P. 50; EIV, P. 35, Escólio; EIV, Apêndice, Capítulos 9 e 26.

### 3.2.6

#### Perfeição, Desejo e Esforço: Substituir o Conceito de Dignidade Humana pelo de Conatus

Dentre os elementos acima explorados, gostaríamos de retomar e de por em destaque a crítica de Spinoza às noções de perfeição e imperfeição e o seu conceito de *conatus*, um conceito antropológico fundamental e que nos permitirá realizar uma comparação com a dignidade humana de Kant e da teoria dos direitos humanos.

Como já visto, o homem é uma relação inafastável com a substância (Deus ou Natureza), do que decorre que “(...) a potência do homem, enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus e da natureza, isto é (pela Prop. 34 da P.1), de sua essência”.<sup>659</sup> Tudo o que existe *exprime* a natureza de Deus e, portanto, “tudo o que existe exprime, de maneira definida e determinada, a potência de Deus, a qual é a causa de todas as coisas”.<sup>660</sup> E a essência atual de cada coisa (o homem, inclusive) é o esforço em perseverar em seu ser (“O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual”),<sup>661</sup> é o *conatus*, existente sempre em ato.

O existir sempre em ato – e não como algo a realizar-se em vista de uma forma dada - afasta qualquer falta, carência ou imperfeição dos modos. Bem compreendida, a perfeição dos modos está relacionada ao já referido antifinalismo de Spinoza e à negação de uma vontade livre em Deus e nos modos (trata-se de uma ordem de necessidade causal e não de livre-arbítrio). Sendo assim, “as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas”.<sup>662</sup> A retirada da finalidade conduz à *perfeição imanente* – e não a uma perfeição que tem modelos ideais como horizonte - pois aquilo que realizamos é exatamente aquilo que *podemos* realizar. Em Spinoza, portanto, não há “dever-ser”, apenas ser.<sup>663</sup>

<sup>659</sup> EIV, P. 4, Demonstração.

<sup>660</sup> EI, P. 36, Demonstração.

<sup>661</sup> EIII, P. 7.

<sup>662</sup> EI, P. 33.

<sup>663</sup> “Tudo depende do poder de Deus. Assim, para que as coisas pudessem ser diferentes do que são, a vontade de Deus necessariamente deveria ser diferente. Mas a vontade de Deus não pode ser diferente (...). Logo, as coisas também não podem ser diferentes” (EI, P. 33, Escólio 2); “... não há certamente qualquer razão sólida que possa nos persuadir a crer que Deus não tenha querido criar todas as coisas que existem em seu intelecto e com a mesma perfeição com que as compreende” (*idem*).

De outro lado, Spinoza relaciona as noções de perfeição e de imperfeição à formulação de conceitos universais, pois:

“... desde que os homens começaram a formar ideias universais e a inventar modelos de casas, edifícios, torres, etc., e a dar preferência a certos modelos em detrimento de outros, o que resultou foi que cada um chamou de perfeito aquilo que via estar de acordo com a ideia universal que tinha formado das coisas do mesmo gênero, e chamou de imperfeito aquilo que via estar menos de acordo com o modelo que tinha concebido, ainda que, na opinião do artífice, a obra estivesse plenamente concluída”. (...) Pois os homens têm o hábito de formar ideias universais tanto das coisas naturais quanto das artificiais, ideias que tomam como modelos das coisas, e acreditam que a natureza (que pensam nada fazer senão em função de algum fim) observa essas ideias e as estabelece para si própria como modelos”.<sup>664</sup>

Os temas da perfeição, da imperfeição e da privação também estão presentes nas correspondências que Spinoza troca com Blyenbergh.<sup>665</sup>

“... sabemos, com efeito que toda coisa que existe, considerada em si mesma, e não em relação a outra, envolve uma perfeição tendo exatamente os mesmos limites de sua essência, pois essência e limite formam uma e a mesma coisa.

(...)

Essa designação [a privação] tem por origem o hábito que temos de agrupar todos os indivíduos do mesmo gênero, por exemplo, todos que têm a forma exterior do homem, e de dar a esse gênero uma definição que acreditamos ser conveniente a todos, julgando, em seguida, que todos estão aptos à máxima perfeição que podemos deduzir daquela definição. Quando encontramos um cujas obras estão em desacordo com a perfeição, dizemos que ele está dela privado e que se afasta de sua natureza (...).

Mas Deus não conhece as coisas abstratamente, não forma com elas definições gerais e não lhes exige mais realidade do que o entendimento e a potência divinas lhe atribuíram”.<sup>666</sup>

<sup>664</sup> EIV, Prefácio.

<sup>665</sup> Teólogo calvinista holandês com quem Spinoza trocou algumas correspondências, entre os anos de 1664-1665, a respeito do problema do “mal”.

<sup>666</sup> Carta 19. In: Spinoza II. Correspondência completa e vida, ob. cit., pp. 106-108. A esse propósito, o exemplo do cego é extremamente esclarecedor: “... a privação não é o ato de privar, mas pura e simplesmente a ausência ou a falta de uma certa coisa, ou, dito de outra forma, ela não é nada por si mesma; é apenas um ser de razão [*ens rationis*], uma maneira de pensar que nós formamos quando comparamos coisas entre si. Dizemos, por exemplo, que um cego está privado da vista porque o imaginamos facilmente vidente, seja por comparação com outros homens videntes, seja porque comparamos o estado presente desse homem com seu passado, quando enxergava. Quando, pois, consideramos esse homem desse modo, comparando sua natureza com a de outros indivíduos ou com a sua natureza progressiva, afirmamos que a visão pertence à sua natureza e, por essa razão, dizemos que ele está dela privado. Mas se dermos atenção ao decreto de Deus e à natureza desse decreto, não se pode mais dizer que esse cego está privado da visão, como

Assim, se somos perfeitos como podemos ser, nada nos falta, nunca,<sup>667</sup> muito menos um modelo moral de perfeição ou uma qualidade forjada a partir de tal modelo. Tem-se aqui mais um relevante problema à matriz kantiana dos direitos humanos e de sua dignidade enquanto metaprincípio, pois em Kant o homem tem “um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume”, o que faz dele, verdadeiramente, um animal racional.<sup>668</sup> Cuida-se de uma perfeição que consiste, subjetivamente, “... na pureza (*puritas moralis*) de nossa disposição para o dever (...) e em ações sendo realizadas não apenas em conformidade com o dever, como também a partir do dever. Aqui o comando é ‘sê santo’”.<sup>669</sup> Em Spinoza, diferentemente, a perfeição se confunde com a realidade<sup>670</sup> e está ligada, portanto, à nossa potência em ato (e não a uma potência virtual) recebida produtivamente da natureza e que se expressa no *conatus* de cada ser.

Em que consistiria, mais precisamente, esse esforço ou *conatus*?

Numa primeira aproximação, pode-se desde logo afastar a compreensão do *conatus* como um elemento “espiritualista” ou metafísico, ou como um elemento abstrato ou informe. Ao contrário, o *conatus* é um dinamismo concreto por perseguir e manter o fato de existir, um movimento singular do desejo.<sup>671</sup> E como tal é um esforço temporalmente indefinido<sup>672</sup> no qual a ideia ou conceito de

---

não se pode dizer isso de uma pedra” (Carta 21. In: Spinoza II. Correspondência completa e vida, ob. cit., pp. 131-132).

<sup>667</sup> “Sempre extraímos as consequências da potência ou da força que temos; esta pode passar por intensidades variáveis, porém é sempre determinada” (BOVE, Laurent. Espinosa e a Psicologia Social, ob. cit., p. 31).

<sup>668</sup> Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático, ob. cit., p. 216.

<sup>669</sup> “Em segundo lugar, (...) essa perfeição consiste objetivamente em cumprir todos os próprios deveres e em atingir plenamente o próprio fim moral no tocante a si mesmo. Aqui o comando é ‘sê perfeito’ (A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 288).

<sup>670</sup> “Por realidade e perfeição entendo a mesma coisa” (EII, Definição 6).

<sup>671</sup> MISRAHI, Robert. *Le Corps et L’esprit dans la Philosophie de Spinoza*. Luisant: Institut Synthélabo, 1998, pp. 81-85.

<sup>672</sup> “... o esforço pelo qual uma coisa existe não envolve, de maneira alguma, um tempo definido, mas, pelo contrário, ela continuará, em virtude da mesma potência pela qual existe agora, a existir indefinidamente, desde que (pela mesma prop. 4) não seja destruída por nenhuma causa exterior. Logo, esse esforço envolve um tempo indefinido” (EIII, P. 8, Demonstração); “... a essência das coisas não envolve qualquer tempo definido e determinado da existência” (EIV, Prefácio). Na demonstração da Proposição 4 da EIII Spinoza diz que “a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência; ela não a retira”. Para Macherey, a potência do *conatus* produz concretamente a duração ao mesmo tempo em que ela continua a afirmar a necessidade de sua existência, sempre recomeçada, que é *prolongada tendencialmente*

morte não intervem, pois a morte é externa e não constitutiva da essência do homem.<sup>673</sup> Por isso Spinoza dirá que é impossível que o homem se esforce, pela necessidade de sua natureza, a não existir ou a adquirir outra forma<sup>674</sup> e que “não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida”.<sup>675</sup> Por isso também não há em Spinoza um “não-ser”, que equivaleria ao esvaziamento do *conatus*, ou mesmo uma “vida nua”,<sup>676</sup> embora possam existir no indivíduo variações de potência que guardam relação com a maior ou menor complexidade dos corpos (e da mente enquanto ideia do corpo) e com os resultados afetivos dos encontros (produção de alegria ou de tristeza).

Pode-se também excluir qualquer correlação entre o esforço de perseverança e as noções de penibilidade ou de fardo, muito embora a tradução do termo *conatus* como “esforço” possa induzir a essa compreensão.<sup>677</sup> De qualquer modo, dado que todo indivíduo é finito<sup>678</sup> e que sempre haverá causas exteriores

---

*para além de todo limite de tempo assinalável* (MACHEREY, Pierre. *Introductions à l'Étique de Spinoza. La Troisième Partie. La Vie Affective*. Paris: PUF, 1998, p. 92).

<sup>673</sup> “... à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nela nada que possa destruí-la” (EIII, P. 4, Demonstração); “À medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito” (EIII, P. 5). Por exprimir a potência de Deus, “... nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída (...) e ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência”(EIII, P. 6, Demonstração).

<sup>674</sup> EIV, P. 20, Escólio.

<sup>675</sup> EIV, P. 67.

<sup>676</sup> Aludimos ao conceito de “vida nua” de Agamben, construído a partir da figura histórica do *homo sacer*, um homem do direito romano arcaico que, julgado por um delito, não poderia ser licitamente sacrificado mas cujo homicídio não poderia ser punido. O *homo sacer* encerraria, ao mesmo tempo, um vida “matável” mas “insacrificável”, “a impunidade de sua morte e o veto de sacrifício”. É alguém posto para fora da jurisdição humana e cuja vida encontra-se em estado de suspensão. Essa seria, para Agamben, a situação dos apátridas e dos refugiados, cujas vidas são privadas pelo soberano de todo o valor político (*Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, pp. 81- 139).

<sup>677</sup> Pascal Sévérac põe em evidência a dificuldade de tradução do termo *conatus* (*effort*, em francês) e nega a ideia de que tal conceito em Spinoza tome a tristeza como fundamento, o que estaria em desacordo com o gáudio singular de cada indivíduo (*gaudium*), que Spinoza definirá como “uma alegria acompanhada da ideia de uma coisa passada que se realizou contrariamente ao esperado” (EIII, Definições dos Afetos, n. 16). Cf. SÉVÉRAC, Pascal. *Spinoza. Union et Désunion*, ob. cit., p. 174.

<sup>678</sup> “Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior” (EI, Definição 2). A finitude não está, portanto, relacionada ao tempo de duração de um corpo (EII, Definição 5 e explicação: “A duração é a continuação indefinida do existir. Digo *indefinida* porque a duração não pode ser ... determinada pela própria natureza da coisa existente ...), mas sim à potência de uma outra coisa (“Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída”(EIV, Axioma). Uma finitude que é, portanto, relacional.

que o superam em potência,<sup>679</sup> o *conatus* é um dinamismo positivo de resistência a tudo que a ele se opõe<sup>680</sup> e aos perigos inerentes ao viver.<sup>681</sup> Nesse sentido pode-se dizer que o *conatus* é uma estratégia de guerra e de resolução de problemas postos pelas situações de risco.<sup>682</sup> Estratégia de resistência à violência policial; estratégia das minorias contra os discursos de ódio; estratégias, enfim, que se engendram mesmo nas situações em que a aniquilação por forças externas e mais potentes se mostra inevitável, como em Elias Lindzin, o anão-máquina do campo de Auschwitz descrito por Primo Levi como “um espetáculo inquietante” de força de trabalho e resistência,<sup>683</sup> e que era, provavelmente, um homem feliz.<sup>684</sup>

Cuida-se, em suma, de uma expressão plena e inteira de uma força determinada, ou seja, a afirmação de uma potência atual, e não da atualização de uma “potência ainda potencial”.<sup>685</sup> Um esforço dinâmico do corpo e da mente,<sup>686</sup> mas que pode também consistir na simples conservação de um dado estado se tal conservação colabora à afirmação da potência de agir do ser.<sup>687</sup>

Vimos que para Spinoza a consciência é nada mais que o registro das variações do *conatus* e, por isso, em vez de consciência autofundante ou um *cogito*, o desejo “... é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir

<sup>679</sup> “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores” (EIV, P. 3); “... dado um homem, existe outra coisa, digamos, A, mais potente. E dado A, existe ainda outra, digamos, B, mais potente que A, e assim até o infinito” (EIV, P. 3, Demonstração).

<sup>680</sup> “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIII, P. 6); “... nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência (pela prop. 4); *pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência ...*” (EIII, P. 6, Demonstração).

<sup>681</sup> “Viver é muito perigoso”, sentença que Riobaldo, personagem de Guimarães Rosa, não se cansará de repetir ...

<sup>682</sup> Cf. BOVE, Laurent. *La Stratégie du Conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza*. Paris: VRIN, 2012, pp. 13-15.

<sup>683</sup> “... enquanto caminha a passinhos rápidos com suas pernas curtas e fortes, faz caretas debaixo da carga, ri, pragueja, berra e canta sem parar, como se tivesse pulmões de bronze. (...) de um pedaço de chapa sabe fazer uma colher (...) cospe a distâncias incríveis; canta, com razoável voz de baixo, canções polonesas e ídices que nunca ouvimos antes (...). Nunca o vi descansando, nunca calado ou quieto, nunca soube que se machucasse ou adoecesse” (LEVI, Primo. *É Isto um Homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 97).

<sup>684</sup> LEVI, Primo. *É Isto um Homem?*, ob. cit., p. 99.

<sup>685</sup> SÉVÉRAC, Pascal. *Spinoza. Union et Désunion*, ob. cit., p. 175.

<sup>686</sup> Também a mente, “... quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço” (EIII, P. 9). “A mente esforça-se por imaginar apenas aquilo que põe sua própria potência de agir” (EIII, P. 54). E, em razão do paralelismo entre corpo e mente, “se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente” (EIII, P. 11).

<sup>687</sup> SÉVÉRAC, Pascal. *Spinoza. Union et Désunion*, ob. cit., p. 179.

de alguma maneira”.<sup>688</sup> Assim, tomar o desejo como a essência do homem significa considerá-lo na perspectiva da razão que o leva a conservar-se, e não o contrário. O desejo como essência atual do homem é positivo, é uma ação e não nasce de uma negatividade interna ou de algum tipo de carência,<sup>689</sup> é pura resistência, um esforço sem objeto e sem finalidade ou um *desir de rien* (desejo de coisa alguma), na feliz expressão de Laurent Bove.<sup>690</sup> Spinoza falará, nessa linha, de uma satisfação consigo mesmo (*acquiescentia in se ipso*) como uma alegria que surge, no homem, da consideração de si e de sua potência de agir, um sentimento de contentamento que nasce da razão.<sup>691</sup> E, tomado em sua perspectiva positiva, o desejo que surge da razão conservativa não é excessivo<sup>692</sup> e não se refere a apenas uma parte do corpo.<sup>693</sup>

O desejo é, assim, a significação efetiva do *conatus*, o outro nome desse perseverar no ser<sup>694</sup> que é a própria essência do homem tomado na perspectiva da afirmação de uma essência individual, já que é para perseverar em seu ser que Pedro se esforça, e não no ser de Paulo ou da humanidade, como dirá Spinoza:

“Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser”.<sup>695</sup>

<sup>688</sup> EIII, definições dos afetos, 1.

<sup>689</sup> “Como Freud, Espinosa diz que o desejo é a essência do homem – mas é importante perceber que, por trás da homofonia das palavras, trata-se de conceitos bem diferentes. Para ele, o desejo é a produtividade mesma da vida por meio e através dos afetos, mas isso não envolve nenhuma idéia de falta: não é ‘desejo de ...’, não pede complemento nominal” (BOVE, Laurent. Espinosa e a Psicologia Social, ob. cit., p. 34). A falta, em Spinoza, é sempre fruto da imaginação.

<sup>690</sup> BOVE, Laurent. Espinosa e a Psicologia Social, ob. cit., p. 79.

<sup>691</sup> EIV, P. 52 e Demonstração. “A satisfação consigo mesmo é, na realidade, a maior coisa que podemos esperar. Com efeito (...) ninguém se esforça por conservar seu ser em função de algum fim” (*idem*).

<sup>692</sup> “O desejo que surge da razão não é excessivo”(EIV, P. 61). Spinoza, ao remeter a demonstração desta proposição à EIII, P. 3, deixa claro que se trata de um desejo que se relaciona a ideias adequadas, não a paixões que resultam de ideias inadequadas. Por isso é um desejo que surge da razão.

<sup>693</sup> “O desejo que surge de uma alegria ou de uma tristeza que está relacionada a uma só parte do corpo, ou a várias, mas não a todas, não leva em consideração a utilidade do homem como um todo” (EIV, P. 60). Nesse caso, haverá uma situação de desequilíbrio entre as partes do corpo e seus afetos.

<sup>694</sup> O desejo abrange “todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou impulso” (EIII, Definições dos Afetos 1, Explicação). Resistir é desejar.

<sup>695</sup> EIV, P. 18, Escólio.

“Ninguém se esforça por conservar o seu ser por causa de uma outra coisa”.  
 “Com efeito, se o homem se esforçasse por conservar o seu ser por causa de uma outra coisa, então essa coisa seria o primeiro fundamento da virtude (...), o que (...) é absurdo”.<sup>696</sup>

Por certo, há aqui a afirmação de uma individualidade que convive, contudo, com a constatação do desejo enquanto condição natural de *todos* os homens, o que faz com que ora o desejo apareça como um traço comum a todas as coisas singulares, ora como “partido em tantos tipos e identidades diferentes quantos sejam as combinações possíveis de sujeitos e objetos do desejo”.<sup>697</sup> Evidentemente, o ser próprio a todos os homens não induz à fundação de uma moral *a priori*, pois “... o desejo de um indivíduo discrepa do desejo de um outro, tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da essência do outro”.<sup>698</sup> De fato, “... quando comparamos os homens entre si, nós os distinguimos unicamente pela diferença dos afetos, chamando uns de intrépidos, outros de tímidos e outros ainda, enfim, por outro nome”.<sup>699</sup> Para Spinoza, os afetos se distinguem pelos objetos aos quais estão referidos<sup>700</sup> e um mesmo homem pode ser “afetado de diferentes maneiras relativamente a um mesmo objeto e, sob tal condição, ele é volúvel”.<sup>701</sup>

De todo modo, ao mesmo tempo em que pontua o *conatus* como um tipo de amor a si mesmo, Spinoza relembra ser totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser e que vivamos apartados das coisas que estão fora de nós,<sup>702</sup> o que tem por consequência que para o homem e sua conservação nada é mais útil que a união com outros homens.<sup>703</sup> Assim, o desejo supõe uma *relação* e só pode ser concebido no interior da interação que o homem estabelece com outros homens ou outras coisas, o que o caracteriza como *uma certa maneira de desejar* marcada

<sup>696</sup> EIV, P. 25 e Demonstração.

<sup>697</sup> RAMOND, Charles. Vocabulário Espinosa, ob. cit., p. 33.

<sup>698</sup> EIII, P. 57, Demonstração.

<sup>699</sup> EIII, P. 51, Escólio.

<sup>700</sup> EIII, P. 56, Escólio.

<sup>701</sup> EIV, P. 33, Demonstração.

<sup>702</sup> EIV, P. 18, Escólio.

<sup>703</sup> “... o homem age inteiramente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão (pela def. 2 da P. 3) e, apenas à medida que assim vive, concorda, sempre e necessariamente, com a natureza de outro homem (pela prop. Prec.). Logo, não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem” (EIV, P. 35, Corolário 1).

pelos encontros.<sup>704</sup> A relatividade permanente dos desejos é, no pensamento de Spinoza, um importante índice de negação da existência de uma essência humana imodificável, o que desloca a questão a respeito do homem para uma interrogação não propriamente sobre o seu *ser*, mas sobre o seu *modo de ser*. Cuida-se, dessa forma, de interrogar não o que é o homem, mas, sim, *como é e em que condições é* a partir de uma existência que não pode ser solitária.<sup>705</sup> Em suma, nessa combinação de um amor a si e ao próximo, que Cristo resume como o maior dos mandamentos, tem-se o entrelaçamento das dimensões ética e política, que, portanto, não são duas instâncias comunicáveis.

É importante perceber, avançando um pouco mais, que Spinoza estabelece um interessante liame entre as noções de desejo e *conatus*, de um lado, e a busca do que é *útil* enquanto virtude, de outro. Vejamos:

“O apetite (ou desejo) é a própria essência do homem “enquanto determinada a agir de maneiras que contribuem para a sua conservação” (EIII, Definições dos afetos, 1, Explicação).

“Cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau” (EIV, P. 19).

“Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente” (EIV, P. 20).

E, numa síntese extraordinária, Spinoza dirá, aditando agora a *razão* como mais um elemento, que “agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio”.<sup>706</sup> Há, assim, a prevalência do útil sobre “o bem” no esforço de perseverar do ser,<sup>707</sup> ou seja, a prevalência de um impulso vital que vai

<sup>704</sup> Vinciguerra, Lorenzo. *Les Trois Liens Anthropologiques. Prolégomènes Spinozistes à la Question de l’Homme*, ob. cit., p. 21.

<sup>705</sup> Vinciguerra, Lorenzo. *Les Trois Liens Anthropologiques. Prolégomènes Spinozistes à la Question de l’Homme*, ob. cit., p. 24. “L’affect en ce sens n’est autre que la reaction à la relation, dans lequel le désir se trouve toujours pris” (*Idem*, p.25).

<sup>706</sup> EIV, P. 24. “(...) a verdadeira virtude nada mais é do que viver exclusivamente sob a condução da razão, enquanto a impotência consiste em o homem se deixar conduzir apenas pelas coisas que estão fora dele (...)” (EIV, P. 37, Escólio 1). A virtude consiste em compreender (EIV, P. 23).

<sup>707</sup> “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil” (EIV, Definição 1); “... é lícito tomar para nosso uso e utilizar de qualquer maneira tudo aquilo que existe e que

além das regras morais. A busca do útil é bastante clara em situações extremas,<sup>708</sup> mas, a rigor, trata-se de um movimento presente na vida ordinária.<sup>709</sup>

Há também em Spinoza uma rica associação entre desejo/*conatus* e a busca de felicidade:

“O desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza” (EIV, P. 18).

“... o fundamento da virtude é esse esforço por conservar o próprio ser e a felicidade consiste em o homem poder conservá-lo” (EIV, P. 18, Escólio).

“Ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato” (EIV, P. 21).

O esforço-perseverança não exclui, por certo, que dos encontros que travamos com outros seres possam advir tristezas, as quais, necessariamente, diminuem a nossa potência de agir.<sup>710</sup> Mas Spinoza nos dirá que há um esforço “por fazer com que se realize tudo aquilo que imaginamos levar à alegria” e que, por outro lado, esforçamo-nos também “por afastar ou destruir tudo aquilo que a isso se opõe, ou seja, tudo aquilo que imaginamos levar à tristeza”.<sup>711</sup> O hábito e a memória terão uma grande importância aqui, pois “quem se recorda de uma coisa com a qual, uma vez, se deleitou, deseja desfrutá-la sob as mesmas circunstâncias sob as quais, da primeira vez, com ela se deleitou”,<sup>712</sup> o que permite afirmar a existência de uma *tendência à repetição do prazer* (e à resistência à tristeza) como um princípio de nossa existência biopsíquica.<sup>713</sup>

---

julgamos ser bom, ou seja, que julgamos ser útil para conservar nosso ser e para desfrutar de uma vida racional” (EIV, Apêndice, Capítulo 8).

<sup>708</sup> Ainda de acordo com Primo Levi, a respeito da situação dos prisioneiros de Auschwitz: “Era preciso nadar contra a correnteza, travar batalha a cada dia, a cada hora, contra o cansaço, a fome, o frio e a inércia resultantes disso; resistir aos inimigos e não ter pena dos rivais; aguçar o engenho, fortificar a paciência, acirrar a vontade. Ou, também, sufocar toda dignidade, apagar todo vestígio de consciência, ir à luta, brutos contra brutos, deixar-se guiar pelas insuspeitadas forças ocultas que sustentam as estirpes e os indivíduos nos tempos cruéis. (...) A não ser por grandes golpes de sorte, era praticamente impossível sobreviver sem renunciar a nada de seu próprio mundo moral. Isso foi concedido a uns poucos seres superiores, da fibra dos mártires e dos santos (...)” (LEVI, Primo. *É Isto um Homem?*, ob. cit., pp. 93-94).

<sup>709</sup> “... todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e todos tendem a buscar o que lhes é útil, estando conscientes disso” (EIV, Apêndice).

<sup>710</sup> “... à medida que uma coisa é afetada de tristeza, ela é destruída, num grau que será tanto maior quanto maior for a tristeza que a afeta” (EIII, P. 21, Demonstração).

<sup>711</sup> EIII, P. 28. “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo” (EIII, P. 12).

<sup>712</sup> EIII, P. 36.

<sup>713</sup> BOVE, Laurent. *La Stratégie du Conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza*, ob. cit., p. 38. Para Misrahi, a alegria corresponde à essência mesma do desejo, um esforço afirmativo em

Dessa forma, já se nota que o *conatus* spinozano possui uma produtividade que supera em muito o conceito-síntese kantiano de dignidade da pessoa humana, um dos pilares da teoria dos direitos humanos. A começar pelo distanciamento das influências religiosas e medievais presentes em Kant, o que faz de seu conceito de dignidade humana um limite-contorno capaz de estabelecer restrições à liberdade. De fato, segundo Kant, como vimos já, virtude é a força moral da vontade no cumprimento do dever.<sup>714</sup> Desse modo, virtuoso e honrado é o homem que cumpre o *dever*, mesmo à custa da preservação da própria vida, na medida em que a honra e a dignidade estão acima do esforço em perseverar na existência. Assim, viver não é uma necessidade, e sim viver uma vida honrada, enquanto durar a vida.<sup>715</sup> Em breve, trata-se de uma filosofia que, ao advogar a existência de uma *força vital moral*, prefere a morte a uma vida desonrada, pois ao sujeito racional é interdito macular a dignidade da humanidade que carrega em si como um dom, uma dignidade que lhe é, portanto, indisponível. Isso fica muito claro na crítica que Kant faz às mulheres vítimas de estupro, que agiriam de forma desonrosa ao submeterem-se, em vez de lutarem por suas vidas, como já referido.

Cuida-se, então, de apostar num projeto moral de coexistência prática de sujeitos *racionais, responsáveis e imputáveis* através de uma comunidade ética (jurídica e moral) unida pelo dever. Se, por um lado, a dignidade confere autonomia, por outro, a autonomia se constrói à custa do cumprimento de rigorosos encargos morais pelo portador da dignidade.<sup>716</sup> Para Spinoza, diversamente, virtude e potência são inseparáveis: “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa”, isto é, “a virtude, enquanto referida ao homem, é a sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas

---

direção à existência e ao seu aumento (Le Corps et L’esprit dans la Philosophie de Spinoza, ob. cit., p. 87).

<sup>714</sup> A Metafísica dos Costumes, ob. cit., p. 248.

<sup>715</sup> Lectures on Ethics, ob. cit., p. 152, onde aparece a tese de que “é melhor sacrificar a própria vida do que a moralidade” (livre tradução).

<sup>716</sup> Como bem percebido por Antonio Pelé, “... Kant no demostró realmente la compatibilidad entre obedecer y ser libre, sino que recurrió previamente a un tercer elemento, la “voluntad buena”, como vía de salida. En efecto, su preocupación esencial era desvincular los parámetros éticos de su filosofía de cualquier elemento contingente. La “voluntad” encarnaba el principio básico de la acción y su “bondad” derivaba de su pureza que no actuaba según fines externas. El Hombre se volvía libre cuando seguía esta voluntad buena y ésta lograba a ser justa cuando seguía un principio que no buscaba el resultado sino la mera intención. Kant encontró este principio precisamente en el deber y el imperativo categórico” (Filosofia e Historia en el Fundamento de la Dignidad Humana. Tese de doutorado. Universidad Carlos III de Madrid. Getafe: 2006, p. 1092.).

que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza”.<sup>717</sup> É interessante a associação que Spinoza faz entre *virtude* e *potência*, o que torna pertinente considerar que o termo latino *virtus* designa uma qualidade física de *força* e remete a uma ideia de virtude enquanto dinâmica (*dynamis*), diferentemente do termo grego *areté*, designativo de uma qualidade física de *excelência*, face *estática* da virtude.<sup>718</sup> Além disso, em Spinoza há uma identificação entre os termos *potentia* (potência) e *potestas* (poder), a negar que a potência seja uma mera “potencialidade”, é dizer, um poder que pode, ou não, concretizar-se. E a virtude-potência do homem consiste justamente em conservar-se.<sup>719</sup>

Por outro lado, se para Kant a busca da felicidade é um aspecto secundário da vida do homem moral, em Spinoza:

“... quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessariamente participamos da natureza divina. Assim, servir-se das coisas, e com elas deleitar-se o quanto possível (não, certamente, à exaustão, pois isso não é deleitar-se), é próprio do homem sábio. O que quero dizer é que é próprio do homem sábio recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nenhum prejuízo alheio, dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, das músicas, dos jogos esportivos, do teatro, e coisas do gênero. Pois o corpo humano é composto de muitas partes, de natureza diferente, que precisam, continuamente, de novo e variado reforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas”.<sup>720</sup>

Privilegiar a alegria, uma tendência do *conatus*, significa, mui claramente, afastar-se da complexa psicologia do dever que investe no medo e na culpa e numa consciência negativa que inspira o assombro de um tribunal interno. Para Spinoza, o medo é uma tristeza<sup>721</sup> e, como tal, produz a passagem do homem de uma perfeição maior a uma perfeição menor, ou seja, a uma diminuição da

<sup>717</sup> EIV, Definição 8.

<sup>718</sup> A propósito da distinção entre *virtus* e *areté*, confira-se LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. Introdução à Ética filosófica 2, ob. cit., pp. 148 e ss.

<sup>719</sup> “O esforço por se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude. Com efeito, não se pode conceber nenhum outro princípio que seja primeiro relativamente a este (...) e, sem ele (...), não se pode conceber virtude alguma” (EIV, P. 22, Corolário).

<sup>720</sup> EIV, P. 45, Escólio 2. Trata-se, para Spinoza, do melhor modo (ou norma) de vida (*idem*).

<sup>721</sup> EIII, Definições dos Afetos, 13.

potência de agir,<sup>722</sup> jamais à liberdade. Pode-se inclusive dizer que a rejeição à ética da tristeza é um dos principais projetos de Spinoza, pois “nenhuma potestade, nem ninguém mais, a não ser um invejoso, pode comprazer-se com minha impotência e minha desgraça ou atribuir à virtude nossas lágrimas, nossos soluços, nosso medo (...), que são sinais de um ânimo impotente”.<sup>723</sup> A imaginação de que somos livres funda o juízo<sup>724</sup> e gera o afeto de arrependimento, que é uma tristeza acompanhada da ideia de uma ação que acreditamos ter praticado por uma livre decisão da mente.<sup>725</sup>

Além disso, como já tivemos a oportunidade de ver, não há em Spinoza um “bem” ou um “mal” *a priori*. Contudo, a experiência e a memória nos permitem identificar aquilo que, ao longo de nossa duração, nos é útil e aquilo que nos é prejudicial, ou seja, o que aumenta ou diminui a nossa potência de agir. Isso vale para a saúde do corpo e da mente, individual ou coletivamente considerados. Cuida-se, portanto, de formar uma reserva e um bom conjunto de “regras de vida” e de um “bem viver”<sup>726</sup> capazes de resistir à tristeza e reforçar nosso esforço em perseverar. Para tanto é necessário compreender os afetos e as paixões humanas enquanto eventos naturais e não como vícios ou como um mal,<sup>727</sup> o que funda uma nova ética em que nada do que aumenta a potência do existir pode ser negligenciado,<sup>728</sup> pois é o desejo que qualifica algo como “bom” ou “mau”.<sup>729</sup> Se assim é, os afetos e o desejo não podem ser pura e simplesmente aniquilados pelo dever moral de modo a reduzir o homem a uma situação de “apatia moral”.<sup>730</sup>

<sup>722</sup> EIII, Definições dos Afetos, 3.

<sup>723</sup> EIV, P. 45, Escólio 2.

<sup>724</sup> EIII, P. 49.

<sup>725</sup> EIII, P. 51, Escólio, e EIII, Definições dos Afetos, 27.

<sup>726</sup> EIV, P. 45, Escólio 2.

<sup>727</sup> “Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte, sua virtude e potência de agir. (...) Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. Eles admitem, pois, causas precisas, que nos permitem compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos causa prazer” (EIII, Prefácio).

<sup>728</sup> MISRAHI, Robert. *Le Corps et L’esprit dans la Philosophie de Spinoza*, ob. cit., p. 89.

<sup>729</sup> EIII, P. 9, Escólio.

<sup>730</sup> KANT. *A Metafísica dos Costumes*, ob. cit., p. 251.

Por certo, trata-se mais da realização inteligente e harmoniosa do desejo do que de uma moral romântica da paixão desfreada ou do prazer a todo preço.<sup>731</sup> Mas nem por isso deixa de ser inovadora a ética spinozana, que investe radicalmente na imanência e na “vida como ela é”, e não, como em Kant, na neutralização do tempo e do espaço por intermédio do formalismo do imperativo categórico.

A rigor, o formalismo do conceito de dignidade humana, corolário do imperativo categórico, se coaduna ao princípio de igualdade das declarações de direitos, também ele formal. Com efeito, se todos os homens, porque racionais, possuem dignidade como algo que não tem preço e como algo inalienável, todos são, de largada, iguais. Diferentemente, em Spinoza a ideia de igualdade aparece associada ao conceito de *conatus* e de perfeição, pois “uma coisa qualquer, (...) seja ela mais perfeita ou menos perfeita, sempre poderá perseverar no existir, com a mesma força com que começa a existir, razão pela qual, *sob esse aspecto*, todas as coisas são iguais”.<sup>732</sup> A premissa é a da existência de um “esforço universal que fazem todos os homens para a sua conservação, esforço que fazem igualmente, quer sejam sábios ou insensatos”.<sup>733</sup> Por isso, a igualdade em perseverar no existir (igualdade no *conatus*) é um princípio que, por não estar relacionado ao uso racional do livre-arbítrio por um sujeito responsável e teleologicamente orientado, oferece soluções a diversas questões no âmbito dos direitos humanos que em Kant são mal resolvidas ou simplesmente impossíveis de resolver.<sup>734</sup> Por exemplo, os juridicamente incapazes de arbítrio (por enfermidade ou “deficiência mental”), porque perfeitos em sua natureza própria, serão portadores de uma mesma “dignidade” ontológica e gozarão de direitos na exata medida de sua potência, vale dizer, na medida da dinâmica da busca de seu útil próprio (também os

<sup>731</sup> MISRAHI, Robert. *Le Corps et L'esprit dans la Philosophie de Spinoza*, ob. cit., pp. 95-97.

<sup>732</sup> EIV, Prefácio. Voltaremos ao tema da igualdade em Spinoza, mais à frente.

<sup>733</sup> *Tratado Político*, Capítulo III, §18. Em sentido semelhante, o Capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, onde Spinoza afirma que relativamente ao *conatus* não há “nenhuma diferença entre os homens e os outros seres da natureza, ou entre os homens dotados de razão e os outros que ignoram a verdadeira razão” (*Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 235).

<sup>734</sup> “... apenas a relação de arbítrio cumpre a condição fundamental do direito, a coexistência inevitável. (...) A próxima pergunta, que aqui se impõe, de como os ainda não responsáveis (crianças) e os em princípio responsabilmente inaptos (gravemente incapacitados) devem ser tratados, Kant não se coloca. Como uma questão verdadeiramente ineludível, mas secundária do ponto de vista sistemático, ela talvez possa também faltar na ‘Introdução’ [à Doutrina do Direito]” (HÖFFE, Otfried. *O Imperativo Categórico do Direito: Uma Interpretação da “Introdução à Doutrina do Direito”*, ob. cit., p. 218).

“anormais” e os “desviantes” de todo tipo). Relembre-se, uma vez mais, que “quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude”.<sup>735</sup> No “esquizofrênico-paranoico” Arthur Bispo do Rosário (1909-1989), por exemplo, o esforço em perseverar e a busca do útil próprio formaram uma das mais impressionantes produções artísticas do Século XX.<sup>736</sup> Por outro lado, se as vítimas de estupro “deixam-se submeter” não é porque abdicam, em absoluto, de seu esforço em perseverar, mas porque nelas há um *conatus* estratégico que, dada a circunstância de uma força exterior que lhes supera – e sempre haverá algo mais forte que nós, capaz de nos destruir –,<sup>737</sup> e deixando de lado os preceitos morais kantianos, determina tal comportamento como útil, mesmo que doloroso, e, portanto, necessário à preservação da própria vida.

Uma última observação ainda se impõe. Muito embora o conceito de *conatus* inscreva Spinoza na tradição materialista de uma existência sempre “em ato”, não há coincidência entre a possibilidade crítica que advem de tal conceito e a crítica marxista aos direitos humanos. De fato, admitir que o homem personagem dos direitos seja um homem alienado pelas relações econômicas de produção, *alienado inclusive de si mesmo*, ou seja, separado de sua potência, importa pressupor uma passividade irremediável<sup>738</sup> que não encontra

<sup>735</sup> EIV, P. 20.

<sup>736</sup> Bispo do Rosário esteve internado por cerca de cinquenta anos na Colônia Juliano Moreira (Rio de Janeiro) e produziu mais de oitocentas obras de arte. Seus trabalhos representaram o Brasil nas Bienais de Veneza de 1995 e 2013. Para Canguilhem, que fala da existência de um “*esforço* [da vida] espontâneo de defesa e de luta contra tudo que é valor negativo” (CANGUILHEM, Georges. O Normal e o Patológico. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 4ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 100), nada pode faltar a um ser vivo, se admitirmos que há mil e uma maneiras de viver (La Connaissance de la Vie. Paris: VRIN, 1992, p. 160). O “normal” e o “anormal” são relacionais e por isso “o estado patológico não pode ser chamado de anormal no sentido absoluto, mas anormal apenas na relação com uma situação determinada” (O Normal e o Patológico, ob. cit., p. 158). É interessante notar que o exemplo dado por Canguilhem é muito semelhante ao exemplo dado por Spinoza na Carta 21 (o exemplo do cego): “Com uma enfermidade como o astigmatismo ou a miopia, um indivíduo seria normal numa sociedade agrícola ou pastoril, mas seria anormal na marinha ou na aviação” (O Normal e o Patológico, ob. cit., p. 162).

<sup>737</sup> “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída”(EIV, Axioma).

<sup>738</sup> Lordon crítica as tentativas recentes de revigoração do conceito de alienação de Marx em razão de seu inevitável apego aos esquemas da perda e da separação, que fazem da emancipação uma espécie de “reencontro” da potência de agir do indivíduo. Em Spinoza, lembra Lordon, não existe um condicional passado (“eu poderia ter ...”), mas apenas potência em ato. E o que o marxismo trata como “alienação” nada mais é do que a servitude passional do homem que vive

correspondência no mundo real ou no pensamento de Spinoza.<sup>739</sup> Passivo mas ativo ao mesmo tempo,<sup>740</sup> produzido e produtor de realidade, o homem é um *múltiplo simultâneo*<sup>741</sup> capaz de constituir novas formas de vida, novas formas de liberação através do direito, da política, das artes etc. Em suma, o homem é capaz de produzir uma vida que está longe de congelar-se nos modelos de produção capitalista e que não pode, por isso mesmo, aguardar a conclusão de uma grande narrativa embalada por uma sociedade ideal na qual o direito se tornaria prescindível. Enfim, em Spinoza tem-se um homem que, não obstante seu enraizamento histórico, jamais é privado de sua potência de agir e que não pode ter o seu esforço de perseverar na existência reduzido ao domínio absoluto do poder político ou do mercado.

### 3.3 Os Gêneros de Conhecimento

De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito, e se não há uma causa determinada é impossível que se siga um efeito.<sup>742</sup> Daí que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa.<sup>743</sup> Em breve, conhecer é conhecer as causas, diz-nos Spinoza, e não há, portanto, limites apriorísticos ao conhecimento.<sup>744</sup>

---

sob o regime dos afetos passivos (LORDON, Frédéric. *Capitalisme, Désir et Servitude*. Paris: La Frabique éditions, 2010, pp. 82 e 182).

<sup>739</sup> a potência do homem, enquanto é explicada por sua potência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da natureza, isto é (pela prop. 34 da P. 1), de sua essência ” (EIV, P. 4 e Demonstração).

<sup>740</sup> “A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado” (EII, P. 14); “É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o tornam capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores (...)” (EIV, P. 38); “Quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna” (EV, P. 39). Spinoza também dirá que a mente humana é composta de muitas ideias uma vez que o corpo é ele mesmo composto de muitos indivíduos altamente compostos (EII, P. 15 e demonstração).

<sup>741</sup> Para Marilena Chaui, “a mente humana é potência de pensar apta a perceber, imaginar, desejar e entender o *múltiplo simultâneo* porque ela é constitutivamente *pluralidade simultânea*”, uma complexidade que se efetua como potência de agir (CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 134-135).

<sup>742</sup> EI, Definição 3. “(...) tudo o que existe exprime, de maneira definida e determinada, a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas e, portanto, (...), de tudo o que existe deve seguir-se algum efeito” (EI, P. 36).

<sup>743</sup> EI, Definição 4.

<sup>744</sup> “A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado” (EII, P. 14).

Tendo em conta os objetivos deste trabalho, não abordaremos todos os aspectos relativos à inovadora teoria dos gêneros de conhecimento de Spinoza. Mas, dada a importância do tema, cabe, a essa altura, considerar com mais vagar os conceitos de *imaginação*, *noções comuns* e *intuição* e de que modo tais conceitos podem servir como chaves de compreensão dos direitos humanos, fundados na epistemologia dos universais.

### 3.3.1 A Imaginação

Mencionamos já que a imaginação é composta pelas imagens deixadas pelos encontros travados pelo corpo, por rastros que a memória cuida, tanto quanto possível, de guardar. A imaginação situa-se no registro das ideias inadequadas, pois, ao imaginar, o homem ignora a relação de causalidade, ou seja, afasta-se do conhecimento. À medida que tem ideias adequadas, a mente age e à medida que tem ideias inadequadas, ela padece.<sup>745</sup> E as ideias adequadas na mente de alguém são adequadas, igualmente, em Deus,<sup>746</sup> uma vez que a teoria spinozista da verdade é subordinada à teoria spinozista da substância única, que é Deus.<sup>747</sup> A imaginação situa-se, portanto, no registro da passividade e é marcada por afecções passivas (tristezas) e pelo encadeamento que delas decorre. É, em suma, “a única causa de falsidade”,<sup>748</sup> um conhecimento “por ouvir dizer” ou “por experiência vaga”<sup>749</sup> que se forma através do recolhimento dos *efeitos* resultantes do acaso dos encontros.

Afim de evitar equívocos, é relevante ressaltar que em Spinoza a utilização da expressão “imaginação” se dá de uma forma bastante diferente daquela que lhe damos atualmente. Com efeito, “imaginação”, na *Ética*, é o primeiro gênero do conhecimento em que se concebe como *real* o que não passa de uma imagem, tal como se dá no sonho e na alucinação, e não a representação

<sup>745</sup> EIII, P. 1.

<sup>746</sup> EI, P. 1, Demonstração.

<sup>747</sup> Cf. ALQUIÉ, Ferdinand. *Le Rationalisme de Spinoza*. 3ª. edição, 2ª. tiragem. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, 192-193.

<sup>748</sup> EII, P. 41. “A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem” (EII, P. 35).

<sup>749</sup> *Tratado da Reforma da Inteligência*, ob. cit., pp. 14-15.

de um objeto *que se sabe* ausente (sentido atual do termo).<sup>750</sup> Por isso a imaginação é puramente *subjetiva* e, em consequência, diz mais sobre nossa percepção que sobre o imaginado.<sup>751</sup> Por exemplo, a percepção do corpo de Pedro por Paulo diz mais sobre Paulo do que, propriamente, sobre Pedro, e tal percepção pode perdurar mesmo que Pedro já não mais exista.<sup>752</sup>

Primeiro gênero do conhecimento, dizíamos, a imaginação é o estado ordinário da duração do homem. Tal constatação, a de que estamos inevitavelmente mergulhados na esfera imaginativa, não tem, contudo, a dimensão negativa que parece apresentar na medida em que os signos, embora incompreendidos, *coincidem*, de alguma maneira, com a ordem da natureza e ocasionam, mais do que a partir apenas do conhecimento, a combinação de um número maior de ideias. A imaginação permite selecionar as paixões alegres que ensejarão o nascimento de ideias adequadas - inicialmente, as noções comuns (segundo gênero de conhecimento) - que encontram na imaginação as condições de sua formação,<sup>753</sup> seu suporte. Além disso, as noções comuns somente incidirão sobre coisas que podem ser imaginadas, sendo essa, justamente, a sua noção prática.<sup>754</sup> Mas, por referir-se a diversas coisas ou imagens de coisas, a noção comum aplaca a força da imaginação ao determinar ao espírito que considere vários objetos, e não apenas a coisa imaginada. Em breve, as noções comuns, ideias já adequadas, se servem da imaginação para nos liberar da própria

<sup>750</sup> Cf. ALQUIÉ, Ferdinand. *Le Rationalisme de Spinoza*, ob. cit., p. 200. Na fina ironia de Nelson Rodrigues, referindo-se a um jogo entre Brasil e Inglaterra, em 1962: “Disseram os locutores que o Brasil fizera, contra a Inglaterra, uma exibição deslumbrante. Pura imaginação e, por isso mesmo, altamente veraz. O vídeo-tape demonstrou o contrário. Azar da imagem”. “A Verdade está com a imaginação dos locutores” (RODRIGUES, Nelson. *A Sombra das Chuteiras Imortais: Crônicas de Futebol*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 90).

<sup>751</sup> “(...) as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo que a natureza dos corpos exteriores (...)” (EII, P. 16, Corolário 2).

<sup>752</sup> EII, P. 17, Escólio.

<sup>753</sup> “Antes que se tornem ativas, é preciso selecionar e encadear as paixões que aumentam nossa potência de agir. Ora, essas paixões se relacionam com a imagem de objetos que convêm conosco em natureza; essas imagens são ainda ideias inadequadas, simples indicações que nos fazem conhecer os objetos apenas pelo efeito que têm sobre nós. A razão não seria, então, “achada” se seu primeiro esforço não fosse esboçado no âmbito do primeiro gênero, utilizando todos os recursos da imaginação” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de L’Expression*, ob. cit., p. 273, tradução livre).

<sup>754</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de L’Expression*, ob. cit., p. 273. Deleuze relembra a afinidade que Spinoza estabelece, na EII, P. 47, Escólio, entre as noções comuns e as coisas que podem ser imaginadas (“Se os homens, entretanto, não têm, de Deus, um conhecimento tão claro quanto o que têm das noções comuns, é porque eles não podem imaginar Deus da mesma maneira que imaginam os corpos ...”).

imaginação,<sup>755</sup> que, no entanto, *considerada em si mesma*, não contem nenhum erro, como nos mostra Spinoza:

“Aqui, para começar a indicar o que é o erro, gostaria que observassem que as imaginações da mente, *consideradas em si mesmas*, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes”.<sup>756</sup>

Enfim, a imaginação é não apenas *útil* como também *necessária*.<sup>757</sup>

### 3.3.2 As Noções Comuns

Especificamente quanto ao segundo gênero de conhecimento (*noção comum* ou *razão*), Spinoza nos dirá que “aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente”,<sup>758</sup> do que se segue que “existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens”.<sup>759</sup> Ao falar da existência de certas ideias comuns a *todos* os corpos, ou seja, da existência de certos elementos com relação aos quais *todos* os corpos (e todos os homens) estão em concordância, Spinoza indica as noções comuns mais gerais, como, por exemplo, as noções comuns gerais de movimento e repouso<sup>760</sup> e de proporcionalidade. Mas fala-nos também da existência de uma comunidade de ideias comuns que resultam do encontro do corpo com *certos* corpos exteriores,<sup>761</sup> o que significa que há também noções comuns menos gerais, ou seja, noções comuns que resultam de encontros *específicos* do corpo com outros corpos. Há ainda uma outra distinção contida no

<sup>755</sup> DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de L'Expression, ob. cit., pp. 274-275.

<sup>756</sup> EII, P. 17, Escólio. A partir desse Escólio, Alquié conclui que nenhuma ideia, considerada em sua positividade, é um erro, o que vale para as imagens, pois nenhuma faculdade da mente é deficiente (ALQUIÉ, Ferdinand. Le Rationalisme de Spinoza, ob. cit., p. 208).

<sup>757</sup> ALQUIÉ, Ferdinand. Le Rationalisme de Spinoza, ob. cit., p. 198.

<sup>758</sup> EII, P. 38. “O conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade, enquanto o conhecimento de segundo gênero e o do terceiro é necessariamente verdadeiro” (EII, P. 41).

<sup>759</sup> EII, P. 38, Corolário.

<sup>760</sup> “Todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso” (EII, P. 13, Axioma 1).

<sup>761</sup> “Será adequada na mente, *além disso*, a ideia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado têm de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores” (EII, P. 39).

Escólio 1 da Proposição 40 da EII, onde Spinoza nos aponta que algumas noções “são mais úteis que as outras”, que algumas “não tem quase nenhuma utilidade” e que algumas das noções comuns são “claras e distintas”, enquanto outras, por decorrerem de preconceitos, são “mal fundadas”. Qual o significado de tais distinções?

É Deleuze quem, por sua clareza, nos auxilia mais uma vez a compreender o texto ao fixar a existência, na Ética, de duas grandes espécies de noções comuns: As *menos universais*, que são *as mais úteis* porque estabelecem uma similitude entre corpos que convêm *diretamente*, a partir de seu *próprio* ponto de vista (o que é comum ao *meu* corpo e a *certos* corpos exteriores); e as *mais universais*, as *menos úteis* por representarem uma similitude ou comunidade de composição num nível mais geral, ou seja, a partir de um ponto de vista ainda *externo*.<sup>762</sup> Menos úteis, mas ainda úteis, pois, não obstante sua maior generalidade, tais noções comuns nos permitem compreender as desconveniências dos corpos, “o ponto de vista a partir do qual cessa a conveniência mais geral entre dois corpos”, ou seja, revelam como e porque a contrariedade surge quando nos colocamos do ponto de vista menos universal dos corpos em si considerados.<sup>763</sup>

Assim, em Spinoza as noções comuns são ideias gerais e, em certo sentido, universais. Mas não são, definitivamente, ideias abstratas. A crítica que Spinoza faz a estas últimas se refere à sua impotência, cuidando-se de *imagens* que não se explicam por nossa potência de pensar e que, por tal motivo, não explicam a natureza das coisas. Na Demonstração da Proposição 46 da EII, Spinoza afirma que “aquilo que propicia o conhecimento da essência eterna e infinita de Deus *é comum a todas as coisas e existe, igualmente, na parte e no todo*”, o que está a indicar que as noções comuns são adequadas - nossas primeiras ideias adequadas – por exprimirem a ideia de Deus como causa eficiente, estando em nós e também em Deus.<sup>764</sup>

<sup>762</sup> DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., pp. 254-255.

<sup>763</sup> DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., p. 255.

<sup>764</sup> “(...) as noções comuns são ideias explicadas formalmente através da nossa potência de pensar e que, materialmente, exprimem a ideia de Deus como sendo sua causa eficiente. Elas são explicadas através da nossa potência de pensar porque, estando em nós como estão em Deus, elas caem sob nossa própria potência assim como caem sob a potência absoluta de Deus. Elas exprimem a ideia de Deus como sendo causa porque, assim como Deus as possui da mesma forma que nós as

Portanto, por intermédio das noções comuns saímos do estado de passividade da imaginação, tornamo-nos ativos e compreendemos, pela razão, as conveniências e as desconveniências dos encontros que travamos com outros corpos. Na verdade, ao contrário do que se poderia supor, as noções comuns menos gerais, por resultarem dos encontros específicos, formam-se em nós *antes* das noções comuns mais universais e é precisamente ao nível do “menos universal” que conquistamos nossa potência de agir.<sup>765</sup> Num primeiro momento, o encontro com outro corpo gera, *no reconhecimento de algo em comum*, uma paixão alegre. Mas as paixões, mesmo as alegres, ainda não nos inserem em nossa potência de agir, pois toda paixão nasce de uma ideia inadequada.<sup>766</sup> Daí a necessidade de que

“... em benefício das paixões alegres, formemos a ideia daquilo que é comum entre o corpo exterior e o nosso. Pois somente essa ideia, essa noção comum, é adequada. Esse é o segundo momento da razão; então, e apenas então, compreendemos e agimos, somos racionais: não pelo acúmulo das paixões alegres enquanto paixões, mas através de um verdadeiro “salto”, que nos permite possuir uma ideia adequada, em benefício dessa acumulação”.<sup>767</sup>

É o que está dito na EV, Proposições 3 (“um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta”) e 4 (“não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto”) e em sua Demonstração (“o que é comum a todas as coisas não pode ser concebido senão adequadamente ...”). Para Deleuze,

“o conjunto da operação descrita por Espinosa apresenta quatro momentos: 1º) Alegria passiva que aumenta nossa potência de agir, da qual decorrem desejos ou paixões, em função de uma ideia ainda inadequada; 2º) Formação de uma

---

possuímos, elas “envolvem” necessariamente a essência de Deus” (DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., p. 258, tradução livre).

<sup>765</sup> DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., p. 267. “Nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza; em vez disso, é à medida que nos é contrária que ela é má para nós” (EIV, P. 30). “À medida que uma coisa concorda com a nossa natureza, ela é necessariamente boa” (EIV, P. 31).

<sup>766</sup> EIII, P. 3 (“As ações da mente provêm exclusivamente das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas”) e EV, P. 3 (“Um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta”). Todas as paixões são inadequadas, mesmo as alegres, porque indicam apenas o *efeito* de um objeto sobre nós.

<sup>767</sup> DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., p. 262, tradução livre.

noção comum (ideia adequada), em benefício dessas paixões alegres; 3º) Alegria ativa, que deriva dessa noção comum e que é explicada através da nossa potência de agir; 4º) Essa alegria ativa é acrescentada à alegria passiva, mas substitui os desejos–paixões, que nascem desta, por desejos que pertencem à razão, e que são verdadeiras ações”.<sup>768</sup>

Portanto, ser afetado por outros corpos não significa, em si, padecer. Muito ao contrário, quanto maior a capacidade afetiva, maior será a capacidade da mente de compreender as concordâncias, diferenças e oposições,<sup>769</sup> maior a aptidão de sermos causa adequada dos encadeamentos das afecções. Ou seja, é na conveniência com outros corpos e mentes que nos tornamos ativos.<sup>770</sup>

Enfim, as noções comuns em Spinoza, diferentemente dos universais abstratos, serão sempre constitutivas e positivas, pois, “quando se diz que as coisas concordam em natureza, compreende-se que concordam em potência (pela prop. 7 da P. 3), e não em impotência ou em negação”.<sup>771</sup>

### 3.3.3 A Intuição

Contudo, há ainda, para além das noções comuns, um conhecimento “superior” e “mais forte”, que Spinoza vai chamar de “ciência intuitiva”,<sup>772</sup> um “esforço ou o desejo por conhecer as coisas” que não pode provir de ideias mutiladas e confusas, mas apenas das noções comuns.<sup>773</sup> Ou seja, as noções comuns nos conduzem ao terceiro gênero, não a imaginação. Mas como se daria a

<sup>768</sup> DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., p. 264, tradução livre.

<sup>769</sup> EII, P. 29, Escólio. “É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o tornam capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores (...)” (EIV, P. 38).

<sup>770</sup> “(...) isto equivale, portanto, a uma abertura da sensibilidade humana, a um aumento de sua aptidão a ser afetado e afetar” (SÉVÉRAC, Pascal. Conhecimento e Afetividade em Spinoza, ob. cit., p. 24). Ou, como dirá Julien Busse, “Se a atividade de um corpo A é determinada pela atividade de um corpo B através de uma lei comum a uma e a outra atividade, logo, relativamente a esta lei comum, não se pode dizer que A padece absolutamente da ação de B, já que, por hipótese, esta parte comum da afecção de A por B se explica tanto pela natureza de B quanto pela natureza de A” (BUSSE, Julien. Le Problème de l’essence de l’homme chez Spinoza, ob. cit., p. 62, tradução livre).

<sup>771</sup> EIV, P. 32, Demonstração.

<sup>772</sup> EII, P. 40, Escólio 2, e EV, P. 36, Escólio.

<sup>773</sup> EV, P. 28, Demonstração.

passagem do segundo ao terceiro gênero de conhecimento e em que consistiria este último?

Antes de tudo, é necessário compreender que a noção comum, sendo uma ideia adequada, é já uma expressão da própria essência de Deus.<sup>774</sup> Assim, as noções comuns “exprimem Deus como sendo a fonte de todas as relações constitutivas das coisas”,<sup>775</sup> sendo o bem supremo da mente o conhecimento de Deus.<sup>776</sup> Isto está a significar que já há nas noções comuns uma conexão entre o homem e a *natura naturante* (Deus ou Natureza).

Como visto anteriormente, de uma paixão alegre formamos uma noção comum que exprime Deus como a fonte das relações que se compõem nos corpos aos quais a noção se aplica.<sup>777</sup> A ideia de Deus que surge da noção comum é, na feliz expressão de Deleuze, “a ponta extrema do segundo gênero”.<sup>778</sup> Não obstante, a ideia de Deus não é uma noção comum e é por conta disso que somos determinados a ingressar num novo estado, sendo Deus a causa desse movimento do conhecimento. Dá-se então uma mudança fundamental que permite compreender a diferença entre as noções comuns e a ciência intuitiva:

“... as ideias do segundo gênero se definem pela sua *função geral*, se aplicam aos *modos existentes*, nos fazem conhecer a composição das *relações* que caracterizam esses modos existentes. As ideias do terceiro gênero se definem pela sua *natureza singular*, elas representam a *essência de Deus*, nos fazem conhecer as *essências particulares* assim como elas estão contidas no *próprio Deus*”.<sup>779</sup>

De fato, Spinoza define o terceiro gênero como sendo aquele que “parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado *da essência das coisas*”<sup>780</sup> e, na quinta parte da *Ética*, retomando a ideia da superioridade do terceiro gênero, afirma que a ciência

<sup>774</sup> “... aquilo que propicia o conhecimento da essência eternal e infinita de Deus é comum a todas as coisas e existe, igualmente, na parte e no todo” (EII, P. 46, Demonstração).

<sup>775</sup> Deleuze, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., p. 276.

<sup>776</sup> EIV, P. 28.

<sup>777</sup> Deleuze, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., p. 278.

<sup>778</sup> *Idem*. É nesse sentido que Spinoza aponta o conhecimento de Deus como o *fundamento* do terceiro gênero do conhecimento (EV, P. 20, Escólio).

<sup>779</sup> Deleuze, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., p. 279-280, tradução livre.

<sup>780</sup> Na EII, P. 40, Escólio 2.

intuitiva permite o *conhecimento das coisas singulares*.<sup>781</sup> E, como vimos já, pertence à essência de uma certa coisa “aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e *vice-versa*, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido”.<sup>782</sup>

Sustentar, então, que as ideias do terceiro gênero se definem pela sua “natureza singular”, que elas representam “a essência de Deus” e nos fazem conhecer “as essências particulares” tal como como “contidas no próprio Deus” significa formar uma ideia adequada de nossa própria essência,<sup>783</sup> uma ideia adequada de um maior número possível de coisas (em sua essência)<sup>784</sup> e, finalmente, uma ideia adequada do próprio Deus, que contém todas as essências.<sup>785</sup> Significa, ainda, a formação de uma ideia adequada que se dá por intermédio de uma *percepção direta* de uma coisa singular, de uma intuição clara, direta e imediata das essências, como se vê na EII, P. 40, Escólio 2, em que Spinoza retoma o exemplo da proporcionalidade, que já aparecera no Tratado da Reforma da Inteligência (“dados três números, procurar um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro”), para afirmar que no caso dos números mais simples a proporção é percebida “de um só golpe de vista”, ou seja, é percebida como evidente e imediata (“... dados os números 1, 2 e 3, não há quem não veja que o quarto número da proporção é 6”).<sup>786</sup>

<sup>781</sup> EV, P. 36, Escólio.

<sup>782</sup> EII, Definição 2.

<sup>783</sup> “A nossa mente, à medida que concebe a si mesma e o seu corpo sob a perspectiva da eternidade, tem, necessariamente, o conhecimento de Deus, e sabe que existe em Deus e que é concebida por Deus” (EV, P. 30).

<sup>784</sup> “Quanto mais a mente é capaz de compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja compreendê-las por meio desse mesmo gênero” (EV, P. 26).

<sup>785</sup> DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., p. 283. “Quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus” (EV, P. 24). Na EII, P. 47, Spinoza afirma que “a mente humana tem um conhecimento adequado da *essência eterna e infinita* de Deus”. Mas tal conhecimento não é tão claro porque os homens não podem imaginar Deus da mesma forma que imaginam os corpos e porque ligam o nome de Deus às imagens das coisas que estão acostumados a ver (Demonstração). Para Alquié, a passagem aponta, em Spinoza, a existência de um conhecimento de Deus que seria “universal, verdadeiro, implícito e primeiro, velado pela imaginação, traído pela linguagem, mas que se pode sempre reencontrar” (ALQUIÉ, Ferdinand. Le Rationalisme de Spinoza, ob. cit., p. 234). Embora se possa problematizar o emprego da expressão “reencontrar”, o que Alquié põe em relevo é que todos os homens podem alcançar o terceiro gênero do conhecimento.

<sup>786</sup> Charles Ramond sublinha que Spinoza recorre com frequência ao termo “visão” para se referir ao terceiro gênero do conhecimento, “como exige a etimologia do termo ‘intuição’ (RAMOND, Charles. Vocabulário Espinosa, ob. cit., p. 30). Ou seja, intuir é compreender de forma instantânea,

Naturalmente, de um tipo de conhecimento dessa envergadura só pode resultar um estado de satisfação plena, no qual as alegrias são ativas, pois “a virtude suprema da mente consiste em conhecer a Deus (...), ou seja, em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento”, virtude que conduz à “suprema perfeição humana” e à “suprema alegria” que vem “acompanhada de si mesmo e de sua própria virtude”.<sup>787</sup> No terceiro gênero as capacidades de compreensão e de ação atingem o seu grau máximo, pois, diferentemente do que se dá no âmbito das noções comuns,<sup>788</sup> nos permitem conhecer a nossa essência e as essências das outras coisas.<sup>789</sup> A aquisição do conhecimento do terceiro gênero é dotada de uma tendência à irreversibilidade,<sup>790</sup> o que não significa, contudo, um estado de aquisição permanente da potência pois estaremos sujeitos às paixões enquanto durarmos. Cuida-se, antes, de permanecer no terceiro gênero o mais que possível de modo a que os afetos constituam a menor parte da mente<sup>791</sup> e que, pela *beatitude*, possamos refrear os apetites lúbricos.<sup>792</sup> Um estado de beatitude que, diferentemente da tradição religiosa, é *temporal* e *contemporâneo*, ou seja, pode ser experimentado nesse mundo, aqui e agora.

Além disso, Spinoza afirma que do terceiro gênero do conhecimento surge “o amor intelectual de Deus”, uma alegria que vem acompanhada da ideia

---

sem a mediação da razão (GUIMARAENS, Francisco de. Direito, Ética e Política em Spinoza. Uma Cartografia da Imanência, ob. cit., p. 283).

<sup>787</sup> “Desse terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação da mente que pode existir” (EV, P. 27); “(...) quem conhece as coisas por meio desse gênero de conhecimento passa à suprema perfeição humana e, conseqüentemente (...), é afetado da suprema alegria, a qual (...) vem acompanhada da ideia de si mesmo e de sua própria virtude” (EV, P. 27, Demonstração).

<sup>788</sup> “O que é comum a todas as coisas (...), e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular” (EII, P. 37).

<sup>789</sup> “Pensamos como Deus pensa, experimentamos os próprios sentimentos de Deus. Formamos a ideia de nós mesmos tal como ela está em Deus e, pelo menos em parte, formamos a ideia de Deus tal como ela está no próprio Deus ...” (DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., p. 287, livre tradução). Trata-se, entre o segundo e o terceiro gêneros de conhecimento, de uma diferença de *intensidade* da potência de compreender e de agir.

<sup>790</sup> “Quanto mais a mente é capaz de compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja compreendê-las por meio desse mesmo gênero” (EV, P. 26).

<sup>791</sup> EV, P. 20, Escólio. Ter, proporcionalmente, “... mais paixões alegres do que tristezas, mais alegrias ativas do segundo gênero do que paixões, e o maior número possível de alegrias do terceiro gênero” (DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., p. 289, livre tradução).

<sup>792</sup> “Assim, porque a mente desfruta desse amor divino ou dessa beatitude, ela tem o poder de refrear os apetites lúbricos. E como a potência humana para refrear os afetos consiste exclusivamente no intelecto, ninguém desfruta, pois, dessa beatitude porque refreou os seus afetos, mas, em vez disso, o poder de refrear os apetites lúbricos é que provém da própria beatitude” (EV, P. 42, Demonstração). Trata-se, como admite Spinoza, de um caminho muito árduo e raro.

de Deus como causa e que é eterna.<sup>793</sup> Mas, em que sentido o terceiro gênero e a alegria que dele decorre seriam *eternos*?

A expressão *sub aeternitatis specie* (“sob a perspectiva da eternidade”) aparece em vários momentos do livro V da *Ética*. Por exemplo, na Proposição 23, em que se afirma que da mente humana permanece algo que é eterno, a despeito da destruição do corpo, surgindo na demonstração desta Proposição a afirmação, aparentemente enigmática, de que “sentimos e experimentamos que somos eternos”. Antes de tudo, é necessário excluir do terceiro gênero do conhecimento qualquer conteúdo místico, na medida em que a experiência mística se situa fora da razão, e, portanto, fora da ideia spinozana de que somente a razão pode nos conduzir à verdade e à saúde.<sup>794</sup> É forçoso também não confundir eternidade com imortalidade, que na tradição repousa, dentre outras, sobre a ideia de simplicidade da alma (o corpo é divisível e a alma é imortal porque é indivisível) e sobre a distinção entre alma e corpo, o que faz com que a imortalidade só possa ser objeto de uma experiência direta *depois* da extinção do corpo.<sup>795</sup> Já em Spinoza, a eternidade é algo que “sentimos e experimentamos” já em nossa duração,<sup>796</sup> ou seja, em nossa existência,<sup>797</sup> e como algo *atual* na medida em que “concebemos as coisas como atuais de duas maneiras: ou enquanto existem em relação com um tempo e um local determinados, ou enquanto estão contidas em Deus e se seguem da necessidade da natureza divina”.<sup>798</sup>

É certo, diz Spinoza, que a mente não pode imaginar nem se recordar das coisas passadas senão enquanto dura o corpo.<sup>799</sup> Sem prejuízo disso, a perspectiva

<sup>793</sup> EV, P. 32 e Demonstração, e P. 33.

<sup>794</sup> ALQUIÉ, Ferdinand. *Le Rationalisme de Spinoza*, ob. cit., p. 243.

<sup>795</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de L'Expression*, ob. cit., p. 292.

<sup>796</sup> “Não é possível (...) que nos recordemos de ter existido antes do corpo, uma vez que não pode haver, nele, nenhum vestígio dessa existência, e que a eternidade não pode ser definida pelo tempo, nem ter, com este, qualquer relação. Apesar disso, sentimos e experimentamos que somos eternos” (EV, P. 23, Escólio).

<sup>797</sup> “Conhecer sob o ponto de vista da eternidade não é o mesmo que conhecer as coisas sem relação com a existência. Tal postura guardaria resíduos de platonismo (...). Compreender as coisas singulares em sua essência significa, na verdade, intuir a natureza da existência das mesmas. Isto é, trata-se de concebê-las não segundo a duração, mas de acordo com a sua potência, com o seu esforço em perseverar na existência ...” (GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, Ética e Política em Spinoza. Uma Cartografia da Imanência*, ob. cit., p. 281). Trata-se de compreender o finito sob o ponto de vista da eternidade (*idem*). Ou, como dirá Zourabichvili, conceber a eternidade dos modos finitos como partes de um modo eterno e infinito, nesse mundo, pois os modos em geral não são eternos, a não ser em outra coisa, a substância (ZOURABICHVILI, François. *Spinoza. Une Physique de la Pensée*. Paris: PUF, 2002, p. 183).

<sup>798</sup> EV, P. 29, Escólio.

<sup>799</sup> EV, P. 21.

da eternidade vai repousar na ideia que exprime a essência do corpo humano tal como presente em Deus,<sup>800</sup> *ideia que também pertence à essência da própria mente humana*.<sup>801</sup> Por isso, mesmo quando destruído o corpo, permanece da mente algo que é eterno.<sup>802</sup> Trata-se de uma existência da mente que não pode ser definida pelo tempo<sup>803</sup> e que não se limita, portanto, à *duração* do corpo,<sup>804</sup> mas que, de qualquer modo, radica-se no corpo, pois “quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna”.<sup>805</sup> Ou, como dirá o próprio Spinoza,

“Quem tem um corpo capaz de fazer muitas coisas é menos tomado pelo afetos que são maus (...), isto é (...) pelos afetos que são contrários à nossa natureza. Por isso (...), ele tem o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto e, conseqüentemente, de fazer com que (...) todas as afecções do corpo refiram-se à ideia de Deus; o que fará com que (...) ele seja afetado de um amor para com Deus que (...) deve ocupar, ou seja, constituir, a maior parte da mente. E tem, portanto (...), uma mente cuja maior parte é eterna”.

“( ... )

Assim, esforçamo-nos, nesta vida, sobretudo, para que o corpo de nossa infância se transforme, tanto quanto o permite a sua natureza e tanto quanto lhe seja conveniente, em um outro corpo, que seja capaz de muitas coisas e que esteja referido a uma mente que tenha extrema consciência de si mesma, de Deus e das coisas”.<sup>806</sup>

<sup>800</sup> EV, P. 22. “Deus é causa não apenas da existência deste ou daquele corpo humano, mas também de sua essência”(Demonstração).

<sup>801</sup> “Em Deus, existe necessariamente um conceito ou uma ideia que exprime a essência do corpo humano (pela prop. prec.), ideia que é, por isso, algo que pertence à essência da mente humana (pela prop. 13 da P. 2)” (EV, P. 23, Demonstração); “Essa ideia que exprime a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade é, como dissemos, um modo definido do pensar, que pertence à essência da mente e que é necessariamente eterno” (EV, P. 23, Escólio); “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato ...” (EII, P. 13); “Se, com efeito, o corpo não fosse o objeto da mente humana, as ideias das afecções do corpo não existiriam em Deus (pelo corol. da prop. 9), enquanto ele constitui nossa mente ...” (Demonstração); “De tudo o que acontece no objeto singular de uma ideia existe o conhecimento em Deus, enquanto ele tem unicamente a ideia desse objeto” (EII, P. 9, Corolário); “Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus” (EII, P. 11, Corolário).

<sup>802</sup> EV, P. 23.

<sup>803</sup> EV, P. 23, Escólio.

<sup>804</sup> “Enquanto exprime a existência atual do corpo na duração, a alma tem a potência de conceber os outros corpos na duração; enquanto exprime a essência do corpo, a alma tem a potência de conceber os outros corpos sob a espécie da eternidade” (DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., p. 218, livre tradução).

<sup>805</sup> EV, P. 39.

<sup>806</sup> EV, P. 39, Escólio.

Desse modo, a parte da mente que permanece, eterna e mais perfeita do que a parte da mente referida à duração, “... é o intelecto, por meio do qual, exclusivamente, dizemos que agimos”,<sup>807</sup> pois “... a nossa mente, à medida que compreende, é um modo eterno do pensar, que é determinado por um outro modo do pensar, e este ainda por um outro e, assim, até o infinito, de maneira que todos eles, *juntos*, constituem o *intelecto eterno e infinito de Deus*”.<sup>808</sup> Em suma, a eternidade da mente guarda relação direta com o conhecimento adquirido através do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento.<sup>809</sup>

### 3.3.4 O Registro Imaginativo dos Direitos Humanos

Traçadas em breves linhas a teoria dos gêneros de conhecimento de Spinoza, é então possível pensar de forma crítica os direitos humanos a partir, inicialmente, de seu registro imaginativo.

É da natureza histórica de tais direitos serem direitos declarados, uma estratégia adotada desde as revoluções americana e francesa e que é reproduzida nas constituições dos Estados, sob a forma dos direitos fundamentais. Tal estratégia vem sendo avaliada positivamente e alude-se então a uma “ dimensão simbólica dos direitos humanos”, tal como o faz Lefort, por exemplo, para refutar a crítica de Marx.<sup>810</sup> E parece realmente inegável que o primeiro compromisso político de um Estado com os direitos do homem costuma se dar por intermédio do modelo declaratório (por exemplo, a partir da ratificação de tratados internacionais), ou seja, na dimensão do que há de simbólico nos direitos humanos. O símbolo, nesse caso, atua como elemento exterior a pautar e limitar as ações do Estado, mas também interior, sob a forma do compromisso público de respeito feito norma interna, pela ratificação. No entanto, gostaríamos de

<sup>807</sup> “Em troca, aquela parte que demonstramos perecer é a própria imaginação (...), por meio da qual, exclusivamente, dizemos que padecemos (...)” (EV, P. 40, Corolário).

<sup>808</sup> EV, P. 40, Escólio.

<sup>809</sup> “(...) quanto mais coisas a mente conhece por meio do segundo e do terceiro gêneros do conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece (pelas proposições 23 e 29) e, como consequência (pela proposição precedente), tanto maior é a parte dela que não é atingida pelos afetos que são contrários à nossa natureza, isto é (pela proposição 30 da p. 4), pelos afetos que são maus” (EV, P. 38, Demonstração).

<sup>810</sup> LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: Os Limites do Totalitarismo*, ob. cit., p. 56.

problematizar este ponto a partir da teoria do conhecimento de Spinoza, mais especificamente a partir das noções de *imaginação, memória e linguagem*.

Vimos que a imaginação é o recolhimento subjetivo dos traços que os encontros deixam no homem e, por isso, situa-se ainda no domínio das ideias inadequadas e da passividade. Na imaginação o homem concebe o irreal como real e para Spinoza estar sob o domínio da imaginação é a condição ordinária de todos nós. O que não é inteiramente mau na medida em que a imaginação permite selecionar as paixões alegres e também porque os traços imaginativos, mesmo que confusos, coincidem, *em alguma medida*, com a ordem da natureza.<sup>811</sup> Por isso, a imaginação pertence ao estado de natureza, mas pertence também ao estado civil, nos dirá Deleuze. É que da formação do signos do estado de natureza passa-se, via imaginação, a signos imperativos que nos dizem aquilo que é necessário fazer para obter determinado resultado (teleologia). Assim,

“... no famoso exemplo de Espinosa, um signo representa a operação que “devemos” fazer com três números para encontrar o quarto. Leis da natureza ou regras técnicas, é inevitável que toda lei tome para nós uma forma moral, justamente na medida em que não temos dela um conhecimento adequado; uma lei nos parece moral, ou de tipo moral, toda vez que fazemos depender dela o efeito de um signo imperativo (e não dos vínculos constitutivos das coisas)”<sup>812</sup>

Esse é um aspecto relevante a respeito do processo de formação das leis e dos imperativos, que se dá, inicialmente, através do recolhimento dos signos coincidentes com a natureza para a instituição de normas que permitam ao homem fortalecer o seu *conatus*. Tem-se aqui, sem dúvida, um efeito positivo do primeiro gênero de conhecimento, que, através da variedade dos signos, permite a

<sup>811</sup> É o que ocorre, por exemplo, com “(...) as leis da Natureza que os profetas compreendem e transmitem, embora as compreendam inadequadamente. Da mesma maneira, o maior esforço da sociedade consiste em escolher signos e instituir leis cujo conjunto coincida ao máximo com a ordem da natureza e, principalmente, com a subsistência do homem nessa ordem” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de L’Expression*, ob. cit., p. 273, livre tradução). Deleuze, ao referir-se aos profetas, tem em vista o Tratado Teológico-Político de Spinoza.

<sup>812</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de L’Expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2014, pp. 268-269, tradução livre. Deleuze se refere ao exemplo dado por Spinoza no Tratado da Reforma da Inteligência: “dados três números, procurar um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro”, que seria um tipo de conhecimento que alguns comerciantes adquirem por experiência (Tratado da Reforma da Inteligência, ob. cit., p. 16). Mas, a partir da compreensão da noção comum de *proporcionalidade*, que indica que o quarto número será o número seis (o produto do primeiro número [2] pelo quarto [6] é igual ao produto do segundo [4] pelo terceiro [3]), tal conhecimento deixa de ser um conhecimento por “experiência vaga” e passa ser uma ideia adequada. Tem-se, nesse caso, a passagem da imaginação a uma noção comum.

combinação criativa de um número maior de ideias.<sup>813</sup> Mas, se a relação é de *coincidência* com a ordem natural, a fonte da lei não será, apenas, a imaginação, e sim a ordem de necessidade da natureza que a imaginação foi capaz de perceber. A própria lei não será uma lei moral, e sim uma lei da natureza regida por uma causalidade natural, e não por conceitos *a priori* (bem e mal, por exemplo).

Contudo, seguindo ainda o raciocínio de Deleuze, haverá também hipóteses em que os signos imaginativos não concordarão com as leis naturais, mas, ainda assim, serão o móvel das leis “humanas”. Nesse caso, a lei em nada contribuirá para que o homem persevere em sua existência.<sup>814</sup> Por exemplo, as declarações jurídicas de que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, que “são dotados de razão e consciência” e, por isso, “devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade” (art. 1º da Declaração Universal dos Direitos do Homem) situam-se no domínio da imaginação: É provável que os redatores do texto tivessem, em seus corpos, os traços de seres humanos iguais a si (também do sexo masculino, europeus e brancos) e animados pelo espírito de fraternidade, traços oriundos do maior número de encontros que travaram com homens desse tipo, donde a imaginação de que *todos* os homens são iguais e fraternos. Mas a natureza nos mostrará que, embora haja elementos comuns presentes em todos os homens (são bípedes, riem etc), nem todos são, por isso, iguais em direitos.<sup>815</sup> Também não possuem um livre-arbítrio que os faça viver de forma solidária e fraterna.<sup>816</sup> Bem entendido, não se cuida de recusar a existência de elementos comuns a todas as coisas, inclusive entre os homens, o que a experiência nos ensina,<sup>817</sup> mas sim de negar a

<sup>813</sup> “A partir de palavras e imagens podemos combinar mais ideias do que a partir apenas dos princípios e noções, sobre os quais está construído todo nosso conhecimento natural” (Tratado Teológico-Político, Capítulo I).

<sup>814</sup> É o caso de Adão, que entendeu a revelação de Deus (não comer do fruto da árvore da ciência do bem e do mal) não enquanto uma *necessidade* (as afirmações e as negações formuladas por Deus envolvem sempre uma necessidade, uma verdade eterna), mas enquanto uma lei. Por isso, por falta de conhecimento, Adão concebe Deus como um legislador ou um príncipe (Cf. Tratado Teológico-Político, Capítulo IV).

<sup>815</sup> Retomaremos o tema da igualdade mais à frente.

<sup>816</sup> A negação desse tipo de igualdade pode gerar pudores a um moralista e a um jurista, mas não a um antropólogo: Edmund Leach dirá preferir o ponto de vista de Lineu (Naturalista do século XVIII), para quem a variedade dos homens no mundo é comparável à diversidade dos cães, do que o ponto de vista da doutrina igualitarista que declara que todos os homens são iguais, mas somente à condição de que aceitem os “meus” valores morais (LEACH, Edmund. *L’unité de l’homme: histoire d’une idée*. In: *L’unité de l’homme et autres essais*. Traduit de l’anglais par Guy Durand et alii. Paris: Gallimard, 1980, p. 387).

<sup>817</sup> EII, P. 38, corolário.

determinação abstrata de gêneros e espécies<sup>818</sup> e de lutar contra os imperativos morais formados a partir de universais abstratos.

Em suma, os universais assim concebidos e as leis morais deles decorrentes são da ordem da imaginação e tal constatação já põe sérios problemas à teoria dos direitos humanos, fundada numa pletora de universais abstratos (“homem”, “dignidade humana”, “liberdade”, paz enquanto “dever moral”, Estados enquanto “sujeitos morais” etc) e forjada sob a forma de um imperativo categórico jurídico, também ele um universal abstrato.

### 3.3.4.1 Memória e Linguagem

A existência de universais abstratos também guarda relação com o problema da *memória*, que Spinoza define como uma forma de concatenação de ideias que envolvem coisas exteriores ao corpo humano, segundo a ordem e a concatenação dos encontros (afecções) do corpo.<sup>819</sup> Por estar ainda situada no âmbito da imaginação, a memória *envolve* as coisas exteriores ao corpo mas *não explica* a sua natureza. Com efeito, “as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores”<sup>820</sup> e por isso a memória conhece mas não compreende as causas e é, portanto, uma apreensão subjetiva da mente que resulta de uma certa mistura do que há em mim e no corpo exterior a mim.<sup>821</sup> Spinoza dá bons exemplos da formação de conceitos por concatenações oriundas da memória e do hábito:

“... um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* [maçã] para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som assim articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta”.

<sup>818</sup> DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de L’Expression, ob. cit., p. 256.

<sup>819</sup> Escólio da Proposição 18 da EII.

<sup>820</sup> EII, P. 16, Corolário 2.

<sup>821</sup> “ideias das afecções do corpo humano, as quais envolvem tanto a natureza do corpo humano quanto a natureza dos corpos exteriores” (EII, P. 18, Escólio).

“... um soldado (...) ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc. Já o agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo, etc. E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro”.<sup>822</sup>

Nos exemplos acima, as associações feitas pelo romano, pelo agricultor e pelo soldado são o resultado da quantidade de vezes em que os seus corpos foram marcados pelas palavras (escritas ou faladas) e pelas imagens das coisas, sendo a memória o produto de tais associações.

Spinoza também correlaciona diretamente a *linguagem ao corpo*, como se vê na passagem em que sustenta que “a vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa”:

“Começo, assim, pelo primeiro ponto, advertindo os leitores para que distingam cuidadosamente entre, por um lado, a ideia ou o conceito da mente e, por outro, as imagens das coisas que imaginamos. É preciso também fazer uma cuidadosa distinção entre as ideias e as palavras pelas quais significamos as coisas. Pois muitos – seja por confundirem inteiramente essas três coisas, quer dizer, as imagens, as palavras e as ideias, seja por não as distinguirem com o devido cuidado, nem, enfim, com a devida prudência – ignoram inteiramente essa doutrina sobre a vontade (...) Com efeito, aqueles que julgam que as ideias consistem nas imagens que em nós se formam pelo encontro dos corpos estão convencidos de que essas ideias das coisas das quais não podemos formar nenhuma imagem que se lhes assemelhe não são ideias, mas apenas ficções que fabricamos pelo livre-arbítrio da vontade. (...) Por outro lado, aqueles que confundem as palavras com a ideia, ou com a própria afirmação que a ideia envolve, julgam que podem querer o contrário do que sentem quando, apenas por meio das palavras, afirmam ou negam alguma coisa contrariamente ao que sentem. Poderá, entretanto, facilmente livrar-se desses preconceitos quem estiver atento à natureza do pensamento, o qual não envolve, de nenhuma maneira, o conceito de extensão e, portanto, compreenderá claramente que a ideia (por ser um modo do pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras. *Pois a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem, de nenhuma maneira, o conceito de pensamento*”.<sup>823</sup>

Resumidamente, o trecho acima se estrutura a partir de quatro movimentos, a saber: 1) As ideias (modo do pensamento) não se confundem com as imagens que guardamos dos encontros de nosso corpo; 2) o livre-arbítrio é uma

<sup>822</sup> *Idem.*

<sup>823</sup> EII, P. 49, Escólio.

ficção que resulta da imaginação; 3) as palavras não se confundem com as ideias (modo do pensamento) e podem estar em contradição com o que sentimos (por exemplo, digo que amo mas, na verdade, odeio); 4) o pensamento não é nem a imagem de algo (representação) nem palavra pois as palavras são constituídas de movimentos corporais, enquanto o pensamento não envolve o conceito de extensão. Já na análise sobre a interpretação profética das escrituras sagradas, Spinoza trata a linguagem como um *valor de uso* e nega que seja, por isso, um invólucro de verdade:

“As palavras só possuem determinado significado em função da maneira como se usam; se, de acordo com essa sua utilização, elas vêm ordenadas de forma que sugiram a quem as lê sentimentos devotos, tais palavras serão sagradas, bem como o livro que resulta dessa sua disposição. Mas, se elas depois deixarem de ser usadas, a ponto de já não terem nenhum significado, ou se o livro for totalmente esquecido, seja pela malícia dos homens, seja por já não se precisar dele, então, quer as palavras quer o livro não têm mais nenhuma utilidade nem restea de santidade”.<sup>824</sup>

Cabe aqui um breve parêntese: No século XIX, como se sabe, o mesmo problema vai reaparecer de modo bastante semelhante em Nietzsche, para quem a construção do conhecimento e da verdade tem um colorido nitidamente metafórico em razão dos próprios limites da linguagem e da construção dos conceitos.<sup>825</sup> A distância entre a coisa em si e a verdade também decorre, ainda na perspectiva da linguagem, da formação de conceitos, pois “todo conceito nasce por igualação do não-igual”.<sup>826</sup> Por isso, somente pelo esquecimento e pelo

<sup>824</sup> Tratado Teológico-Político, Capítulo XII.

<sup>825</sup> “Dividimos as coisas por gêneros, designamos a árvore como feminina, o vegetal como masculino: que transposições arbitrárias! A que distância voamos além do cânone da certeza! Falamos de uma Schlange (cobra): a designação não se refere a nada mais do que o enrodilhar-se, e portanto poderia também caber ao verme (...). A ‘coisa em si’ (tal seria justamente a verdade pura sem conseqüências) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena” (Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo Abril Cultural, 1974, p. 55).

<sup>826</sup> “Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse ‘folha’, eventualmente uma folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas ...” (Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral, ob. cit., p.56).

desprezo da diferença e da complexidade pode o homem supor que possui uma verdade.<sup>827</sup>

Por um lado, negar que a vontade seja diferente do intelecto significa reduzir a vontade ao conteúdo de uma mera *afirmação*, que Spinoza vai chamar de “volição singular”, ou seja, negar que a vontade seja *maior* ou que vá *além* dos limites do intelecto.<sup>828</sup> Por outro lado, dizer que a linguagem guarda relação com o corpo e que tem mero valor de uso, e não de verdade, revela, dentre outras, a clara percepção de Spinoza sobre a complexa e perigosa relação entre *linguagem* e *poder*, um dos eixos temáticos do Tratado Teológico-Político.

Voltemos ao tema da memória. Por ser o resultado dos encontros do corpo, a memória é, num primeiro momento, uma aquisição individual que resulta da dinâmica de um corpo singular. Trata-se, portanto, da memória da Paulo, da memória de Augusto etc. Mas é também uma aquisição coletiva, conclusão que, embora não esteja muito clara nas passagens acima transcritas, resulta dos exemplos utilizados por Spinoza, que dão conta do modo como a linguagem se forma. De fato, em função de repetidas associações entre a expressão *pomum* (maça) e a imagem de uma fruta, há, no romano, pelos *traços* deixados em seu corpo, a passagem da linguagem a uma coisa. No exemplo, o som da palavra (*pomum*) não tem qualquer semelhança com a coisa (fruta), mas o romano “ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta”. Contudo, sendo a linguagem uma ferramenta de criação e utilização coletivas, todos os romanos que aprenderam a mesma língua - o latim, no caso - formarão sobre a mesma coisa uma só imagem compartilhada, o mesmo ocorrendo com a memória, uma aquisição também coletiva (a memória de uma guerra, de um triunfo, de uma calamidade, de uma ditadura de Estado etc).

Em síntese, para Spinoza, diferentemente do que afirma Descartes, “... a linguagem se explica pelo corpo e não pelo entendimento; mas, por outro lado, é no interior da esfera imaginativa da reconhecimento que a linguagem se inscreve em

<sup>827</sup> A propósito das aproximações e também dos distanciamentos entre Spinoza e Nietzsche, consulte-se MARTON, Scarlett. Nietzsche e Spinoza: Os dois irmãos-inimigos da Filosofia Moderna. In: O Mais Potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche. André Martins (organizador). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

<sup>828</sup> Por exemplo, afirmar que a soma dos três ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos retos não é uma faculdade absoluta ou livre de querer e de não querer, mas apenas afirmar o conceito de triângulo, uma afirmação que sequer pode existir sem a ideia de triângulo (EII, P. 49, Demonstração).

nossa memória”.<sup>829</sup> A linguagem será designativa, classificatória e, de certo modo, arbitrária, mas, ao mesmo tempo, permitirá identificar e reconhecer uma coisa particular sob um nome comum e, assim, a própria sobrevivência numa sociedade.<sup>830</sup> Em certo sentido, foi essa a experiência do povo hebreu, que através da linguagem dos dez mandamentos conseguiu atravessar o deserto, mesmo que a duras penas. Podemos agora entender, então, porque Lefort, num texto que tem os olhos voltados para o totalitarismo no leste europeu da segunda metade do século passado, alude positivamente a um conteúdo “simbólico” dos direitos humanos das declarações.<sup>831</sup> Podemos também compreender porque a reconstrução crítica da memória das ditaduras militares latino-americanas é tão importante e permite, em certo sentido, que essas sociedades sigam em frente. A imaginação é o que nos confere acesso ao mundo e sem ela não sobreviveríamos<sup>832</sup> e, sobretudo quando tomada a partir de sua dimensão coletiva, possui uma função constitutiva.<sup>833</sup>

Mas os exemplos dados por Spinoza (o romano, o soldado e o agricultor) nos permitem também pensar que a inexistência de um traço em meu corpo (ou num corpo coletivo) impede-me de imaginar, pois estou interdito de pensar uma coisa que não me afetou. Se nunca vi ou comi uma lichia, não saberia associar a imagem dessa fruta chinesa ao seu nome, não saberia sequer nominá-la. Não tenho quanto a ela nem hábito, nem memória, nem linguagem pois a memória é essencial para a significação. Na dimensão dos direitos humanos, isso está a indicar que, pela inexistência histórica de encontros e de traços, sua linguagem pode não ter qualquer significado para povos que jamais viveram (ou viveram de modo muito precário) a experiência de terem nascido “livres e iguais em dignidade e direitos”. Tomemos como referência algumas experiências extremas da guerra,<sup>834</sup> da miséria e da fome, a situação de algumas classes de imigrantes e de refugiados, e então compreenderemos que, quanto a eles, não há qualquer valor

<sup>829</sup> BOVE, Laurent. *Espinosa e a Psicologia Social* p. 81.

<sup>830</sup> *Idem*.

<sup>831</sup> LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: Os Limites do Totalitarismo*, ob. cit., pp. 56-60.

<sup>832</sup> GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, Ética e Política em Spinoza. Uma Cartografia da Imanência*, ob. cit., p. 276.

<sup>833</sup> Sévérac destaca um outro importante papel da imaginação, o de vivificar e inscrever os conhecimentos racionais na memória, o que permite estabelecer regras de vida úteis que estejam sempre à nossa disposição e que nos permitam atenuar ou mesmo destruir a tristeza (SÉVÉRAC, Pascal. *Conhecimento e Afetividade em Spinoza*, ob. cit., pp. 33-36).

<sup>834</sup> Por exemplo, a Guerra Civil de Ruanda (1990-1996), que produziu cerca de oitocentas mil vítimas.

“simbólico” nos direitos humanos. Falta-lhes hábito e uma memória dos direitos pois não tiveram “acesso à justiça”.

Em tais situações, em que o esforço em perseverar do homem é reduzido a quase nada ou mesmo destruído pela violência de uma força exterior e superior (a guerra, a fome),<sup>835</sup> não haverá “razão comunicacional”, “situações ideais de fala”, “acordos comunicativos” ou “consensos deliberativos” fundados na linguagem (Habermas) que possam dar conta. Igualmente, pouco ou nenhum valor terão os “princípios de justiça política” e um “direito dos povos” forjado para “sociedades bem-ordenadas” e capazes de formar “consensos sobrepostos” sob os signos da “independência” e da “igualdade” (Rawls). Não se trata de um problema de interpretação ou de racionalização de critérios para a solução de “casos difíceis”, como obsessivamente perseguido pela dogmática jurídica, mas, antes, de reconhecer que a linguagem é, por natureza, “... uma violência feita ao mundo no processo sobredeterminado da constituição imaginária do real”<sup>836</sup> e, mais ainda, que a interpretação sempre encerrará uma questão política vital.<sup>837</sup> É o próprio Spinoza quem o diz no Tratado Teológico-Político, ao abordar o problema da interpretação das escrituras:

“Toda a gente diz que a Sagrada Escritura é a palavra de Deus que ensina aos homens a verdadeira beatitude ou caminho da salvação: na prática, porém, o que se verifica é completamente diferente. Não há, com efeito, nada com que o vulgo pareça estar menos preocupado do que em viver segundo os ensinamentos da Sagrada Escritura. É ver como andam quase todos fazendo passar por palavra de Deus as suas próprias invenções e não procuram outra coisa que não seja, a pretexto da religião, coagir os outros para que pensem como eles. Boa parte, inclusive, dos teólogos está preocupada é em saber como extorquir dos Livros Sagrados as suas próprias fantasias e arbitrariedades, corroborando-as com a autoridade divina”.<sup>838</sup>

A figura do teólogo pode bem corresponder, na atualidade, à figura do jurista e suas derivações (as Cortes Constitucionais, os pareceristas etc) e as escrituras, às declarações de direitos e às constituições dos Estados.

<sup>835</sup> “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores” (EIV, P. 3). “Com efeito, dado um homem, existe outra coisa, digamos, A, mais potente. E dado A, existe ainda outra, digamos, B, mais potente que A, e assim até o infinito” (Demonstração).

<sup>836</sup> BOVE, Laurent. Espinosa e a Psicologia Social, ob. cit., p. 84.

<sup>837</sup> BOVE, Laurent. Espinosa e a Psicologia Social, ob. cit., p. 86.

<sup>838</sup> Tratado Teológico-Político, Capítulo VII.

Mas não é somente isso: Se a imaginação diz mais sobre quem imagina do que sobre o que é imaginado, a percepção imaginária do direito “do outro” (por exemplo, os povos que habitam os “Estados fora da lei” de Rawls) diz mais sobre nós do que sobre o outro e tende a prevalecer mesmo que esse outro não exista. Ingressamos aqui no perigoso território dos direitos “das vítimas” e dos direitos dos homens cuja vida é “nua”, ou seja, daqueles julgados inaptos a demandar seus direitos. Um território perigoso em que se legitimam a invasão, o saque e o genocídio em defesa dos direitos humanos. Como dirá Rancière, se aqueles que sofrem repressão são incapazes de impor os seus direitos alguém deve fazê-lo em seu lugar, em nome do direito de interferência humanitária, um direito que algumas nações assumem para si em nome de um suposto benefício de populações vitimizadas (muitas vezes contra as advertências de organizações humanitárias). Dá-se, nesses casos, um tipo de “retorno ao remetente” (“return to sender”) pelo desuso dos direitos outorgados a esses povos. Mas o “retorno” confere novos usos a esses direitos, que passam a ser direitos de “vítimas absolutas” de um “mal absoluto”, a serem vingadas pelo poder de uma “justiça infinita” contra os “eixos do mal”, num conflito entre “o bem e o mal”, que o discurso polariza.<sup>839</sup>

#### **3.3.4.2**

#### **A Ambiguidade da Linguagem e do Discurso: O Exemplo da Ditadura Civil-Militar Brasileira**

No universo imaginário dos direitos humanos, o discurso e a interpretação podem, por um lado, produzir servidão, mas podem também, por outro, servir como escora de resistência política e plataforma de reivindicação de liberdade.

---

<sup>839</sup> RANCIÈRE, Jacques. Who Is the Subject of the Rights of Man? In: *South Atlantic Quarterly* 103:2/3, 2004, pp. 308-309. A expressão “eixo do mal” figura no “Discurso do Estado da União”, de 2002, proferido pelo então presidente norte-americano George W. Bush.

Por exemplo, durante a ditadura civil-militar brasileira,<sup>840</sup> O Ato Institucional nº 5 (1968) foi, indubitavelmente, o mais brutal de todos os atos institucionais promulgados pelo regime militar e por seu intermédio o Executivo viu-se extraordinariamente reforçado pelas possibilidades de fechar o Congresso Nacional e os legislativos estaduais e municipais,<sup>841</sup> de cassar mandatos eleitorais no âmbito dos Poderes Executivo e Legislativo em todos os níveis,<sup>842</sup> de suspender os direitos políticos de qualquer cidadão por até dez anos etc. Além disso, foi suspensa a garantia do *habeas corpus* em todos os casos de crimes políticos, contra a segurança nacional, a ordem econômica e social e a economia popular e ao Judiciário foi vedada a apreciação de recursos manejados pelos perseguidos políticos. Reforçava-se, assim, a servidão e fechava-se o cerco “jurídico” à resistência, que em diversas ocasiões, mesmo acuada, lançou mão, antes de 1968, de instrumentos legais ainda disponíveis (sobretudo do *habeas corpus*).

Mas, a despeito de tão drásticas medidas, que, na prática, aniquilaram a possibilidade de ação legal da oposição e legitimaram o período de maior violência do regime, o texto do AI-5 também disputava um léxico democrático e de garantia dos direitos fundamentais. De fato, seu preâmbulo enfatizava o propósito “revolucionário” de garantir a ordem democrática fundada no “combate à subversão e às ideologias contrárias às tradições de nosso povo, na luta contra a corrupção” etc. A ordem democrática é associada à liberdade e, de forma surpreendente, ao “respeito à dignidade da pessoa humana”.<sup>843</sup>

Surpreende a menção à dignidade humana, mero recurso retórico desmentido pela brutalidade que se seguiu à promulgação do quinto Ato Institucional. Mas, a despeito de tudo isso, a partir de 1974, com o início do

<sup>840</sup> As referências históricas utilizadas neste tópico foram extraídas de ALVES, Maria Helena Moreira. Estado e Oposição no Brasil (1964-1984). 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1987; CASTELLO BRANCO, Carlos. Os Militares no Poder: de 1964 ao AI-5. Os Anos de Chumbo na Visão do Maior Jornalista Político de seu Tempo. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007; MAGALHÃES, Mário. Marighella: O Guerrilheiro que Incendiou o Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012; RIBEIRO, Darcy. Aos Trancos e Barrancos: Como o Brasil deu no que deu. 3ª edição. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1985; TAVARES, Flávio. O Golpe Derrotado. Luzes e Sombras do Movimento da Legalidade. 2ª edição. Porto Alegre: L&PM, 2012.

<sup>841</sup> O Congresso Nacional ficou fechado de dezembro de 1968 a 30 de outubro de 1969.

<sup>842</sup> Até sua revogação, em 1978, o AI-5 foi invocado para cassar os mandatos de 113 deputados federais e senadores, 190 deputados estaduais, 38 vereadores e 30 prefeitos (cf. ALVES, Maria Helena Moreira. Estado e Oposição no Brasil (1964-1984), ob. cit., p. 135).

<sup>843</sup> A referência à dignidade da pessoa humana já constava do art. 157, II, da Carta de 67, como princípio da ordem econômica, dispositivo reproduzido na carta de 1969 (art. 160, II).

processo de distensão “lenta, gradual e segura” rumo a uma “democracia relativa”, verifica-se a retomada do discurso democrático e de direitos humanos pela oposição, o que indicia que, curiosamente, o recrudescimento iniciado pelo AI-5 reativou o discurso de resistência,<sup>844</sup> que se tornou viável, em parte, pela consagração de direitos civis liberais nas Cartas de 1967 e de 1969 e que levaram à revogação do AI-5 (1978).

Nesse exemplo histórico, a linguagem democrática e humanista foi apropriada pelos militares como uma tentativa de legitimação do golpe, mas foi também utilizada como plataforma de resistência da sociedade civil, numa clara tensão em que o significado da linguagem entra em disputa. A rigor, não é de se estranhar a ambiguidade aí presente, desde que se tome a sério a advertência de Foucault no sentido de que os discursos “nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele”.<sup>845</sup>

Em Spinoza, a ambiguidade apontada por Foucault é o próprio esforço de perseverança, a resistência do *conatus* que se apropria, contra a dominação, de um sentido emancipador da linguagem. No nosso exemplo, apropriação por um corpo coletivo que mobiliza, a partir do texto, uma memória de liberdade (anterior ao golpe) contra o efeito de “verdade” da legislação militar. Uma estratégia que pressupõe a ambiguidade do texto e também que a luta política por direitos não deve, pura e simplesmente, abandonar a linguagem universal da política (igualdade e liberdade políticas, direito à política etc) e que, assim, é possível reverter o seu uso contra a própria dominação. Uma estratégia que, criticamente, não aceita a inflexível rejeição marxista à linguagem dos direitos do homem e que constrói a resistência a partir dela mesma.<sup>846</sup> Como apontamos já na introdução, a

<sup>844</sup> Em 1974, a V Conferência Nacional da OAB decidiu incluir dentre suas prioridades a proteção dos direitos humanos por intermédio da defesa de presos políticos e da denúncia de prisões arbitrárias; em outubro de 1975, o Cardeal Paulo Evaristo Arns proferiu duro discurso contra o regime por ocasião da missa pela morte do jornalista Vladimir Herzog, assassinado na sede do DOI-CODI de São Paulo; em 22 de setembro de 1977, na sede da PUC-SP, a UNE retomou as iniciativas com vistas à sua reorganização; a ABI liderou o movimento da imprensa pelo fim da censura, o que viria a ocorrer em 1975, relativamente à grande imprensa, e em 1978 quanto à imprensa alternativa; nos anos de 1978, 1979 e 1980 o País foi apresentado a novos líderes sindicais, responsáveis por uma onda grevista que colheu as principais cidades.

<sup>845</sup> História da Sexualidade I: A Vontade de Saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque *et al.* Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 96.

<sup>846</sup> Balibar aponta que não obstante todo o esforço para distinguir as reivindicações proletária e burguesa por igualdade, Marx e Engels invocam o princípio da igualdade em vários momentos, embora numa outra perspectiva (por exemplo, igualdade como abolição de classes). Daí que, para Balibar, é a ideia de uma política “liberada” da linguagem política que é uma ilusão, não a

estratégia que se serve da linguagem imaginativa e a retifica é a estratégia de Spinoza e demonstra a declarada intenção de esvaziar uma noção de seu sentido habitual para reconstruí-la, de alterar por completo os significados estabelecidos, mas conservando os mesmos vocábulos. Uma estratégia que delimita de um modo novo a validade dos conceitos sem rejeitá-los em bloco. Afinal, dirá o próprio Spinoza, não se trata de “explicar o significado das palavras, mas de explicar a natureza das coisas, designando-as por vocábulos que tenham, no uso corrente, um significado que não se afaste inteiramente daquele que quero atribuir-lhes”.<sup>847</sup>

### 3.3.5 Os Direitos Humanos enquanto Noções Comuns

O percurso que fizemos até aqui já é suficiente a apontar que o homem concebido pela tradição, pelas declarações de direitos e pelas Constituições nacionais é um mero universal abstrato que, *enquanto tal*, é de pouca ou nenhuma significação ao projeto ético de Spinoza, para quem a concepção do homem como um animal racional está situada no mesmo nível da noção de que o cão é um animal que ladra, ou seja, no nível da denominada “experiência vaga”.<sup>848</sup> Vimos também o quão problemática é, na Ética, a utilização das expressões “natureza humana” e “essência do homem”. Ou seja, como parece já claro, o estatuto dos universais na teoria dos gêneros de conhecimento de Spinoza é central ao nosso tema, na medida em que os direitos humanos tomam o universal como referência fundamental.

Como já apontado, os universais abstratos surgem da representação mutilada das coisas singulares pelos sentidos, ou seja, dos signos formados pela memória, pela linguagem e pela imaginação.<sup>849</sup> Situam-se, portanto, no âmbito do conhecimento de primeiro gênero. Contudo, existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens e por isso Spinoza dirá, por exemplo, que todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos pois envolvem o

---

utilização dessa linguagem (BALIBAR, Étienne. *La Crainte des Masses. Politique et Philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997, p. 164).

<sup>847</sup> EIII, Definições dos Afetos, 20, explicação.

<sup>848</sup> Tratado da Reforma da Inteligência, ob. cit., p. 15.

<sup>849</sup> EII, P. 40, Escólio.

conceito de um só e mesmo atributo (todos os corpos são extensos) e ora podem se mover, ora estar em repouso.<sup>850</sup> Isso nos permite compreender, então, que Spinoza

“não ataca o universal, mas apenas uma certa concepção do universal *abstrato*. Da mesma maneira, Espinosa não critica as noções de gênero e de espécie em geral; de sua parte, ele fala do Cavalo ou do Cachorro como sendo tipos naturais, e do Homem como sendo um tipo ou um modelo normativo. Ainda quanto a isso, devemos pensar que Espinosa está lutando apenas contra uma certa determinação *abstrata* dos gêneros e das espécies”.<sup>851</sup>

Spinoza está a lutar igualmente contra as leis morais formadas a partir de universais abstratos e das concepções, também elas abstratas, de “bem” e “mal”. O problema das leis morais é que, se as coisas são constituídas por vínculos e relações sempre permutáveis, a lei moral, enquanto puro dever (*a priori*) e obediência – como no imperativo categórico kantiano - não dá nada a conhecer, situa-se no campo da passividade e das ideias inadequadas.<sup>852</sup> Tome-se o exemplo de Eichmann, o oficial nazista que respondeu negativamente ao ser indagado, durante seu julgamento (1961), sobre se sentia algum “arrependimento” por ter contribuído ao assassinato de milhares de judeus,<sup>853</sup> e recitou, de forma quase literal, o imperativo categórico kantiano. Seria Kant, então, o pensador do nazismo?<sup>854</sup> A tanto não chegamos, sobretudo pelo *status* filosófico e jurídico que Kant confere ao tema da paz, não obstante todos os problemas que surgem da ideia de uma “paz perpétua”. Mas, por outro lado, não nos parece que Eichmann nada tenha compreendido do filósofo de Königsberg. O problema é de outra ordem, a de uma longa história de introjeção do dever nas mentes individuais e na

<sup>850</sup> EII, P. 13, Lema 2 e Demonstração.

<sup>851</sup> DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de L'Expression, ob. cit., p. 256.

<sup>852</sup> DELEUZE. Espinosa: Filosofia Prática, ob. cit., p. 30-31.

<sup>853</sup> “Era assim que as coisas eram, essa era a nova lei da Terra, baseada nas ordens do Führer” (*apud* ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém. Um Relato sobre a Banalidade do Mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 152). Os atos de Eichmann “... eram de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu dever, como repetia insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia ordens, ele também obedecia à lei”. (ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém. Um Relato sobre a Banalidade do Mal, ob. cit., pp. 153-154).

<sup>854</sup> É o que sustenta Michel Onfray, num livro bastante polêmico (ONFRAY, Michel. Songe d'Eichmann. Paris: Galilée, 2008). A tese de Onfray é respondida, a nosso ver com vantagem, por OBADIA, Claude. Kant et le nazisme. L'étrange passion de Michel Onfray. In: Le philosophe, 2008/2 n° 30, pp. 161-167.

“consciência coletiva”, o que Kant vai recolher do medievo e do cristianismo e reelaborar por intermédio de uma complexa psicologia moral baseada no dever (contentamento, orgulho e honra *versus* culpa, vergonha e desrespeito). Pode bem ocorrer que a obediência à lei moral seja indispensável, ou seja, *útil* enquanto regra de vida, é possível inclusive que os mandamentos sejam bem fundados,<sup>855</sup> mas o problema fundamental da lei moral é que por seu intermédio institui-se uma relação “mandamento-obediência” (dever) que impede a formação do conhecimento.

Mas, se existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens e a todas as coisas, como realmente existem, isso significa que as noções universais surgem *também* das noções comuns das propriedades das coisas,<sup>856</sup> ou seja, não são apenas da ordem da imaginação e nesse sentido pode-se dizer que elas são ideias adequadas. E é nessa linha, segundo nos parece, que se pode aludir aos direitos humanos *enquanto* noções comuns.

Por certo, não se cuida de apreender *a essência* da coisa singular através das noções comuns (“a essência de Pedro”, “a essência de um povo”).<sup>857</sup> Por outro lado, não estamos aqui no terreno dos universais abstratos pois as noções comuns, ao contrário destes, são sempre *constitutivas* e *expressivas*, são capazes de explicar a natureza das coisas pois não mais aparecem como mandamentos e proibições, mas como normas de composição e de efetuação de poderes.<sup>858</sup> Assim, as noções comuns distinguem-se radicalmente do imperativo categórico kantiano (moral ou jurídico).

<sup>855</sup> DELEUZE. Espinosa: Filosofia Prática, ob. cit., p. 30.

<sup>856</sup> “... *formamos noções universais*: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto (...); 2. A partir de signos (...); 3. *Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas* (...). A este modo me referirei como razão e conhecimento de segundo gênero” (EII, P. 40, Escólio 2).

<sup>857</sup> “O que é comum a todas as coisas (...), e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular” (EII, P. 37). Como dirá Macherey, as noções comuns são irreduzíveis às essências das coisas singulares (MACHEREY, Pierre. *Introductions à l'Étique de Spinoza. La Seconde Partie. La Réalité Mentale*. Paris: PUF, 1997, p. 24). O conhecimento das essências das coisas singulares é da ordem do terceiro gênero do conhecimento (EV, P. 36, Escólio).

<sup>858</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de L'Expression*, ob. cit., p. 271. Há aqui alguma proximidade com a crítica de Marx ao formalismo e ao caráter estático dos direitos humanos. Mas a proximidade se dilui na figura do homem alienado de Marx (alienado inclusive de si), um personagem separado de suas forças, o que em Spinoza é ontologicamente inconcebível, como apontamos já.

Por isso, sendo as noções comuns constituídas *pelos* e *nos* encontros dos corpos, invariavelmente esses encontros, que criam e expressam direitos e que são, portanto, políticos, romperão declaradamente os cânones morais e jurídicos de seu tempo e se darão no campo da pura imanência. Como em Lisístrata, mulher grega de meia idade que na comédia de Aristófanes (444 a.c. – 385 a.c.) pôs fim à guerra entre Atenienses e Espartanos através de um movimento feminino, pacifista e coletivo de recusa do sexo. Inicialmente de recusa do sexo e de incitação do desejo pelo corpo feminino<sup>859</sup> no corpo masculino (e também no feminino)<sup>860</sup> mas ao afinal positivamente coroado pelo gozo do acordo de paz<sup>861</sup> e da liberação do juramento de abstinência. Um exemplo literário<sup>862</sup> de forte conteúdo político e emancipador<sup>863</sup> que, no contemporâneo, denominaríamos de “biopolítica do coletivo”, ou seja, o reconhecimento da potência de uma vida que não é inerte nem passiva.

Normas de composição, regras de efetuação de poderes, essa é uma boa forma de compreender os direitos humanos na perspectiva de sua imanência. Compreender e, mais ainda, *expressar* os direitos humanos enquanto *relações* que se formam, por exemplo, entre minorias e nas inúmeras redes da sociedade,

<sup>859</sup> “Eu não deixarei que nenhum homem do mundo, marido, amante, ou mesmo amigo se aproxime de mim de membro em riste. Se for tentada, reagirei, me transformando na própria tentação. Me farei provocante, usando a minha túnica mais leve para que meu homem se queime no fogo do desejo. Mas jamais me entregarei a ele voluntariamente. E, se abusando da minha fraqueza de mulher, quiser me violentar, serei fria como o gelo, não moverei um músculo do corpo, nem mostrarei ao teto a sola das sandálias, nem o ajudarei me botando de quatro como as leas dos relevos assírios. E porque mantereirei meu juramento, me seja permitido provar dessa bebida. Mas, se eu romper minha promessa, que este vinho se transforme em água” (Aristófanes. Lisístrata. A Greve do Sexo. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011, pp. 19-21).

<sup>860</sup> Lisístrata, a uma mulher que pretendia quebrar o juramento: “Ah, tua imaginação não pára, excitada ao máximo. Um pouco mais de paciência e a vitória será nossa ...” (Aristófanes. Lisístrata. A Greve do Sexo, ob. cit., p. 53).

<sup>861</sup> Coro ateniense: “Louvemos, juntos, todos os Deuses juntos, para que venham todos testemunhar a nobre paz que agora mora em nós, trazida pela mão do amor. Louvação! Louvação! Cantem e dançam em honra da vitória da mulher. Evoé! Evoé!” (Aristófanes. Lisístrata. A Greve do Sexo, ob. cit., p. 81).

<sup>862</sup> A comédia de Aristófanes foi atualizada, em 2003, por mulheres liberianas (cristãs e mulçumanas) que, lideradas por Leymah Gbowee, iniciaram um greve de sexo que contribuiu decisivamente para o fim da segunda guerra civil na Libéria, que fez mais de 200 mil mortos. Em 2011, Gbowee ganhou o Nobel da Paz, prêmio que dividiu com Ellen Johnson Sirleaf, que se tornaria presidenta da Libéria, e com a iemenita Tawakkul Karman. Também chefiou a Comissão de Verdade e Reconciliação da Libéria, até o ano de 2012.

<sup>863</sup> Dirigindo-se ao Comissário, dirá Cleonice: “... pega aqui esta cesta de compras, estas agulhas de bordar, e descasca estas vagens. A guerra agora é assunto feminino. Vocês vão ver como é bom ficar em casa, submissos” (Aristófanes. Lisístrata. A Greve do Sexo, ob. cit., p. 40). Noutro trecho, em que o Comissário ameaça ir ao Tribunal, onde estão seus companheiros, responderá Lisístrata: “Diga-lhes que a lei, agora, também é feminina. Se isso não for melhor, pelo menos será mais barato” (Aristófanes. Lisístrata. A Greve do Sexo, ob. cit., p. 45).

relações que criam noções comuns e as conveniências que daí surgem. A história é repleta de exemplos da formação e expressão de direitos humanos a partir de relações e de composições (o movimento negro norteamericano da década de sessenta; a luta contra o *apartheid* na África do Sul; a resistência às ditaduras latinoamericanas etc) e pode-se dizer que nesses casos o conceito adquire o seu sentido forte, uma vez que põe em evidência uma *história social da política e dos direitos*, ou seja, a dimensão relacional e prático-social da constituição, no mais das vezes conflituosa, do direito e da política.

Enquanto noções comuns, portanto, os direitos humanos não serão os direitos das “mônadas isoladas” de Marx nem o imperativo categórico jurídico de Kant, esvaziado do critério do útil, que em Spinoza é o critério de determinação do “bom” e do “mau”. Serão, diferentemente disso, direitos que brotam dos encontros que o homem trava com outros homens com os quais possui algo em comum, em quem identifica uma utilidade de comunidade, mas que não serão necessariamente *identitários*, pois “nossa potência de agir (...) pode ser determinada e, conseqüentemente, *estimulada ou refreada* pela potência de outra coisa singular *que tem algo em comum conosco*, e não pela potência de uma coisa cuja natureza é *inteiramente diferente* da nossa”.<sup>864</sup> E não serão direitos necessariamente identitários pois, seguindo o raciocínio de Spinoza, as coisas exteriores ou serão de tal modo diferentes a ponto de serem neutras ou indiferentes para nós (não são “boas” ou “más” para nós), ou elas terão alguma coisa em comum conosco, e por isso contribuirão à nossa potência de agir (serão “boas” para nós) *ou* lhe farão obstáculo (serão “más” para nós). Esse repertório é exaustivo e a partir dele podemos compreender, dentre outras, que as coisas que *tem algo em comum conosco* (o gênero, por exemplo) não serão *necessariamente* boas para nós,<sup>865</sup> ou seja, não concordarão *necessariamente* com a nossa natureza.<sup>866 - 867</sup>

<sup>864</sup> Demonstração da Proposição 29 da EIV. A Proposição diz o seguinte: “uma coisa singular qualquer, cuja natureza é *inteiramente diferente da nossa*, não pode estimular nem refrear a nossa potência de agir e, absolutamente, nenhuma coisa pode ser, para nós, boa ou má, a não ser que tenha algo em comum conosco”.

<sup>865</sup> MACHEREY, Pierre. Introductions à l’Étique de Spinoza. La Quatrième Partie. La Condition Humaine. Paris: PUF, 2012, pp. 168-169.

<sup>866</sup> “À medida que uma coisa *concorda* com a nossa natureza, ela é necessariamente boa” (EIV, P. 31). “... quanto mais uma coisa *concorda* com a nossa natureza, tanto mais *útil ou melhor* é para nós” (EIV, P. 31, Corolário). Como se vê, concordar é muito mais do que “ter algo em comum” e é necessariamente bom. Nas proposições 35, 36 e 37 da EIV, Spinoza cuidará especificamente da

Parece-nos haver alguns campos privilegiados para pensar os direitos humanos enquanto noções comuns. Sem qualquer pretensão dogmática de esgotar as hipóteses e adotando por critério a ideia de que dentre as noções comuns a menos gerais (aquelas que resultam de encontros *específicos* do corpo com outros corpos) são as mais úteis, podemos aludir a direitos humanos que põem em relevo a expressividade e a constitutividade das relações (“normas de composição”), aumentam a potência de agir do homem e contribuem à sua saída do estado de passividade (“regras de efetuação de poderes”), tais como: o direito “liberal”, ou de “primeira geração”,<sup>868</sup> à liberdade de opinião e expressão, uma “liberdade de relação” por excelência;<sup>869</sup> os direitos de reunião e de dissenso, que constituem e reforçam os vínculos dos sujeitos políticos; o direito à educação; o direito à cultura;<sup>870</sup> o direito de desenvolver formas de economia plural (comunais, cooperativas e populares) num modelo de inclusão e articulação de todos os

---

concordância nas relações inter-humanas, ou seja, em que medida os homens são úteis e bons uns aos outros.

<sup>867</sup> Os problemas persistem no âmbito do “multiculturalismo”, que, em grandes linhas, baseia-se na ideia de que os conteúdos universais dos direitos humanos não vão encontrar respostas unívocas quando confrontados com as realidades culturais - o que Spinoza não nega (“o costume e a religião não são os mesmos para todos” - EIII, Definições dos Afetos, 27) -, mas que, contudo, encontra-se ainda no registro do universal (ao *mesmo* problema universal as culturas propõem respostas diferentes). Mesmo a versão que rejeita o *embate* entre o universalismo dos direitos humanos e o relativismo cultural e adota uma concepção de *diálogo intercultural* que reconheça a *incompletude mútua das culturas* (Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos Humanos: O Desafio da Interculturalidade. Revista de Direitos Humanos da SEDH nº 2, junho de 2009, pp. 10-18) ainda se encontra no registro do universal e pressupõe a existência de consenso a respeito do *momento* e dos *temas* a serem discutidos, escolhas políticas que expressam o poder, maior ou menor, dos interlocutores. Enfim, em Spinoza, para além das noções comuns não há quadros gerais abstratos aos quais as culturas devam conferir respostas históricas, o que a antropologia contemporânea vem reconhecendo amplamente. Além disso, no multiculturalismo a diferença é concebida a partir do modelo cultural europeu e não enquanto *singularidade* (NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. Multidão. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 171), o que é um problema pois “as coisas que concordam apenas em negação, ou seja, naquilo que elas não têm, não concordam, realmente, em coisa alguma (EIV, P. 32, Demonstração).

<sup>868</sup> A concepção “geracional” dos direitos humanos, concebida, na década de setenta, pelo jurista Karel Vasak (direitos de primeira [os direitos civis ou liberais que se fundam na liberdade], segunda [os direitos sociais que se fundam na igualdade], terceira [direito ao meio ambiente equilibrado, vida saudável, progresso, paz etc, fundados no princípio da solidariedade] e de quarta [direitos tecnológicos, tais como o direito de informação e biodireito] gerações) é largamente difundida, embora inadequada porque traz consigo a ideia de uma grande narrativa de superação histórica de uma geração por outra.

<sup>869</sup> LEFORT, Claude. A Invenção Democrática: Os Limites do Totalitarismo, ob. cit., p. 48.

<sup>870</sup> Como concebido por Marilena Chauí em seu discurso de posse na Secretaria de Cultura de São Paulo, em 1989: direito de produzir cultura, seja pela apropriação dos meios culturais existentes, seja pela invenção de novos significados culturais; direito de participar das decisões quanto ao fazer cultural; direito de todos de usufruir os bens da cultura; direito à formação cultural e artística pública e gratuita; direito à experimentação e à invenção; direito a espaços para reflexão, debate e crítica; direito à informação sobre atividades culturais etc.

setores sociais, reconhecidos como economicamente ativos;<sup>871</sup> o direito ao trabalho e a uma remuneração justa; o direito ao pleno e democrático acesso à cidade e aos seus espaços públicos;<sup>872</sup> o direito à habitação e o direito de manter os vínculos comunitários e sociais, inclusive o direito a não ser arbitrariamente removido pelo Estado<sup>873</sup> etc.

Além desses, também o direito à paz como um verdadeiro pressuposto, tendo em vista que a guerra é a própria impossibilidade da formação de encontros ativos (os encontros, no caso, se dão com a morte). Mas, diferentemente de Kant, o estabelecimento da paz em Spinoza não deve se fiar nas virtudes morais dos governantes e sim nos arranjos institucionais, como veremos mais à frente. Uma paz que não se confunde com a simples “ausência de guerra”, que não elimina o direito de resistência e que se torna possível através de instituições prudentes, pela invenção de novas estratégias democráticas<sup>874</sup> e pelo abandono da concepção contrafactual de que os direitos humanos resultam de um reino universal de fins cimentado por conceitos abstratos de dignidade humana e de paz perpétua.

### 3.4

#### A Dimensão Política do Pensamento de Spinoza

Foi visto que para Spinoza é impossível que vivamos de maneira a que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós e que para o homem nada é mais útil que a união com outros homens com quem estabelece relações de conveniência, com vistas à própria conservação individual e à utilidade comum. Mesmo sendo um singular, a potência do homem se efetua em sua plenitude por intermédio dos bons encontros que trava com outros homens,

<sup>871</sup> Um bom exemplo pode ser encontrado na Constituição da Bolívia (Art. 306. I).

<sup>872</sup> “É preciso fundar uma cidade, ou várias cidades, de que todos os cidadãos (...) tenham o mesmo direito ao seu usufruto” (Tratado Político, Capítulo VI, § 9º).

<sup>873</sup> Por conta dos conflitos armados internos, iniciados na década de oitenta, a Colômbia é o país que apresenta o segundo maior número de “desplazamientos forzados”, mais de cinco milhões, perdendo apenas, atualmente, para a Síria (dados de 2014. Fonte: <http://www.internal-displacement.org/blog/2014>). Em 2004, a Corte Constitucional da Colômbia reconheceu a existência de um “estado de coisas inconstitucional” relativamente à situação dos “desplazados” e condenou o Estado colombiano a adotar medidas concretas com vistas à solução do problema, inclusive a superação da alegada insuficiência de recursos (Corte Constitucional da Colômbia, T-025. In: [www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-10.htm](http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-10.htm), acessado em 21/11/2014).

<sup>874</sup> “Uma greve biopolítica global de uma semana impediria qualquer guerra” (NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. *Multidão*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 435).

das noções comuns de conveniência que recolhe das afecções e dos afetos. Por isso, nada é mais vantajoso para os homens do que estarem em concordância em tudo, compondo uma só mente e um só corpo, sob o signo de um *afeto comum*.<sup>875</sup> Há, portanto, um desejo natural de sociabilidade, pois na solidão nenhum homem “tem força para se defender e obter as coisas necessárias à vida”<sup>876</sup> e somente através da cooperação social os homens conseguem com mais facilidade aquilo de que precisam e evitam os perigos que os ameaçam.<sup>877</sup> Inclusive as ameaças causadas pelos próprios homens, o que, sem prejuízo de um desejo natural de sociabilidade, afasta Spinoza de qualquer visão romântica de uma “natureza boa do homem”, o qual, quando tomado pela cólera, pela inveja ou por qualquer outro sentimento de ódio, pode ser o maior inimigo de seu semelhante.<sup>878</sup> Na verdade, considerando que os conceitos de bem e mal são “desidratados” por Spinoza, a indagação sobre a natureza boa ou má do homem é uma falsa questão, tratando-se, antes, de considerar a natureza afetiva dos seres humanos e a naturalidade de tal condição.

A identificação e a formação da semelhança decorrem da imaginação e da imitação dos afetos do semelhante<sup>879</sup> e a falta de “humanidade” é associada, por Spinoza, à ausência de solidariedade.<sup>880</sup> E mesmo os homens mais oprimidos e ignorantes são capazes de prestar ajuda mútua em situações de necessidade.<sup>881</sup> Já há na ética spinozana, assim, um princípio de cooperação política que decorre de um regime de socialização afetiva (e não racional, propriamente). Nessa perspectiva, Spinoza dirá que nos esforçaremos por fazer tudo aquilo que os

<sup>875</sup> Tratado Político, Capítulo VI, § 1º.

<sup>876</sup> Tratado Político, Capítulo VI, § 1º. Todos os homens temem a solidão (*idem*).

<sup>877</sup> EIV, P. 35, Escólio.

<sup>878</sup> Tratado Político, Capítulo II, § 14. Kant também não adere à ideia de uma natureza necessariamente boa do homem, preferindo, antes, uma posição intermediária que mais se assemelha à noção de *perfectibilidade* de Rousseau.

<sup>879</sup> “Simplesmente por imaginarmos que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que habitualmente afeta a mente de alegria ou de tristeza, ainda que aquilo pelo qual a coisa se assemelha ao objeto não seja a causa eficiente desses afetos, amaremos, ainda assim, aquela coisa ou a odiaremos” (EIII, P. 16); “Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante” (EIII, P. 27); “Se alguém foi afetado, de alegria ou de tristeza, por um outro, cujo grupo social ou nacional é diferente do seu, alegria ou tristeza que vem acompanhada, como causa, da ideia desse outro, associada à designação genérica desse grupo, ele não apenas amará ou odiará esse outro, mas também todos os que pertencem ao mesmo grupo” (EIII, P. 46).

<sup>880</sup> Aquele que “(...) não é levado nem pela razão, nem pela comiseração, a ajudar os outros” parece não ter semelhança com o homem (EIV, P. 50, Escólio). A comiseração é inútil ao homem que vive sob a condução da razão, é uma tristeza (EIV, Prop. 50). Não obstante, é, ainda assim, uma marca de humanidade.

<sup>881</sup> EIV, P. 70.

demais homens vêm como alegria e abominaremos aquilo que imaginamos que os homens também abominam.<sup>882</sup> Tem-se aqui uma verdadeira dimensão transindividual e mais um aspecto da imaginação (imaginação afetiva) enquanto primeiro gênero de conhecimento, uma face positiva que vai, ao final, constituir coletivamente a própria política.<sup>883</sup>

E nessa dimensão propriamente política, Spinoza indica que o fim da República não é transformar os homens em “bestas” ou “autômatos”, mas sim o de promover a *liberdade*.<sup>884</sup> O fim do Estado não é dominar e subjugar pelo medo nem tampouco submeter os indivíduos a um “direito alheio” e o melhor Estado é o que assegura a *concordia* entre os homens, marca de uma vida propriamente humana: “Quando dizemos que o melhor Estado é aquele em que os homens vivem na concordia, entendo que vivem uma vida humana, uma vida que não se define pela circulação do sangue e realização das outras funções comuns a todos os animais, mas principalmente pela Razão, a virtude da alma e a vida verdadeira”.<sup>885</sup>

Enfim, a humanidade do homem pressupõe uma vida em comum com vistas à sua segurança, isto é, “a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a *existir* e a *agir*”, ou seja, a liberdade.<sup>886</sup> Retoma-se aqui a ontologia do *conatus*, que é resistência e persistência no existir, inclusive face à dominação política. Além disso, há no indivíduo, ao lado do princípio de resistência (resistência a tudo o que pode suprimir a sua existência), um princípio de aliança “que também vale tanto perante outros indivíduos quanto na ligação e no comércio dos corpos que compõem um só e mesmo indivíduo a partir de sua multiplicidade mesma”.<sup>887</sup>

<sup>882</sup> EIII, P. 29.

<sup>883</sup> É a tese de Negri, a partir da exploração que Spinoza faz, nos seis primeiros capítulos do Tratado Teológico-Político, do nível de realidade constituído pela imaginação religiosa (profecias, lei divina, ritos, milagres etc): “A atividade imaginativa conquista um estatuto ontológico. Certamente não para confirmar a verdade da profecia, mas para consolidar a do mundo, e a positividade, a produtividade, a socialidade da ação humana” (NEGRI, Antonio. *A Anomalia Selvagem*, ob. cit., p. 143). Ao nível do conhecimento individual a imaginação produz resultados parciais e confusos, mas o que importa na dimensão política “(...) é essa sua tensão – coletiva – para além do existente, essa sua ontológica função constitutiva” (NEGRI, Antonio. *A Anomalia Selvagem*, ob. cit., p. 204).

<sup>884</sup> Capítulo XX do Tratado Teológico-Político.

<sup>885</sup> Tratado Político, Capítulo 5, §5º.

<sup>886</sup> Tratado Teológico-Político, Capítulo XX

<sup>887</sup> BOVE, Laurent. *Espinosa e a Psicologia Social*, ob. cit., p. 69.

Aliança que é também uma estratégia de resistência e que, por conta disso, dispensa a necessidade de uma norma abstrata de humanidade.

Gostaríamos de enfatizar, doravante, quatro aspectos do pensamento de Spinoza que nos permitirão construir novas perspectivas críticas aos direitos humanos: A sua antropologia política radicalmente realista; a relação inafastável entre direito-política-potência; a concepção da multidão como sujeito de direitos; e, finalmente, a importância dos arranjos institucionais numa democracia, o mais natural dos regimes.

### 3.4.1 Antropologia Política

São recorrentes entre os juristas as concepções de que a política deprecia o direito e de que o Poder Judiciário é o fiador de uma certa “pureza constitucional”. Nessa visão, a decisão judicial teria uma dimensão técnica de pura interpretação e de representação argumentativa, colocando-se num território no qual a política não ingressaria.<sup>888</sup> Os juízes, nessa linha, gozariam de uma maior estabilidade e “responsabilidade moral”, virtudes ausentes da esfera política. Ou seja, prevalece uma certa “ideologia da dominação jurídica”<sup>889</sup> em que os direitos humanos e seu conteúdo moral ocupam um lugar central.

Embora não seja possível reconstruir aqui todo o processo de produção e sedimentação de tais ideias, vimos que Kant representa, na modernidade, um dos principais patronos da supremacia da moral e do direito sobre a política, condição de seu projeto de paz perpétua. Para Kant, a política é sempre circunstancial e fundada em bases empíricas, diferentemente da moral *a priori* e atemporal

<sup>888</sup> Por exemplo, em entrevista publicada pelo Jornal Valor Econômico, edição de 23 de agosto de 2011, o Ministro aposentado Moreira Alves criticou a atual postura do Supremo Tribunal Federal brasileiro, uma postura, a seu ver, “mais política” e de um ativismo irreversível que estabelece novas relações com os demais Poderes, inclusive com o Congresso Nacional. Discutir as vantagens e as desvantagens do chamado “ativismo judicial” extrapolaria os limites deste trabalho, mas é fato incontestável que o tema, dentre outros aspectos, põe em evidência as estreitas relações entre direito e política, o que não é desprezível. Por um lado, se a judicialização da política pode esvaziar o conteúdo criativo da tensão política, por outro pode ser o resultado de uma estratégia que a própria tensão política indica como sendo a mais útil (por exemplo, as minorias parlamentares que reclamam perante a Corte Constitucional a suspensão da tramitação de projeto de lei atentatório às regras regimentais).

<sup>889</sup> Na feliz expressão de Antônio Carlos Alpino Bigonha e Luiz Moreira (Limites do Controle de Constitucionalidade. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011, pp. 1-8).

representada pelo imperativo categórico e seus correlatos (dignidade humana, imperativo categórico jurídico etc). Por isso mesmo, a moral representa a pureza e a política, a malícia. Nessa linha, o “moralista político” é aquele que despreza os preceitos teóricos da moral e que tem a conveniência como único guia. Já o “político moral”, diferentemente, ajusta as suas ações aos princípios morais, ou seja, busca a *estabilidade racional* que só a moral pode conferir à política. Além disso, se o homem não é necessariamente mau por natureza, os Estados o são de um modo “patente e incontestável”.<sup>890</sup>

Em Spinoza tais premissas são profundamente revisitadas.

Inicialmente, nosso autor critica os filósofos que concebem os afetos como vícios e como erros, ou seja, como algo que se deve ridicularizar, deplorar, reprovar ou mesmo detestar. Ao agirem dessa forma, julgam-se sábios e louvam uma natureza humana que em parte alguma existe, em detrimento de uma natureza real, que é a da naturalidade dos afetos humanos, tal como Spinoza demonstra na parte III da *Ética*. Os filósofos concebem os homens não como são de fato, mas como gostariam que fossem e por isso produzem uma sátira e não uma ética. Por isso também são incapazes de pôr em prática seus preceitos, pois tomam a política como *utopia* e como uma quimera.<sup>891</sup> De forma semelhante, os teólogos julgam que o soberano deve conduzir os negócios públicos de acordo com as regras morais que o particular deve observar, ou seja, de acordo com a moral comum, e nisso agem de forma oposta aos políticos, os quais, instruídos pela *experiência*, sabem que sempre haverá vícios enquanto houver homens.<sup>892</sup> Em razão disso, estes últimos tratam da política com mais êxito do que os filósofos (e também do que os teólogos), pois tomam “a experiência por mestra”.<sup>893</sup>

De tais premissas, fundadas numa imanência radical, Spinoza extrairá uma consequência fundamental a respeito do bom funcionamento da política e do Estado: Em vez das virtudes privadas de alguns homens públicos deve-se cultivar um arranjo institucional em que “os que administram o Estado, quer sejam guiados pela razão ou movidos pela paixão, *não possam* ser levados a agir de

<sup>890</sup> A Paz Perpétua, ob. cit., p. 170.

<sup>891</sup> Tratado Político, Capítulo I, § 1º.

<sup>892</sup> Tratado Político, Capítulo I, § 2º.

<sup>893</sup> *Idem*.

forma desleal ou contrária ao interesse geral”.<sup>894</sup> De fato, um estado cuja salvação dependa da lealdade de alguns não terá qualquer estabilidade,<sup>895</sup> dado que os homens têm o ânimo flutuante. A rigor, e aqui o realismo é de certo modo chocante, “pouco importa à segurança do Estado que motivo interior têm os homens para bem administrar os negócios, se de fato os administrarem bem”, isto é, se garantirem a segurança e a liberdade.<sup>896</sup> A bem de ver, Spinoza não rejeita de modo categórico as possíveis virtudes do governante – na história da humanidade muitos foram os homens de virtude –, mas sim o propósito de nelas fundar a estabilidade do corpo político. Retomaremos mais à frente a importância das instituições nessa nova forma de pensar a política. Contudo, já é possível desde logo perceber que Spinoza, no Século XVII, antecipa o que hoje alguns textos constitucionais consagram como fundamental numa boa república, ou seja, a eficiência e a impessoalidade dos atos administrativos.<sup>897</sup>

Sendo o campo político habitado por homens afetivos e desejantes, não há espaço possível para a domesticação da arena política através de mecanismos de racionalização dos discursos (Habermas), pois um afeto só pode ser “domado” por um afeto mais forte.<sup>898</sup> Além disso, considerar as paixões e os afetos humanos como elementos naturais é conceber uma política dos interesses (*inter alia*) e negar a possibilidade de um esvaziamento espaço-temporal do contrato social, mesmo em suas versões mais contemporâneas de um “véu de ignorância” em que os interesses são deixados de fora do pacto (Rawls). Diferentemente, Spinoza considerará que:

“... os homens são mais conduzidos pelo desejo cego que pela Razão, e, por conseguinte, a capacidade natural dos homens, isto é, o seu direito natural, deve ser definido não pela Razão mas por toda a vontade que os determina a agir e através da qual se esforçam por se conservar. Confesso, na verdade, que estes desejos que não têm a sua origem na Razão não são tanto ações como paixões humanas. Mas, como se trata aqui do poder universal da Natureza, que é a

<sup>894</sup> Tratado Político, Capítulo I, § 6°.

<sup>895</sup> *Idem*.

<sup>896</sup> “... a liberdade da alma, quer dizer, a coragem, é virtude privada; a virtude necessária ao Estado é a segurança” (Tratado Político, Capítulo I, § 6°). Segurança no sentido de garantia da liberdade (Tratado Teológico-Político, Capítulo XX).

<sup>897</sup> Como se vê, por exemplo, na Constituição brasileira (art. 37).

<sup>898</sup> “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto” (EIV, P. 14); “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (EIV, P. 7).

mesma coisa que o direito natural, não podemos reconhecer neste momento nenhuma diferença entre os desejos que a Razão engendra em nós e os que têm outra origem: uns e outros, efetivamente, são efeitos da natureza e manifestam a força natural pela qual o homem se esforça por perseverar no seu ser”.<sup>899</sup>

Não se cuida, certamente, de abdicar da possibilidade de uma racionalidade política, que se dá através de instituições prudentes e das virtudes das práticas coletivas, como veremos mais à frente, mas sim de reconhecer a dimensão eminentemente afetiva e passional da política, o que, se por um lado é causa de sedições e de instabilidades, por outro induz a *necessidade* de criação do estado civil e constitui a potência dinâmica dos contrapoderes (sobretudo da multidão).

Enfim, abre-se com Spinoza um novo campo de investigação a respeito da política,<sup>900</sup> não mais atrelado à moral, mas sim à prática. Um campo que considera os afetos (amor, ódio, cólera, inveja, soberba, piedade etc) como propriedades da natureza humana, “maneiras de ser que lhe pertencem como o calor, o frio, a tempestade, a trovoada e todos os meteoros pertencentes à natureza atmosférica” e cujas causas podem ser conhecidas da mesma forma que os fenômenos naturais.<sup>901</sup> Novamente aqui a ontologia e a ética spinozanas mostram-se presentes através da concepção de causalidade imanente do homem (“é impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que não siga a ordem comum desta”), de sua teoria do conhecimento (“conhecer é conhecer as causas”) e da teoria da igualdade entre mente e corpo (a moral deixa de ser, via consciência, a dominadora das paixões).

### 3.4.2

#### ***Jus sive Potentia***

Nesse novo marco, pensar a dimensão política é, forçosamente, pensar também o direito, pois não há distinção efetiva entre direito e política, nem

<sup>899</sup> Tratado Político, Capítulo II, § 5º.

<sup>900</sup> A rigor, a mesma concepção realista da política já se encontra em Maquiavel, que Spinoza citará expressamente no Tratado Político. Sobre as relações entre Maquiavel e Spinoza, consulte-se LUCCHESI, Filippo del. Tumultes et Indignation. Conflit, Droit et Multitude chez Machiavel et Spinoza. Traduction de Pierre Pasquini. Paris: Éditions Amsterdam, 2010.

<sup>901</sup> Tratado Político, Capítulo I, § 4º.

tampouco, por isso mesmo, qualquer hierarquia entre direito, moral e política. Como dirá Spinoza, a lei depende ou da necessidade natural ou da decisão do homem. Mas, a rigor, a palavra “lei” se aplica às coisas naturais apenas em sentido metafórico, pois a lei que depende de uma necessidade natural é aquela que deriva *necessariamente* da natureza. Já o direito resulta de uma *decisão* que os homens tomam para tornar a vida mais segura e mais cômoda<sup>902</sup>. Assim, só há “lei” e “direito”, propriamente, na política. A consideração do direito enquanto potência (*jus sive potentia*) é a chave de compreensão da indistinção entre direito e política, mas antes é necessário verificar a posição que Spinoza ocupa na tradição do direito natural, dado o vocabulário utilizado no Tratado Teológico-Político (1670) e no Tratado Político (1675). É possível desde logo adiantar que a concepção spinozista de direito natural é inovadora, como veremos na sequência. Mas, de todo modo, há algumas aproximações interessantes entre seu conceito de direito natural e o conceito aristotélico. Da mesma forma, Spinoza estabelece um diálogo bastante próximo com Hobbes, que pode ser tido como o inaugurador da concepção moderna do direito natural.

Relativamente a Aristóteles, Spinoza recolherá a noção de que o homem só pode ser regido pela sociedade política, pois é um animal social e político. Tal concepção apresenta-se através das ideias de mútua cooperação ou concórdia e de um “direito comum”, como se vê no Capítulo II, §15, do Tratado Político:

“... sem mútua cooperação os homens nunca poderão viver bem e cultivar a sua alma. Chegamos, portanto, a esta conclusão: que o direito natural, no que respeita propriamente ao gênero humano, dificilmente se pode conceber, a não ser quando os homens têm direitos comuns (...). E se os escolásticos, pela razão de os homens em estado natural não poderem ser senhores de si mesmos, quiserem chamar o homem um animal sociável, nada tenho a objetar-lhes”.

A referência ao homem como “animal social”, concepção aristotélica que a escolástica retomará,<sup>903</sup> aparece também na quarta parte da Ética, onde Spinoza defende que da sociedade comum dos homens advém muito mais vantagens do

<sup>902</sup> Tratado Teológico-Político, Capítulo IV.

<sup>903</sup> A definição do homem como animal social ou político foi largamente adotada por São Tomás de Aquino, e por isso Spinoza se refere à escolástica. Mas, de qualquer modo, tal definição é essencialmente aristotélica, o que permite a construção de uma ponte entre Spinoza e Aristóteles, mesmo que através de Aquino. A esse propósito, consulte-se MANZINI, FRÉDÉRIC. Spinoza: une lecture d’Aristote. Paris: PUF, 2009, pp. 30-31.

que desvantagens.<sup>904</sup> Ou seja, da mesma forma que se vê em Aristóteles, Spinoza conceberá o direito natural como uma parte do direito político. Cuida-se, então, de uma ética construída na vida coletiva e para a melhor organização do Estado, não propriamente para a realização da felicidade individual. As leis, segundo Aristóteles, buscam “a vantagem comum, seja a de todos, seja a dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo semelhante, de tal modo que, em certo sentido, chamamos justos os atos que tendem a produzir e a preservar a felicidade e os elementos que a compõem para a sociedade política”.<sup>905</sup> Não se trata, portanto, de um conceito de justiça incondicional ou moral, mas sim de uma justiça política.<sup>906</sup> Em sentido semelhante, Spinoza afirma que:

“a justiça e a injustiça não se podem conceber senão num Estado, tal como o pecado e a obediência (no seu sentido estrito). Nada há, efetivamente, na Natureza que se possa dizer pertencer de direito a um e não a outro, mas tudo é de todos, isto é, cada um tem direito na medida em que possui poder. Num Estado, pelo contrário, em que a lei comum decide o que a cada um pertence, é chamado justo o que tem uma vontade constante de atribuir a cada um o que é seu, e, pelo contrário, injusto o que se esforça por tornar seu o que pertence a outros”.<sup>907</sup>

Assim, a justiça, por sua implicação política, se exercita (e tem como referência) na vida em sociedade (para os gregos, a vida na pólis) e nessa mesma linha dirá Spinoza que:

“... cada cidadão depende não de si mesmo, mas da cidade, às injunções da qual é obrigado a obedecer, e que ninguém tem o direito de decidir o que é justo, ou o que é injusto, o que é moral ou imoral, mas, pelo contrário, visto que o corpo do Estado deve ser conduzido de certo modo por um um pensamento único e

<sup>904</sup> EIV, P. 35, Escólio.

<sup>905</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002, pp. 104-105. A rigor, como apontado por Strauss, Aristóteles não nega que o direito natural possa existir fora da cidade ou anteriormente a ela. Afirma apenas que a forma mais desenvolvida do direito natural é a que ocorre entre concidadãos, ou seja, que só entre concidadãos o direito natural e a justiça adquirem maior densidade e desenvolvimento pleno (STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 136).

<sup>906</sup> *Ética a Nicômaco*, ob. cit., p. 116. Além da justiça política há também o que Aristóteles chamará de “justiça doméstica”, relativa às relações familiares.

<sup>907</sup> *Tratado Político*, Capítulo II, § 23. A justiça como sendo o “dar a cada um o que é seu” é uma antiga definição grega, que o jurista romano Ulpiano (150-223) posteriormente retomaria e condensaria na célebre fórmula “*Juris Praecepta Sunt haec: Honeste Vivere, Alterum Non Laedere, Suum Cuique Tribuere*” (“Tais são os preceitos do direito: Viver honestamente, não ofender ninguém, dar a cada um o que lhe pertence”).

que, conseqüentemente, a vontade da cidade deve ser tida como a vontade de todos, é o que a cidade decreta ser justo e bom o que cada um deve aceitar como tal. Portanto, mesmo se o súdito julga iníquos os decretos da cidade, é contudo obrigado a submeter-se-lhes”.<sup>908</sup>

Embora não se possa estabelecer uma relação textual e direta, parece-nos também próxima do aristotelismo a dimensão relacional e dinâmica do direito natural, dinamismo que aparecerá em Aristóteles através da negação da perenidade do direito natural, que não é uma substância mas sim uma *relação*, não é a fonte do direito mas sim a sua matéria-prima.<sup>909</sup> De fato, Aristóteles não deduz o seu direito natural de uma idéia de “natureza do homem” ou de uma racionalidade suprassensível. Diversamente, o Liceu por ele fundado estudara uma centena de “constituições”, não só a de Atenas, e seu objetivo era compreender as formas “naturais” a cada cidade, através da diversidade das opiniões e dos exemplos.<sup>910</sup> Assim, quando se refere ao direito natural Aristóteles não tem em mente proposições gerais, mas sim decisões concretas e particulares.<sup>911</sup> Em Spinoza, tal dinamismo aparecerá na fundação radicalmente imanente de seu direito natural enquanto potência, isto é, na refutação de qualquer transcendência ou de um “dever-ser”.

Como já adiantamos, há também um diálogo permanente entre Spinoza e Hobbes, inclusive algumas aproximações notáveis.<sup>912</sup>

Hobbes nasceu em Westport, Inglaterra, em 1588, vindo a publicar a sua obra-prima, o “Leviatã”, em 1651. Sua filosofia política tem como pano de fundo as intensas e desagregadoras guerras religiosas que devastavam a Europa do século XVII – aqui a primeira aproximação com Spinoza - e é inspirada pela busca de parâmetros de racionalidade ao exercício do poder político. Partindo da premissa de que o estado de natureza no qual estavam imersos os homens de seu tempo era a única forma capaz de explicar a situação caótica vivida à época (uma “guerra de todos contra todos”), Hobbes sustenta que somente a construção de um pacto “de cada homem com todos os homens” seria capaz de pôr fim a tal

<sup>908</sup> Tratado Político, Capítulo III, § 5º.

<sup>909</sup> VILLEY, Michel. Filosofia do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 359-361.

<sup>910</sup> VILLEY, Michel. Filosofia do Direito, ob. cit., pp. 361-362.

<sup>911</sup> STRAUSS, Leo. Direito Natural e História, ob. cit., p. 137.

<sup>912</sup> Sobre as semelhanças e diferenças entre Hobbes e Spinoza, consulte-se, amplamente, CHAUI, Marilena. Política em Espinosa, ob. cit., pp. 289 e ss.

estado, devendo reconhecer-se “(...) cada um como autor de todos os atos que aquele que os representa praticar ou vier a realizar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns”.<sup>913</sup> Não há no *Leviatã*, diferentemente da concepção aristotélica, qualquer pressuposto de que o homem é por natureza um animal político ou social. Ao contrário, para Hobbes o homem é naturalmente um animal apolítico e associal e o problema fundamental então é o da autopreservação e o do medo da morte, a mais poderosa das paixões e inspiradora do desejo natural de preservação. Como esclarecido por Strauss, na concepção hobbeseana a paixão (e não a razão) é, para a maioria dos homens, o elemento mais poderoso, do que decorre a ineficácia da lei natural se os seus princípios estiverem em choque com a paixão.<sup>914</sup> Por isso a lei natural tem de ser deduzida da mais poderosa de todas as paixões (o medo da morte, sobretudo da morte violenta).<sup>915</sup> Como já vimos, Spinoza, de forma semelhante, reconhecerá que os homens agem impelidos, na maior parte do tempo, não pela razão mas sim pelas paixões, muito embora o medo da morte não seja o motor de sua filosofia política, mas sim o medo da *solidão*. E, da mesma forma que Hobbes, Spinoza considera que as paixões são dignas de conhecimento e não de escárnio. Trata-se, em ambos, de compreender as paixões em favor de uma racionalidade pública.

A afirmação da existência de um “estado de natureza” anterior à sociedade civil é essencial à nova concepção política nascida com Hobbes, que toma a expressão da teologia mas a emprega de um modo original para sustentar que o tipo certo de governo humano, e não mais a graça divina, é o meio de remediar as deficiências e os inconvenientes do estado de natureza.<sup>916</sup> Há aqui mais uma aproximação com Spinoza, que também criticará, sobretudo no *Tratado Teológico-Político*, os males da associação entre política e religião.

Hobbes também inova ao sustentar que neste estado de natureza há apenas direitos, e não deveres da sociedade que se imponham ao indivíduo, como na tradição:

<sup>913</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de Alex Marins, São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 130.

<sup>914</sup> STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*, ob. cit., p.156.

<sup>915</sup> “A razão é impotente contra a paixão, mas pode tornar-se onipotente se cooperar com a paixão mais poderosa ou se se colocar ao serviço dessa paixão” (STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*, ob. cit., p.173).

<sup>916</sup> STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*, ob. cit., p. 159.

“... o estado dos homens sem a sociedade civil (ao qual podemos corretamente chamar de Estado de Natureza), nada mais é que uma guerra de todos contra todos, e nesta guerra, todos os homens tem direitos iguais sobre todas as coisas; e em sequência, que todos os homens assim que entendem esta condição odiosa (até porque a natureza os compele a isto) desejam livrar-se desta miséria. Mas isto não pode ser feito a menos que, através de um pacto, abdicuem do direito pelo qual todos são possuidores de todas as coisas”.<sup>917</sup>

De modo bastante semelhante, Spinoza considera que “nada há, efetivamente, na Natureza que se possa dizer pertencer de direito a um e não a outro, mas tudo é de todos”<sup>918</sup> e também concorda com a ideia de que no estado de natureza há apenas direitos, e não deveres.<sup>919</sup>

Toda a argumentação de Hobbes ruma à construção dos fundamentos teóricos do Estado moderno, o “Leviatã” ou o “homem artificial”, fruto maior, no campo político, da racionalização então perseguida.<sup>920</sup> Por intermédio do Estado resguarda-se o direito incondicional de autopreservação e legitima-se o exercício da força, transferida voluntariamente pelos indivíduos ao senhor soberano, que os protege não só das adversidades externas como também de seus próprios ímpetos destruidores, internamente nutridos. Instituem-se, portanto, *a forma contratual* e a *soberania* como doutrina jurídica, sendo a justiça o hábito de cumprimento dos contratos, fundamentados no contrato de sujeição ao soberano (contrato social), que é o contrato-matriz que possibilita todos os outros contratos firmados em sociedade.<sup>921</sup> O raciocínio da legitimidade da representação política exercida pelo soberano a partir das vontades individuais é levado a extremos por Hobbes, que

<sup>917</sup> HOBBS, Thomas. Do Cidadão. Tradução de Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 15.

<sup>918</sup> Tratado Político, Capítulo II, § 23.

<sup>919</sup> “(...) no estado natural, não há nada que seja bom ou mau pelo consenso de todos, pois quem se encontra no estado natural preocupa-se apenas com o que lhe é de utilidade, considerada segundo a sua própria inclinação. (...) Não se pode, por isso, no estado natural, conceber-se o pecado, mas pode-se, certamente, concebê-lo no estado civil (...) no estado natural, não há nada que se faça que se possa chamar de justo ou injusto” (EIV, P. 37, Escólio 2).

<sup>920</sup> Os homens, a fim de obterem a paz e a própria conservação, “criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas leis civis, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam uma das pontas à boca daquele homem ou assembléia a quem confiaram o poder soberano e a outra ponta a seus próprios ouvidos” (HOBBS, Thomas. Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil, ob. cit., p. 159).

<sup>921</sup> STRAUSS, Leo. Direito Natural e História, ob. cit., pp. 162-163.

chega a sustentar a irresponsabilidade de seus atos.<sup>922</sup> A rigor, a comunicação de poder ao soberano é produto de um pacto e por isso o poder de seu detentor não representará uma real limitação da liberdade do indivíduo.<sup>923</sup> Assim, *potentia* e *potestas* são duas faces da mesma moeda e o Estado é concebido enquanto força humana superior (poder físico) e suprema autoridade humana (poder legal).<sup>924</sup>

Em breve, a filosofia política hobbeseana e sua concepção de Estado decorrem de uma lógica humanamente construída, cuidando-se de um projeto de racionalidade universal previamente concertado. E por ser universal, valem mais os arranjos institucionais que as virtudes do soberano,<sup>925</sup> ideia que também estará presente em Spinoza, que, contudo, nada concede ao universalismo abstrato. Na proposta de vida hobbeseana tem-se uma prévia agenda de segurança e paz duradouras, garantias que defluem de uma substancial alienação, embora consentida, das liberdades individuais em favor do ente público.<sup>926</sup>

Já adiantamos algumas semelhanças, de um lado, entre Spinoza e Aristóteles e, de outro, entre Spinoza e Hobbes. Por que, então, seria inovadora a perspectiva de Spinoza a respeito do direito natural? Sem prejuízo de outros aspectos relevantes, gostaríamos de enfatizar três deles, intimamente interligados,

<sup>922</sup> “(...) posto que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, deduz-se que nada feito por este pode ser considerado injúria para com qualquer de seus súditos” (HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, ob. cit., p. 135).

<sup>923</sup> Cf. a segunda parte de *O Leviatã*, especialmente o tópico a respeito da “Liberdade dos súditos”. Mas mesmo Hobbes admitirá algumas limitações ao poder do soberano: “Caso o soberano ordenar a alguém, portanto - mesmo que justamente condenado - que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer. Caso alguém for interrogado pelo soberano ou por sua autoridade, portanto, relativamente a um crime que cometeu, não é obrigado - a não ser que receba garantia de perdão - a confessá-lo, porque ninguém (...) pode ser obrigado por um pacto a recusar-se a si próprio” (HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, ob. cit., p. 163).

<sup>924</sup> STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*, ob. cit., pp. 167-168.

<sup>925</sup> “(...) do ponto de vista da lei natural pública, o que é necessário para instaurar a ordem social justa não é tanto a formação do carácter, mas a concepção de boas instituições (...); o problema político fundamental é um simples problema de ‘boa organização do Estado, de que o homem é realmente capaz’” (STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*, ob. cit., p. 167). Ou, como dirá o próprio Hobbes, “entre as enfermidades de um Estado, portanto, incluirei em primeiro lugar aquelas que têm origem numa instituição imperfeita. Assemelham-se às doenças de um corpo natural que provêm de uma procriação defeituosa” (*Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, Capítulo XXIX, ob. cit., p. 235).

<sup>926</sup> Mas é digno de registro que muito embora toda a teoria de Hobbes tenha como ponto de partida o indivíduo, o homem particular, a sua conclusão, ao final, é no sentido de que a vida boa “(...) não é a de um indivíduo, é a do homem estreitamente dependente do Estado” (DUMOND, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 100).

a saber, a ideia de *conservação do direito natural* no estado civil, o afastamento da necessidade de um *pacto* de criação do estado civil e os liames entre *potentia* e *potestas*.

### *A conservação do direito natural no estado civil*

Para Spinoza, a sobrevivência no estado de natureza mostra-se penosa tendo em vista que em tal estado cada um é senhor de si próprio e porque “(...) individualmente, o esforço de auto defesa se torna ineficaz sempre que o direito natural humano for determinado pelo poder de cada um”. O direito natural, enquanto o próprio poder da Natureza, é delimitado, em extensão, pela capacidade de cada indivíduo (“tanto direito quanto poder”)<sup>927</sup> e por sua compleição.<sup>928</sup> Mas os homens, na maior parte do tempo, são conduzidos pelo desejo cego e não pela razão<sup>929</sup> e por isso o direito natural será em realidade “(...) inexistente, ou pelo menos só terá uma existência puramente teórica, porquanto não há nenhum meio seguro de o conservar”.<sup>930</sup> Dada a precariedade do estado de natureza, Spinoza então dirá que o direito natural dificilmente se pode conceber a não ser quando os homens têm *direitos comuns*.<sup>931</sup>

O raciocínio é aparentemente simples e leva em consideração que duas pessoas terão mais poder se concordarem entre si e unirem suas forças e que “quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em

<sup>927</sup> Tratado Político, Capítulo II, § 4 °. “O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência” (Tratado Teológico-Político, Capítulo XVI).

<sup>928</sup> Tratado Político, Capítulo II, § 9 °.

<sup>929</sup> Tratado Político, Capítulo II, § 5 °. “Concluimos, portanto, que não está no poder de cada homem usar sempre da Razão e manter-se no cume da liberdade humana. (...) o direito e a regra de natureza sob os quais nascem todos os homens e os quais vivem a maior parte do tempo, nada impedem senão o que ninguém tem o desejo ou o poder de fazer: não são contrários nem às lutas, nem aos ódios, nem à cólera, nem ao dolo, nem absolutamente a nada que a vontade aconselha. Nada há de surpreendente nisto, pois a Natureza de modo algum está submetida às leis da Razão humana que tendem unicamente à verdadeira utilidade e à conservação dos homens” (Tratado Político, Capítulo II, § 8°). “Tudo aquilo que um indivíduo, considerado como submetido unicamente ao império da natureza, julga que lhe é útil, seja em função da reta razão ou da violência de suas paixões, está no pleno direito natural de o cobiçar ...” (Tratado Teológico-Político, Capítulo XVI).

<sup>930</sup> Tratado Político, Capítulo II, § 15.

<sup>931</sup> *Idem*.

comum, mais direito terão eles todos”.<sup>932</sup> O estado civil é então uma necessidade e, ao mesmo tempo, um resultado da prudência e da razão coletivas e por isso as leis do Estado melhor ordenado são aquelas estabelecidas conforme a razão.<sup>933</sup> Como diz Spinoza de modo esclarecedor, “o estado civil é instituído naturalmente para pôr fim a um temor comum e afastar as misérias extensivas a toda a comunidade, e por conseguinte visa, como finalidade, ao que todo homem que vive sob a conduta da Razão se esforçaria, em vão (...), por atingir”.<sup>934</sup> Institui-se desse modo uma horizontalidade afetiva que se por um lado não elimina de todo a busca pela satisfação do interesse próprio, por outro institui entre os homens os mesmos temores e as mesmas regras de vida.<sup>935</sup> Trata-se, no estado civil, mais de esperança do que de medo,<sup>936</sup> mais de afetos de alegria oriundos da cooperação, a formarem um tipo de “amor de comunidade”,<sup>937</sup> do que das paixões tristes da solidão do estado natural. Assim, embora sem ruptura, algo muda na “passagem”<sup>938</sup> do estado de natureza ao estado civil, e a mudança consiste

<sup>932</sup> Tratado Político, Capítulo II, §13.

<sup>933</sup> “(...) a razão ensina a praticar a moralidade, a viver na tranquilidade e na paz interior, o que só é possível com a existência de um poder público ...” (Tratado Político, Capítulo II, § 21); a cidade fundada *na* e dirigida *pela* razão é mais poderosa e dependente de si mesma (Tratado Político, Capítulo III, § 7<sup>o</sup>). A rigor, “em momento algum Espinosa afirma que a política é instituída *pela* razão – o que tornaria a servidão inexplicável. (...) Nem por isso, entretanto, afirma que a política é instituída *contra* a razão – o que a tornaria inútil e mesmo perigosa para todos e particularmente para os homens racionais. O que os problemas assinalados indicam, e a abertura do Político afirma, é que não se trata de encontrar a gênese da política na razão e sim no *conatus-cupiditas*, seja ele racional ou passional. Portanto, partir da condição natural dos homens significa começar pela experiência e que compreendê-la racionalmente é a tarefa do discurso político” (CHAUI, Marilena. Política em Espinosa, ob. cit., pp. 160-161).

<sup>934</sup> Tratado Político, Capítulo III, § 6<sup>o</sup>.

<sup>935</sup> “O homem, com efeito, quer no estado natural quer no estado civil, age segundo as leis de sua natureza e procura satisfazer os seus interesses, pois em cada um destes dois estados é a esperança ou o temor que o leva a fazer isto ou aquilo, e a principal diferença entre os dois estados é que, no estado civil, todos têm os mesmos temores e a regra de vida é comum, o que não suprime, necessariamente, a faculdade de julgar, própria de cada um” (Tratado Político, Capítulo III, § 3<sup>o</sup>).

<sup>936</sup> “(...) quando os homens agem apenas por medo, fazem o que menos gostariam de fazer e não se importam com a utilidade nem com a necessidade do que fazem, procurando unicamente não pôr a cabeça em risco ... (...) as leis, qualquer que seja o regime, terão de ser definidas de forma que os homens se sintam constrangidos, não tanto pelo medo como pela esperança de algum bem que desejem acima de tudo. Só assim é que cada um cumprirá de boa vontade a sua obrigação” (Tratado Teológico-Político, Capítulo V).

<sup>937</sup> GUIMARAENS. Francisco. Direito, Ética e Política em Spinoza. Uma Cartografia da Imanência, ob. cit., pp. 135-136. Spinoza se refere a um “afeto comum” como o motor do acordo entre os homens e que os faz se conduzirem como se fossem “uma só mente” (Tratado Político, Capítulo VI, § 1<sup>o</sup>).

<sup>938</sup> O termo “passagem”, como bem apontado por Francisco de Guimaraens, não é de todo adequado por fazer supor que o ser humano em algum momento tenha vivido em um estado de total solidão, sem qualquer regra de convivência ou poder instituído, o que a experiência demonstra ser irreal dado que sempre houve sociedades (GUIMARAENS. Francisco. Direito, Ética e Política em Spinoza. Uma Cartografia da Imanência, ob. cit., p.127). Além disso, dizemos

justamente na segurança e na liberdade que o estado civil proporciona, ou seja, uma dimensão afetiva mais forte e poderosa<sup>939</sup> do que a dimensão afetiva do estado de natureza.

Corolário de uma concepção política de justiça, há em Spinoza uma socialidade natural no homem, algo que o impulsiona à constituição da sociedade.<sup>940</sup> O Estado, nessa linha, é uma determinação natural e não uma artificialidade ou uma ficção, é uma “segunda natureza”.<sup>941</sup> Pelo medo que os homens têm da solidão e porque na solidão são mais fracos que na comunhão, “(...) daí resulta que os homens têm, do estado civil, *um desejo natural* e que não pode dar-se que tal estado seja nunca inteiramente dissolvido”.<sup>942</sup> Ressurge aqui o problema da distinção entre natureza e cultura, que, como já referido, é relativizado por Spinoza, do que decorre, na dimensão política, o esvaziamento de significado do próprio conceito de “sociedade civil”. Cabe aqui um parêntese: Tal conceito, como se sabe, é contemporaneamente utilizado num sentido bastante diverso do conceito dos antigos, para quem a idéia de sociedade civil confundia-se com a própria noção de Estado (sociedade política), e é com Hobbes que se adota a dicotomia entre estado de natureza e estado civil. Atualmente, o conceito de sociedade civil compreende uma esfera de relações (entre indivíduos, entre grupos, entre classes sociais) que se desenvolvem à margem das relações de poder que caracterizam as instituições estatais, ou seja, um terreno de conflitos que o Estado tem a seu cargo resolver através da *mediação* ou da *supressão*.<sup>943</sup> A partir de uma distinção de matriz weberiana, a sociedade civil seria então o campo do “poder de fato” e o Estado o espaço das relações do “poder legítimo”<sup>944</sup> e estaria inserida na “esfera pública”, e não na esfera estatal, que é a que assegura proteção oficial através de sanções legais. Em suma, ao lado das esferas do “mercado” e da

---

nós, se o direito natural não deixa de existir no estado civil, não há uma “passagem” no sentido de um “deixar algo para trás”.

<sup>939</sup> Um afeto só pode ser refreado ou anulado por um outro afeto contrário e mais forte (EIV, P. 7).

<sup>940</sup> Haveria também aqui, segundo Manzini, uma aproximação entre Aristóteles e Spinoza, que admite o caráter natural do fato social e que a cidade se constrói a partir da natureza ela mesma, e não em oposição a ela. A mesma ideia de um “apetite pela socialidade” está presente logo no início da Política de Aristóteles (v. MANZINI, FRÉDÉRIC. Spinoza: une lecture d’Aristote pp. 28-29).

<sup>941</sup> NEGRI, Antônio. Anomalia Selvagem, ob. cit., p. 155.

<sup>942</sup> Tratado Político, Capítulo VI, § 1º, e EIV, P. 35, Corolário 2, Escólio.

<sup>943</sup> BOBBIO, Norberto *et alii*. Dicionário de Política. Tradução de Carmen C. Varriale *et alii*. 12ª edição. Brasília: UnB, 2004, p. 1210.

<sup>944</sup> *Idem*.

“privada”, haveria também uma esfera propriamente “estatal” e outra, mais aberta, a que se costuma denominar de “pública”, da qual a sociedade civil participaria. Como adiantado, tais concepções não guardam qualquer sentido para Spinoza, que não concebe uma separação entre *potentia* e *potestas*<sup>945</sup> nem tampouco qualquer supremacia *a priori* do interesse estatal – geralmente confundido com o “interesse público”- sobre os interesses da multidão.

Retomando o fio principal de nossa argumentação, diferentemente de Hobbes e dos contratualistas de um modo geral, em Spinoza inexistente transferência de potência ou cessão de direito no momento de instituição do estado civil, e sobretudo nesse ponto reside a originalidade de seu pensamento. Sobre o direito natural (que vai até onde for o “desejo” e o “poder”) Spinoza, no prefácio do Tratado Teológico-Político, nega a possibilidade de sua renúncia pelo indivíduo, a não ser que este transfira para outrem o poder de se defender. Mas o privar-se absolutamente do direito de se defender importa na privação da própria humanidade. Assim, “ninguém (...) pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem. Tampouco haverá soberano algum que possa fazer tudo à sua vontade”.<sup>946</sup> Da mesma forma, quer seja conduzido pela razão, quer pelo desejo, o homem nada faz que não esteja conforme com as leis da Natureza, isto é, em virtude do direito natural,<sup>947</sup> realidade que persiste no estado civil. A transferência, além disso, contrariaria o desejo natural que todos os homens têm de governar (e de não serem, portanto, governados).<sup>948</sup>

Em carta datada de 2 de junho de 1674 (Carta 50), Spinoza dirá a Jelles que, diferentemente de Hobbes, mantém sempre o direito natural. Contudo, em

<sup>945</sup> “(...) o conceito de ‘sociedade civil’, como momento intermediário no processo que leva do estado natural ao Estado político, não existe em Spinoza. O estado civil é ao mesmo tempo sociedade civil e Estado político. (...) A hipótese burguesa e capitalista da sociedade civil como camada sobre a qual, qualitativamente, se baseia o direito, não se encontra em Spinoza (...) Os termos de passagem só seriam formalizáveis se Spinoza distinguisse potência e poder” (NEGRI, Antonio. *A Anomalia Selvagem*, ob. cit., p. 257).

<sup>946</sup> Tratado Teológico-Político, Capítulo XVII. “(...) os homens dotados de Razão nunca abandonam o seu direito a tal ponto que deixem de ser homens e se tornem semelhantes a gado” (Tratado Político, Capítulo VII, § 25).

<sup>947</sup> Tratado Político, Capítulo II, §5º.

<sup>948</sup> “(...) é certo que não há ninguém que não goste mais de governar do que ser governado; ninguém cede voluntariamente o comando a outrem ...” (Tratado Político, Capítulo VII, § 5º). Mas, como as discussões nas grandes assembleias costumam gerar sedições, a multidão concorda em transferir para um rei o que lhe é absolutamente impossível guardar em seu poder, isto é, “o direito de pôr fim às discussões e tomar uma decisão rápida” (*idem*).

Hobbes, a rigor, há também a conservação de alguns direitos naturais, como, por exemplo, a defesa da própria vida, como vimos. Mas tal conservação se dá ou a título de direito individual (não transferido ou a respeito do qual a lei silencia)<sup>949</sup> ou como mera *virtualidade* que, em situações extremas, pode vir a atualizar-se. Ou seja, o direito natural deixa de ter realidade na vida política, salvo nas situações limítrofes da guerra civil ou da renúncia do soberano.<sup>950</sup> Em Spinoza, ao contrário, o direito natural é uma realidade produtiva e não cessa jamais de existir e é justamente a instituição do direito civil o fator determinante à efetividade do direito natural, frágil e abstrato antes desse momento decisivo da política. Assim, a vida política surge para que o direito natural se torne real e não para que seja aniquilado ou mesmo atenuado e pode-se dizer, então, que o direito civil nada mais é que o direito natural exercido coletiva e politicamente.

Há, em decorrência, uma relação de permanente *tensão* entre o poder do soberano, instituído pela lei civil, e o direito natural dos indivíduos, que, por não cessar de existir, atua como medida do direito civil e como ameaça permanente ao detentor do poder. Como afirma Spinoza,

“(...) jamais os homens renunciaram ao seu próprio direito e transferiram para outrem o seu poder em termos de tal maneira definitivos que aqueles que receberam das suas mãos o direito e o poder deixassem de os temer e que o Estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda que privados do seu direito, do que pelos inimigos”.<sup>951</sup>

“(...) o direito daquele que detém o poder público, isto é, do soberano, não é senão o direito natural, o qual se define pela potência não de cada um dos cidadãos, tomados à parte, mas da massa [multidão] conduzida de certo modo por um mesmo pensamento (...)”.<sup>952</sup>

<sup>949</sup> “Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou de omitir, de acordo com o seu entendimento. Essa liberdade em alguns lugares, portanto, é maior e em outros menor, e em algumas épocas maior e noutras menor, conforme os que detêm a soberania consideram mais conveniente” (HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, Capítulo XXI, ob. cit., p. 165).

<sup>950</sup> CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*, ob. cit., p. 296. Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, Capítulo XXI, final. Hobbes é o pensador das situações extremas e emergenciais e por isso o medo da morte violenta é, para ele, a força mais poderosa na vida humana (STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*, ob. cit., p. 169).

<sup>951</sup> *Tratado Teológico-Político*, Capítulo XVII.

<sup>952</sup> *Tratado Político*, Capítulo III, § 2º. “Duas normas universais presidem a fundação política: enquanto no nível do indivíduo particular o direito é *diretamente* proporcional à potência, a primeira norma da política determina que é necessário que a potência soberana seja *inversamente* proporcional à potência dos cidadãos tomados um a um ou somados, isto é, a potência soberana (direito civil) deve ser incomensurável com o poder individual dos cidadãos (direito natural); em

O direito natural é, ao mesmo tempo, *guardião* do direito civil, ou seja, medida do poder político, e também sua *ameaça*, uma vez que, “sob o efeito das paixões, pode tornar alguém um usurpador”,<sup>953</sup> e essa é sua tensão insuperável.

Já se pode então compreender que o direito natural é uma projeção do próprio *conatus*, que se estende para a dinâmica interindividual,<sup>954</sup> e também por isso não há transferência de poder, pois “ninguém pode deixar de ser um homem”, ou seja, ninguém pode deixar de desejar e de buscar a sua conservação, o seu perseverar na existência a partir da busca do útil próprio. A ontologia ressurgue aqui mais uma vez e por conta disso Spinoza conceberá o direito natural como sendo “... as próprias leis ou regras da Natureza segundo as quais tudo acontece, isto é, o próprio poder da Natureza” e que “o direito natural da Natureza inteira, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde vai a sua capacidade, e portanto tudo o que faz um homem, seguindo as leis da sua própria natureza, fá-lo em virtude de um direito natural soberano, e tem sobre a Natureza tanto direito quanto poder”.<sup>955</sup> Tal direito é o próprio poder de Deus,<sup>956</sup> que, por força da causalidade imanente, não se retira do causado, ou seja, Deus é a causa pela qual as coisas existem e também pela qual perseveram em seu existir.<sup>957</sup>

#### *Desnecessidade de um pacto de criação do estado civil*

A identificação entre direito e potência (*Jus sive potentia*) e a não-ruptura entre direito natural e direito civil produzem efeitos notáveis. Inicialmente,

---

segundo lugar, é necessário que a potência dos governantes seja *inversamente* proporcional à dos cidadãos coletivamente tomados, isto é, estes devem ter mais poder do que os dirigentes ou, em outras palavras, o governante não se confunde com o poder soberano que tem como causa a *multitudo* e com ela permanece, seja explicitamente, como na democracia, seja tacitamente, como na monarquia e na aristocracia”(CHAUI, Marilena. Política em Espinosa, ob. cit., pp. 299-300).

<sup>953</sup> CHAUI, Marilena. Política em Espinosa, ob. cit., p. 314.

<sup>954</sup> Cf. NEGRI, Antonio. A Anomalia Selvagem, ob. cit., p. 205.

<sup>955</sup> Tratado Político, Capítulo II, § 4º.

<sup>956</sup> “Sabendo, portanto, que o poder pelo qual existem e agem os seres da Natureza é o próprio poder de Deus, conhecemos facilmente o que é o direito natural” (Tratado Político, Capítulo II, § 3º).

<sup>957</sup> EI, P. 24, Corolário. Nessa linha, André Santos Campos aponta que o direito situa-se a meio passo e faz a intermediação entre a ontologia e a política (CAMPOS, André Santos. Jus Sive Potentia. Direito Natural e Individuação em Spinoza, ob. cit., pp. 25-26).

inexistindo ruptura, a mediação do contrato social artificial e emancipador (“civilizacional” relativamente ao estado de natureza) torna-se desnecessária, pois se Spinoza entende por realidade e perfeição a mesma coisa,<sup>958</sup> a existência do mundo dispensa o papel de validação da mediação,<sup>959</sup> inclusive do direito promulgado pelo Estado. Como percebido por Balibar, em Spinoza a potência é primeira e a palavra direito (*jus*) *exprime* a realidade da potência na linguagem política, mas sem qualquer afastamento pois o direito não “emana da” potência nem “se funda sobre” a potência. Não se trata, portanto, de um problema de *justificação* ou de *fundamentação* do direito mas sim de considerá-lo em sua operatividade. Afastam-se, desse modo, duas concepções clássicas: A que concebe o direito enquanto uma instância que *autoriza* certas ações e *interdita* outras, isto é, enquanto uma ordem jurídica dada; e a concepção do direito enquanto direito subjetivo, ou seja, enquanto manifestação de uma *vontade livre* do homem.<sup>960</sup> Afasta-se também qualquer eminência do direito sobre a política, como em Kant, ou mesmo qualquer absorção do direito pela política<sup>961</sup> (“o pavor” de Kant).

Nem a validação-mediação do contrato social nem tampouco a dos direitos humanos (que na linhagem kantiana atuam como uma instância de validação racional e de legitimação-fundamentação do direito em geral)<sup>962</sup> ou mesmo dos modelos ordinários de representação política. Como se sabe, a mediação é um elemento inafastável do tríptico democracia-direitos humanos-liberalismo: Na democracia ela se dá por intermédio da representação política,

<sup>958</sup> EII, Definição 6.

<sup>959</sup> NEGRI, Antonio. *A Anomalia Selvagem*, ob. cit., pp. 98-99. Como geralmente notado pelos comentadores, se no Tratado Teológico-Político a alusão a um *pacto* ainda está presente, tal expressão simplesmente desaparecerá do Tratado Político.

<sup>960</sup> BALIBAR, Étienne. *Spinoza et la Politique*. 4<sup>a</sup> édition. Paris: PUF, 2013, 72-74.

<sup>961</sup> “(...) a política é o âmbito de realização do projecto de consistência do direito de natureza focalizado sobre o homem, pelo que, da perspectiva do direito, a política é uma modalidade específica da sua própria efectivação. Por outras palavras, o direito de natureza, quando referente à naturalidade do homem, não pode deixar de ser um direito de natureza político” (CAMPOS, Andre Santos. *Jus sive Potentia. Direito Natural e Individuação em Spinoza*, ob. cit., p. 27).

<sup>962</sup> Apontamos já que Kant admite a existência de um direito natural, cujo papel é o de informar “... os princípios imutáveis de toda legislação positiva” (*Doutrina do Direito*, ob. cit., p. 44). Mas o direito natural é apenas um estágio provisório que tende a desaparecer por sua transformação em um direito civil racional de garantias (coativas) de aplicação da lei pelo Estado. A racionalidade e o esvaziamento da experiência são elementos que caracterizam o direito natural kantiano, pois a ordem jurídica deve conformar-se aos preceitos morais deduzidos do imperativo categórico, o que faz aparecer uma nova modalidade de direito natural que não mais supõe a natureza e o universo, mas apenas *a pura razão prática* e a *autonomia da vontade* (Cf. MARITAIN, Jacques. *La Loi Naturelle*. In: *œuvres Complètes*. Vol. XVI. Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse et Éditions Saint-Paul, 1999, p. 795).

hoje em crise, e da cisão entre poder constituinte/poder constituído; nos direitos humanos, por intermédio do igualitarismo abstrato e formal das declarações de direitos (“todos são iguais perante a lei”); no liberalismo, através da apropriação da força de produção, apropriação que, contudo, nunca é absoluta a ponto de aniquilar o *conatus*. E mesmo autores atentos à formulação de conteúdos mínimos de justiça material e social, como Rawls, ainda se encontram no modelo contratual de um consenso formado a partir do marco liberal, ou seja, da prevalência das individualidades e da necessidade da mediação.<sup>963</sup>

Em breve, em Spinoza tem-se *produção e constituição* e não a mediação *já dada* dos direitos do homem, cujo modelo declaratório de textura abstrata e aberta (o modelo formal do imperativo categórico jurídico) se afasta de toda a atualidade produtiva da concepção spinozana do direito como potência. Mas que podem deixar de ser uma mera mediação, para além do modelo declaratório, se considerados enquanto *noções comuns* de efetuação de poderes e que privilegiam os encontros e a construção de conveniências, como vimos acima.

### *Potentia e Potestas*

A potência encontra, assim, livre curso: Potência (da multidão) *com* poder (e não *contra* o poder político), na medida em que não há anterioridade entre *potentia* e *potestas* nem mesmo diferença entre elas (estar *com* é também resistir, e não estar, necessariamente, *contra*). Além disso, o direito, enquanto potência, dissocia-se da noção de *dever*, sua contraparte estática e despotencializadora, um limite por excelência que constitui o fundamento da ética kantiana. Sem prejuízo, o afastamento da noção de dever está longe de significar que não haja *limites de fato* decorrentes da potência sempre superior de alguma coisa exterior a nós, inclusive a própria potência da multidão que institui as leis da Cidade.<sup>964</sup> Cuida-se, então, não do “direito do mais forte” mas de uma relação

<sup>963</sup> De todo modo, a originalidade de Rawls consiste em inserir os direitos humanos (bens primários e direitos e liberdades fundamentais) no contrato social.

<sup>964</sup> “(...) quanto maior for o número dos que, reunindo-se, tenham formado um corpo, tantos mais direitos usufruirão, em comum. (...) Quando os homens têm direitos comuns e são todos conduzidos como por um único pensamento, é certo que cada um possui tanto menos direito quanto mais todos os outros reunidos o sobrelevem em poder, isto é: cada um não tem, na

dinâmica de *interdependências* entre os indivíduos em sociedade (ser *sui juris/alterius juris*), de *relações* de forças que, parciais (“é impossível que o homem não seja uma parte da Natureza”), variam e evoluem.<sup>965</sup> Trata-se, nessa linha, de verificar a *compatibilidade* ou a *incompatibilidade* dos direitos relativamente às potências, sendo compatíveis os que as aumentam, e incompatíveis os que levam à sua mútua destruição.<sup>966</sup>

De tal quadro de imanência também decorre a negação de que o direito seja uma regra prescritiva sem ancoramento no real, um “dever-ser”. Ao contrário, as leis pautam-se pela *efetividade* e “quem tudo quer fixar na lei acaba por assanhar os vícios em vez de os corrigir”. Para Spinoza, aquilo que não se pode proibir tem necessariamente que se permitir, “não obstante os danos que muitas vezes daí advêm”,<sup>967</sup> máxima que destrói as condições de possibilidade de toda vedação legal baseada na moral comum ou jurídica (“dignidade da pessoa humana”) ou mesmo na religião. Por exemplo, que o uso de substâncias entorpecentes seja um “vício”, trata-se de uma avaliação de cunho moral ou religioso, mas que não deve encontrar eco no campo do direito em razão da constatação de que, *de fato*, a vedação do uso de tais substâncias pelos seres humanos é inócua, senão impossível.<sup>968</sup>

Compreendido enquanto atividade potente e atual, o direito passa a ter uma nova dimensão da qual decorre a sua imprescindibilidade para a vida em sociedade, o que Spinoza não cansará de repetir, em oposição ao que Marx, no Século XIX, negaria. Aqui uma rápida observação se impõe: Do ponto de vista da crítica, Marx aponta, corretamente, o problema da concepção abstrata de homem, o personagem das declarações de direitos humanos. Acerta também - seja-nos permitido dizer sem qualquer pretensão - ao criticar o modelo contratual do direito

---

realidade, direito sobre a Natureza, senão o que lhe confere a lei comum”(Tratado Político, Capítulo II, §§ 15 e 16). “O direito da cidade, com efeito, é definido pelo poder das massas que é, de certo modo, conduzido por um único pensamento ...” (Tratado Político, Capítulo III, § 7º).

<sup>965</sup> BALIBAR, Étienne. Spinoza et la Politique, ob. cit., p. 74.

<sup>966</sup> BALIBAR, Étienne. Spinoza et la Politique, ob. cit., p. 76.

<sup>967</sup> Tratado Teológico-Político, Capítulo XX. Os homens têm uma inclinação para o que é proibido e desejam o que lhes é recusado (Tratado Político, Capítulo X, §5º).

<sup>968</sup> “Quantos males não derivam da luxúria, da inveja, da avidez, do alcoolismo e de outras coisas parecidas? E, no entanto, elas são toleradas porque não está no poder das leis evitá-las, apesar de realmente se tratar de vícios” (Tratado Teológico-Político, Capítulo XX). Não há aqui um conteúdo de crítica moral, uma vez que o alcoolismo e os demais “vícios” que Spinoza aponta podem atentar contra o próprio esforço em perseverar na existência e, por isso, ser tidos como “vícios”.

burguês, fundado no homem-proprietário e na cisão entre o social e o político, o que o aproxima de Spinoza, que também se afasta de uma antropologia do homem abstrato e produz uma profunda crítica ao modelo contratual e formal do direito da sociedade liberal, que nega a existência de uma história social da política e do direito. Contudo, diferentemente de Marx, Spinoza considera o direito inafastável da vida em sociedade, como se vê claramente em vários momentos do Tratado Político,<sup>969</sup> o que, contudo, não o inscreve na tradição positivista<sup>970</sup> e, ao mesmo tempo, o afasta do formalismo kantiano, que destroi o nexos entre potência e multidão por intermédio da supremacia da ética sobre a política<sup>971</sup> e esvazia o valor da experiência, substituída pela racionalidade. Em Spinoza, diferentemente, a expressão das potências se materializa por intermédio de direitos comuns e não através de imaginárias vontades individuais e livres que apenas transferem e criam mediações sem que, contudo, eliminem a insegurança do estado de natureza. Potência em ato, o direito natural se exprime na forma de um direito comum que se nutre da potência da própria vida e nem mesmo o Estado será uma barreira capaz de aniquilar a expressão do *conatus* da multidão.

Em suma, no spinozismo são mantidas as condições reais para que as potências se expressem, coletivamente, no estado civil, e a paz só pode ser instituída pela vida política. Por isso não haverá jamais uma “paz perpétua”, dado o dinamismo da política e de suas relações.<sup>972</sup>

<sup>969</sup> “Na verdade, os homens são feitos de tal maneira que não podem viver sem uma lei comum” (Capítulo I, § 3º); “(...) o direito natural, no que respeita propriamente ao gênero humano, dificilmente se pode conceber, a não ser quando os homens têm direitos comuns ...” (Capítulo II, § 15); “A justiça e a injustiça não se concebem senão num Estado, tal com o pecado e a obediência (...)” (Capítulo II, § 23); “(...) é o que a cidade decreta ser justo e bom o que cada um deve aceitar como tal” (Capítulo III, §5º); “Se, todavia, um Estado pode perpetuar-se, será necessariamente aqueles cujas leis, uma vez estabelecidas, permanecem invioladas. Pois as leis são a alma do Estado. Tanto tempo durarem, subsistirá igualmente o Estado” (Capítulo X, § 9º).

<sup>970</sup> Negri indica que um levantamento feito por Moureau a respeito das ocorrências das palavras *jus* (direito) e *lex* (lei) no Tratado Político aponta que a aparição da primeira (*jus*) é mais frequente que a da segunda, muito embora nas traduções, sobretudo em inglês, haja a primazia da expressão “lei” em detrimento da expressão “direito” (NEGRI, Antonio. *A Anomalia Selvagem*, ob. cit., p. 268, nota 41). Mas, para além de tais ocorrências, Spinoza não é um positivista porque para ele a lei não tem um valor eminente ou transcendente, sendo o justo um processo constituído pela potência, uma criatividade da relação e da constituição, não da lei, que é um limite (NEGRI, Antonio. *A Anomalia Selvagem*, ob. cit., p. 253).

<sup>971</sup> Cf. NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte*, ob. cit., p. 431.

<sup>972</sup> Não haverá uma paz perpétua no interior do Estado nem tampouco nas relações que o Estado trava com outros Estados. Nesse ponto o afastamento entre Kant e Spinoza é radical, na medida em que para este último dois Estados estão um em relação ao outro como dois homens em estado natural, “... com a diferença que a cidade pode defender-se a si mesma da opressão de outra cidade, coisa de que o homem em estado natural é incapaz” (Tratado Político, Capítulo III, § 11).

### 3.4.3 O Tríptico Escandaloso: Multidão, Igualdade e Dissenso

#### *Multidão*

Se a concepção de direito natural de Spinoza põe em xeque a necessidade de *mediação*, o seu conceito de multidão problematiza a *unidade* na medida em que a democracia, que Spinoza considera ser o mais natural dos regimes, é um projeto multitudinário, sendo a multidão, por natureza, uma pluralidade.<sup>973</sup> O problema consiste em saber, mais especificamente, como conciliar a pluralidade da multidão, inclusive passional, com a necessidade de criação de um estado civil que promova uma horizontalidade afetiva de predominância das alegrias e das liberdades sobre o medo e a solidão. Em outros termos, como conter a multidão “dentro de certos limites”,<sup>974</sup> isto é, sem que a contenção represente um bloqueio à força criativa da pluralidade e sem que, em decorrência, ressurjam como necessários os modelos de mediação estatal.

Mas já adiantamos alguns elementos de um conceito que, a rigor, sempre foi negligenciado pelos historiadores<sup>975</sup> e desprestigiado pela filosofia política, que, de um modo geral, considera a multidão como algo marginal e mesmo pré-

---

Os Estados jamais renunciam ao seu direito soberano e somente são senhores de si na medida em que podem se defender das agressões externas (Tratado Político, Capítulo III, §12), o que torna ilusória a ideia de uma entidade supranacional capaz de alterar tal situação ou que os Estados possam superar o “estado de natureza” em que se encontram. Naturalmente, os Estados podem celebrar tratados com vistas à construção da paz e podem se prestar assistência mútua, o que aumenta suas potências (Tratado Político, Capítulo III, §12), mas a manutenção de um tratado não encontra fundamento num preceito moral, mas sim na manutenção da *causa* que determinou a sua celebração, isto é, “... enquanto o temor de um mal ou a esperança de um proveito subsistirem” (Tratado Político, Capítulo III, §14). São as circunstâncias presentes que determinam as alianças e se tais circunstâncias mudam, as alianças também podem mudar (*idem*), quebrando-se então o compromisso (Tratado Político, Capítulo III, §17). Em suma, a celebração de tratados não elimina o estado de hostilidade entre os Estados (Tratado Político, Capítulo VII, § 24), daí a impossibilidade de uma “paz perpétua”.

<sup>973</sup> Multidão, do latim *multitudo*, “grande número de”. Como dirá Negri (O Poder Constituinte, ob. cit., pp. 426 e ss.), a constitutividade potente da multidão (Negri fala também do poder constituinte em oposição ao poder constituído) é sempre condicionada pela tradição judaico-cristã da criação e da unidade (criação de tudo pelo Deus único), pela concepção jusnaturalista do fundamento social (a mediação e o contrato) e pela teoria idealista ou formalista do fundamento transcendental (Kant).

<sup>974</sup> Tratado Político, Capítulo I, § 3º.

<sup>975</sup> RUDE, George. *The Crowd in History*. London: Serif, 1995, p. 3.

político, uma massa ignara. Mais até, a multidão sempre foi vista como um fator de desestabilização da vida civilizada, um corpo violento e bárbaro, uma turba irracional e inimiga a ser combatida ou, ao menos, neutralizada. Em linhas gerais, à comunidade política organizada e unificada sob a forma contratual opõe-se a multidão instável e por vezes desorganizada dos pobres e indignados de todo o gênero (trabalhadores assalariados, pequenos proprietários, artesãos, pedintes etc), mergulhados ainda no estado de natureza anterior ao contrato social (ou simplesmente não-incluídos no contrato). Formada por uma classe subalterna e passiva facilmente manipulada pelos demagogos de todo o tipo ou mesmo por estrangeiros,<sup>976</sup> a multidão é também vista, numa visão despotencializadora, como um aglomerado que na situação limite da indignação serve-se de sua potência meramente quantitativa como forma de resistência e protesto. O ser uma “mera quantidade” está a significar a desconsideração de qualquer qualidade nos atos da multidão, ou seja, a ausência das virtudes louvadas pela modernidade (a racionalidade do reino dos fins, o cultivo e o bom senso, a razoabilidade dialógica, o estabelecimento de princípios consensuais de justiça etc). Muito ao contrário, a multidão seria movida exclusivamente pelos desejos de pilhagem, lucro ou vantagem ou por instintos criminais.<sup>977</sup>

Todos esses elementos negativos estão presentes, por exemplo, no pensamento de Gustave Le Bon (1841-1931), médico, antropólogo e sociólogo francês para quem as multidões são pouco aptas ao raciocínio (e muito aptas à ação), são um acúmulo não de inteligências, mas sim de mediocridades.<sup>978</sup> Adotando uma visão de catástrofe, Le Bon vê a passagem ao Século XX (“a era das multidões”) como uma das últimas etapas das civilizações ocidentais, um verdadeiro retorno aos períodos de anarquia anteriores à eclosão das novas sociedades e de derrocada dos valores morais.<sup>979</sup> Em sua visão, as multidões são

<sup>976</sup> RUDÉ, George. *The Crowd in History*, ob. cit., pp. 7-8.

<sup>977</sup> RUDÉ, George. *The Crowd in History*, ob. cit., p. 8.

<sup>978</sup> Le BON, Gustave. *Psychologie des Foules*. 9<sup>a</sup> édition. Paris: PUF, 2013, p. 12 (a primeira edição é de 1895). É interessante notar que Le Bon opta pela expressão “foules” e não pela expressão “multitudes”, o que não é uma escolha sem significado na medida em que “la foule” tem um claro sentido pejorativo, atestado a partir da época clássica (1662, Corneille. Cf. *Dictionnaire Historique de la Langue Française*. 4<sup>a</sup> édition. Sous la direction d’Alain Rey. Paris: Le Robert, 2012, tome 2, p. 2188-2189).

<sup>979</sup> “A história ensina que no momento em que as forças morais, armadura de uma sociedade, perderam sua ação, a dissolução final é efetuada por estas multidões inconscientes e brutais justamente qualificadas de bárbaras. As civilizações foram criadas e dirigidas até aqui por uma pequena aristocracia intelectual, jamais pelas multidões” (Le BON, Gustave. *Psychologie des*

potentes apenas para destruir<sup>980</sup> e sua dominação representa sempre uma fase de desordem que põe de lado as regras fixas, a disciplina e a passagem do instinto ao racional, marcas da civilização.<sup>981</sup> Além disso, tomado de um sentimento que o faz pensar ser invencível, no indivíduo *em multidão* a reponsabilidade desaparece por completo, absorvido que é por aquilo que Le Bon chamará de “a lei psicológica da unidade mental das multidões”.<sup>982</sup> Le Bon distingue uma multidão ocasional da “multidão organizada” que, embora provisória, se orienta por sentimentos e ideias que vão numa mesma direção, formando-se uma “alma coletiva”, uma “multidão psicológica” e uma unidade mental que acarretam a perda de consciência individual, como na hipnose. Assim, as aptidões intelectuais e as individualidades dos homens se apagam e o fazer parte de uma multidão é contrário à natureza do homem, pois o indivíduo sacrifica seus interesses pessoais em nome do interesse coletivo, tornando-se, em suma, um escravo e um autômato.<sup>983</sup> Como na química, em que a combinação de elementos dá lugar a um novo corpo, as multidões também são dotadas de elementos próprios, que as distinguem dos indivíduos que as formam<sup>984</sup>, e, por agirem a partir da imaginação, e não da razão, as multidões não conhecem o inverossímil e por isso se impressionam mais pelos atos legendários e maravilhosos, mais pela aparência do que pela realidade.<sup>985</sup> De todo modo, tendo em vista a sua aversão à lei e às instituições, é necessário decifrar e conhecer a psicologia das multidões para não ser por elas governado, que é o que fazem “os mestres do mundo” e os “einentes homens de Estado” (Napoleão, por exemplo), psicólogos inconscientes das multidões.<sup>986</sup> Cuida-se igualmente, para que não se perca o controle, de fazer

---

Foules, ob. cit., pp. 2-4, livre tradução). “O verdadeiro progresso democrático não consiste em abaixar a elite ao nível da multidão, mas em elevar a multidão em direção à elite” (LE BON, Gustave. *Dictionnaire des Citations Françaises et étrangères*. Sous la direction de Robert Carler *et alii*. Paris: Larousse, 1997, p. 343, tradução livre).

<sup>980</sup> As multidões seriam como que “micróbios que ativam a dissolução dos corpos debilitados ou dos cadáveres” (*Idem*).

<sup>981</sup> *Idem*.

<sup>982</sup> Le BON, Gustave. *Psychologie des Foules*, ob. cit., p. 11-13.

<sup>983</sup> Le BON, Gustave. *Psychologie des Foules*, ob. cit., pp. 9-15.

<sup>984</sup> Tais características são a impulsividade, a mobilidade e a irritabilidade; a sugestibilidade e a credulidade; o exagero e a simplicidade de sentimentos; a intolerância, o autoritarismo e o conservadorismo (Le BON, Gustave. *Psychologie des Foules*, ob. cit., pp. 17 e ss). A propósito da irritabilidade, do autoritarismo e da intolerância, Le Bon sustenta que a raça tem um papel fundamental, sendo as multidões latinas, “as mais femininas de todas”, bastante diferentes das multidões anglo-saxônicas. Mas Le Bon, ao mesmo tempo que atribui tais características negativas às multidões, reconhece que elas são capazes de notáveis atos de heroísmo.

<sup>985</sup> Le BON, Gustave. *Psychologie des Foules*, ob. cit., pp. 35-37.

<sup>986</sup> Le BON, Gustave. *Psychologie des Foules*, ob. cit., pp. 4-5.

nascer impressões na alma das multidões e de “seduzi-las”, sabido que os homens não se pautam jamais pelas prescrições da razão pura.<sup>987</sup>

Há também uma associação entre multidão e as ideias de transitoriedade e inorganicidade, uma correlação negativa que refuta a relevância da “multidão efêmera” na vida política. Como forma de superar tal estado de volatilidade surge, no Século XVIII, a figura do *cidadão*, elemento que agora, por sua estável vinculação jurídico-política ao Estado, deixa de pertencer à massa difusa e indeterminada da multidão, ou dela participa apenas nos momentos em que a multidão é um ajuntamento pacífico (a multidão que invade as ruas durante uma festa popular; uma multidão de curiosos etc). Do mesmo modo, o conceito de *povo* cumpre um papel de unificação do homem à soberania do Estado-nação, tornando-se o cidadão e o povo *partes* do contrato social (“contratantes”) e que podem agora expressar pacificamente suas pretensões políticas por intermédio dos modelos (tradicionais) de representação. O sufrágio universal tende, então, a tornar-se a única forma legítima de expressão das massas, o canal institucional por excelência que exclui as expressões violentas e o descumprimento da lei e da ordem. Nessa linha, o direito promulgado pelo Estado apresenta-se como uma poderosa ferramenta de contenção dos movimentos da multidão, quer através de sua face criminal e repressiva (a perseguição e punição implacável dos sediciosos, a criminalização dos movimentos sociais), quer mesmo através de sua dimensão dita “social”, ou seja, através da concessão de benesses trabalhistas, previdenciárias etc, numa sociedade predominantemente urbana e industrial em que as associações, os sindicatos e as mais variadas “organizações não-governamentais” se substituem à multidão. E também nessa linha, os direitos humanos legislados são os direitos dos contratantes, ou seja, daqueles que se encontram protegidos pelo “guarda-chuva” do Estado-nação (os cidadãos), e não daqueles que “estão na chuva” (refugiados, imigrantes etc).

Dentro desse enquadramento da unidade na figura do Estado, que se opõe ao conceito de direito enquanto potência expressiva e expansiva, surge também o problema do monopólio na produção do direito, um problema que na sociedade

---

<sup>987</sup> “Conhecer a arte de impressionar a imaginação das multidões é conhecer a arte de governá-las” (Le BON, Gustave. *Psychologie des Foules*, ob. cit., p. 37, tradução livre). Não à toa, Le Bon é considerado um dos precursores da denominada “psicologia social” e dos estudos a respeito de um “inconsciente coletivo”, e suas estratégias de sedução das massas vem despertando interesse mesmo nos dias atuais (dos estrategistas de propaganda e marketing, por exemplo).

medieval não tinha lugar na medida em que, constituída por uma pluralidade de agrupamentos sociais, o direito era um fenômeno social e não um monopólio do Estado, que sequer existia em sua acepção moderna (caracterizada justamente pelo monopólio da produção do direito, via poder legislativo).<sup>988</sup> Evidentemente, a sociedade medieval não deve ser tida como o lugar e o tempo do melhor direito, que é o que garante a liberdade e a igualdade, mas o monopólio da produção legislativa é uma questão fundamental uma vez que na modernidade direito e Estado se confundem, o que torna difícil conceber não só a “exótica” ideia de uma manutenção do direito natural no estado civil como também que a multidão seja um novo sujeito de direitos, ou seja, sujeito enquanto destinatária e enquanto o elemento que produz, escora e “mede” o direito legislado.<sup>989</sup>

Referimo-nos, acima, a um autor da passagem do Século XIX ao XX, mas a rigor há uma longa tradição, anterior a Spinoza inclusive, a ressaltar os aspectos negativos da multidão. Entre os clássicos, por exemplo, Heródoto (484-420 a.c.) sustentará que uma multidão é mais propensa ao erro que um só homem; Calímaco (310-235 a.c.) diz evitar o caminho tomado pela multidão; Horácio (65 a.c. – 8 a.c.) manifestará o seu ódio à “multidão profana”.<sup>990</sup> Hobbes, a seu turno, verá a multidão como um reino de conflito contrário à paz e à estabilidade unificadora do contrato social, uma verdadeira ameaça ao estado civil.<sup>991</sup> Em Kant “a multidão de homens” deve encontrar a sua religação no momento de celebração do contrato social, um dever incondicionado e uma condição formal de todos os demais deveres externos.<sup>992</sup>

Na filosofia política é Maquiavel quem terá um papel decisivo em conferir uma dimensão positiva ao conceito ao considerar que a virtude do príncipe deve fundar-se sobre o povo, muito embora não haja em seu pensamento

<sup>988</sup> Cf. BOBBIO, Norberto, *O Positivismo Jurídico. Lições de Filosofia do Direito*. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone Editora, 1999, p. 27.

<sup>989</sup> “(...) o direito daquele que detém o poder público, isto é, do soberano, não é senão o direito natural, o qual se define pela potência não de cada um dos cidadãos, tomados à parte, mas da massa [multidão] conduzida de certo modo por um mesmo pensamento (...)” (Tratado Político, Capítulo III, § 2º).

<sup>990</sup> *Dictionnaire des Citations Françaises et étrangères*. Sous la direction de Robert Carler *et alii*. Paris: Larousse, 1997, pp. 628, 623 e 597.

<sup>991</sup> “(...) é uma grande ameaça ao governo civil, principalmente para o estado monárquico, que não seja suficientemente clara a distinção entre um povo e uma multidão. O povo é um, possuindo uma única vontade, e pode-se atribuir a ele uma ação; mas nada disto pode ser dito de uma multidão” (Hobbes. *Do Cidadão*, ob. cit., p. 101).

<sup>992</sup> Sobre a Expressão Corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: LusoFia ([www.lusofia.net](http://www.lusofia.net)). Acesso em 17/03/15, p. 19.

nenhuma visão romântica a respeito da multidão. Por exemplo, nos Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio, dirá que o povo muitas vezes se engana e que, por isso, conduz a república à ruína.<sup>993</sup> Não obstante, “o agudíssimo florentino” não sustentará uma natureza fraca e vil do povo,<sup>994</sup> cuidando-se, antes, de instituir uma ordem legal capaz de fazer face aos defeitos “da multidão irrefreada”.<sup>995</sup> Indo além, Maquiavel considera que embora as naturezas do príncipe e do povo sejam iguais,<sup>996</sup> - premissa que por si só já se mostra bastante inovadora – o povo, por sua capacidade de aprender a verdade, erra menos que o príncipe,<sup>997</sup> ou seja, há em seu pensamento a clara defesa de uma superioridade do múltiplo sobre o singular e a promoção do povo e da multidão ao *status* de sujeitos políticos,<sup>998</sup> cujos interesses devem guiar e sustentar o príncipe.<sup>999</sup>

A seu modo, Spinoza recolherá tais concepções e dirá, por exemplo, que numa monarquia o poder do rei deve ter por medida o poder do próprio povo e que o monarca deve ser protegido pelo povo;<sup>1000</sup> falará também da necessidade de conter a multidão “dentro de certos limites”,<sup>1001</sup> o que se aproxima da ideia maquiaveliana da necessidade de que a multidão seja regulada por leis, pois a

<sup>993</sup> “(...) o povo, muitas vezes, enganado por uma falsa imagem de bem, deseja sua própria ruína, e se alguém em quem ele confie não o convencer de que aquilo é um mal, mostrando-lhe o que é o bem, as repúblicas serão expostas a infinitos perigos e danos” (MAQUIAVEL, Nicolau. Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 153). Spinoza, no prefácio do Tratado Teológico-Político, nos lembra que “não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões”.

<sup>994</sup> Cf. LUCCHESI, Filippo del. Tumultes et Indignation. Conflit, Droit et Multitude chez Machiavel et Spinoza, ob. cit., p. 186.

<sup>995</sup> “(...) digo que, assim como duraram muito os estados dos príncipes, também duraram os estados das repúblicas, e que ambos precisam ser regulados por leis, porque o príncipe que pode fazer o que quer é louco; um povo que pode fazer o que quer não é sábio” (MAQUIAVEL, Nicolau. Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio, ob. cit., p. 171).

<sup>996</sup> “(...) do defeito de que os escritores acusam a multidão podem ser acusados todos os homens individualmente, e sobretudo os príncipes, porque qualquer um que não fosse regulado pelas leis cometeria os mesmos erros que comete a multidão irrefreada”. A multidão regulada por leis tem a mesma bondade que os reis (MAQUIAVEL, Nicolau. Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio, ob. cit., pp. 167-168).

<sup>997</sup> “(...) quanto à prudência e à estabilidade, digo que o povo é mais prudente, mais estável e de mais juízo que um príncipe. E não é sem razão que se compara a voz do povo à voz de Deus, pois se vê uma opinião universal a produzir efeitos admiráveis nos seus prognósticos, parecendo que, por alguma oculta virtú, ele prevê seu mal e seu bem” (MAQUIAVEL, Nicolau. Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio, ob. cit., p. 170).

<sup>998</sup> Cf. LUCCHESI, Filippo del. Tumultes et Indignation. Conflit, Droit et Multitude chez Machiavel et Spinoza, ob. cit., pp. 187-190.

<sup>999</sup> O príncipe deve conservar o povo como amigo, não deve hesitar em favorecê-lo e é desse modo que o príncipe e o principado alcançam estabilidade (O Príncipe. Tradução de Hingo Weber. Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 44-47).

<sup>1000</sup> Tratado Político, Capítulo VII, § 31.

<sup>1001</sup> Tratado Político, Capítulo I, § 3º. Trata-se da dimensão institucional em Spinoza, como veremos adiante.

multidão também pode errar; defenderá, igualmente, a superioridade do múltiplo sobre o singular<sup>1002</sup> e que, sendo a soberba natural ao homem, a natureza “é a mesma para todos”.<sup>1003</sup> Mas é impossível conceber seu conceito de multidão sem retomar a ontologia e os conceitos de indivíduo e de singularidade, importantes componentes de sua “pequena física” e que marcam a sua originalidade relativamente a Maquiavel.

Como visto, o indivíduo em Spinoza é uma união de corpos num corpo composto<sup>1004</sup> e poderá ser um singular quando contribui com outros indivíduos para uma mesma ação.<sup>1005</sup> O singular, a seu turno, pode ser simples ou composto (uma multidão, por exemplo, será um “singular composto”). Por sua peculiar dinâmica de movimento e repouso, o indivíduo é distinto de outros indivíduos,<sup>1006</sup> também eles peculiares, o que confere ao indivíduo uma “identidade”.<sup>1007</sup> Assim, tem-se que a *complexidade* e a *multiplicidade* são marcas de todo e qualquer indivíduo, em quem, justamente por tais características, há uma permanente tensão. Além disso, o indivíduo é um complexo de *relações* por excelência, ou seja, é uma multiplicidade de relações específicas (há justaposições e movimentos dos corpos que formam o indivíduo).

Spinoza também nos diz que o indivíduo é finito, ou seja, que é uma coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza,<sup>1008</sup> e que o indivíduo sempre encontrará na natureza algo mais forte e mais potente, capaz de destruí-lo.<sup>1009</sup> Mas diz, igualmente, que:

<sup>1002</sup> Relativamente à monarquia, por exemplo, Spinoza em vários momentos defende a necessidade de um número grande de conselheiros, uma vez que ninguém sozinho pode saber o que é útil ao Estado (Tratado Político, Capítulo VII).

<sup>1003</sup> Tratado Político, Capítulo VII, § 27.

<sup>1004</sup> EII, P. 13, Definição e Axioma 3.

<sup>1005</sup> “Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular” (EII, Definição 7).

<sup>1006</sup> “Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância” (EII, P. 13, Lema 1).

<sup>1007</sup> Relativamente à multidão, Spinoza fala de *ingenium*, termo que pode ser traduzido como “compleição”, “temperamento”, “humor”, “constituição”, “maneira” ou “modo” (Tratado Político, Capítulos I, § 5º, 2, §9º, 2, §18, 3, §3º, e 5, §2º) ou ainda como “caráter” (Tratado Político, Capítulos 7, §30, 8, § 37, e 10, §7º).

<sup>1008</sup> EI, Definição II.

<sup>1009</sup> “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída”(EIV, Axioma).

“é útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso.”<sup>1010</sup>

Quanto maior a capacidade do corpo de ser afetado de muitas maneiras, maior será também a capacidade da mente para compreender.<sup>1011</sup> Nos corpos complexos, porque compostos de muitos indivíduos, a capacidade para afetar e para ser afetado é maior e por isso tais corpos são mais resistentes e mais perfeitos, sendo esse, por exemplo, o caso do corpo humano.<sup>1012</sup> Os corpos complexos têm uma maior capacidade, em comparação com outros corpos, “... de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas”, o que também produz uma maior capacidade da mente de perceber simultaneamente um número maior de coisas e faz com que o corpo dependa apenas dele próprio.<sup>1013</sup>

Tem-se aqui o quadro ontológico que permitirá pensar a multidão, um indivíduo composto de uma multiplicidade de homens, como o sujeito por excelência da vida política. Quadro ontológico que será complementado pela antropologia política esboçada na *Ética*<sup>1014</sup> e retomada no *Tratado Político*.<sup>1015</sup> já agora desvinculada de qualquer alusão ao léxico contratualista. E por ser, naturalmente, uma reunião de complexidades sob o signo de um *afeto comum*,<sup>1016</sup> a multidão é mais potente e mais virtuosa que o indivíduo, o que aumenta significativamente o esforço de perseverança (*conatus* individual), transformado em *conatus* coletivo. Embora não exista qualquer “achatamento” do indivíduo

<sup>1010</sup> EIV, P. 38.

<sup>1011</sup> “Quanto mais o corpo se torna capaz disso, tanto mais a mente se torna capaz de perceber (pela prop. 14 da P. 2)” (EIV, P. 38, Demonstração). E a referida Proposição 14 diz que: “A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado”.

<sup>1012</sup> EII, P. 13, Postulados 1 e 3.

<sup>1013</sup> EII, P. 13, Escólio.

<sup>1014</sup> “É totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós” (EIV, P. 18, Escólio.).

<sup>1015</sup> Na solidão nenhum homem “tem força para se defender e obter as coisas necessárias à vida” (*Tratado Político*, Capítulo VI, § 1º).

<sup>1016</sup> *Tratado Político*, Capítulo VI, §1º: Se os homens desejam a concórdia entre si e se desejam ter como que “uma mente comum”, não será por intermédio da razão que tal se dará, mas sim através do compartilhamento de um afeto (“paixão comum”, na tradução portuguesa de Manuel de Castro, ou, mais adequadamente, “afeto comum”, na tradução francesa de Charles Ramond).

pela multidão, e sim um percurso de liberação que deve ser pensado *em conjunto* (indivíduo e multidão),<sup>1017</sup> esta última tem uma maior potência que decorre da maior “quantidade”<sup>1018</sup> e que gera, quantitativa mas também qualitativamente, uma racionalidade coletiva mais potente, fruto de uma rede de relações.<sup>1019</sup> Daí o elogio de Spinoza às assembleias<sup>1020</sup> e à sua inteligência,<sup>1021</sup> instâncias plurais cuja maior sabedoria decorre do maior número.

O conceito de *transindividualidade*, cunhado por Balibar a partir de Simondon,<sup>1022</sup> dá conta de forma bastante clara da relação entre indivíduo e multidão, a partir das premissas segundo as quais a individualidade em Spinoza é a forma de existência necessária e, portanto, real;<sup>1023</sup> a de que o indivíduo é uma unidade composta de partes distintas; e, fundamentalmente, a ideia de que a construção do indivíduo e sua atividade implicam uma relação com outros

<sup>1017</sup> Cf. LUCCHESI, Filippo del. Tumultes et Indignation. Conflit, Droit et Multitude chez Machiavel et Spinoza, ob. cit., p. 200.

<sup>1018</sup> “Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas, não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, *se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente*. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, *de maneira que as mentes e os corpos de todos comonham como que uma só mente e um só corpo*, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos” (EIV, P. 18, Escólio); “Se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direitos terão eles todos” (Tratado Político, Capítulo II, § 13). A mesma regra vale para Cidades que desejam prestar assistência mútua (Tratado Político, Capítulo III, § 12). Charles Ramond falará de uma “ontologia da quantidade” e de uma “política do número” em Spinoza (Traité Politique, Introduction. Tradução de Charles Ramond. Paris: PUF, 2005, pp. 8 e ss.).

<sup>1019</sup> Cf. LUCCHESI, Filippo del. Tumultes et Indignation. Conflit, Droit et Multitude chez Machiavel et Spinoza, ob. cit., p. 227.

<sup>1020</sup> Tratado Político, Capítulo VII.

<sup>1021</sup> “(...) quando homens em pequeno número decidem tudo segundo a sua paixão, é a liberdade, é o bem comum que perece. O espírito dos homens é, com efeito, demasiado obtuso para tudo poder penetrar de uma vez; mas deliberando, escutando e discutindo, afina-se e, à força de tatear, os homens acabam por encontrar a solução que procuravam e que tem a aprovação de todos, sem que ninguém o tivesse anteriormente pensado” (Tratado Político, capítulo IX, § 14). O tempo excessivo das deliberações não é um problema, mas sim a constituição defeituosa do Estado e o pequeno número de governantes (*idem*).

<sup>1022</sup> BALIBAR, Étienne. Individualité et Transindividualité chez Spinoza. In: Architectures de la Raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron. Paris: ENS Éditions, 1996, pp. 35-46.

<sup>1023</sup> O indivíduo não é uma substância mas inversamente a substância não é nada além do que a multiplicidade dos indivíduos (BALIBAR, Étienne. Individualité et Transindividualité chez Spinoza, ob. cit., pp. 36-37).

indivíduos.<sup>1024</sup> Como consequência,

“(...) o *conatus* de cada essência (...) implica ao mesmo tempo uma resistência à sua destruição por outras coisas e uma combinação ou coalizão com outras coisas ‘semelhantes’ contra a adversidade. No campo histórico e político, o *conatus* se chama ‘direito natural’ de cada coisa, e a crítica simultânea do individualismo e do organicismo se exprime numa dupla demonstração fundamental: a autonomia ou a potência dos indivíduos não é reduzida, mais aumentada, pela constituição da sociedade civil ou do Estado; a soberania ou a potência do Estado não é reduzida, mas aumentada, pela autonomia dos indivíduos, em particular por sua liberdade de pensamento e de expressão”.<sup>1025</sup>

### Igualdade

Retomando o fio condutor de nossa exposição, é justamente em razão da maior inteligência do múltiplo que Spinoza considera a democracia “o mais natural dos regimes”, um regime no qual “a união de um conjunto de homens detêm *colegialmente* o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder”.<sup>1026</sup> A naturalidade da democracia decorre, além disso, da inexistência de cisão entre estado natural e estado civil, cuidando-se do regime mais conforme à natureza, onde todos são iguais:

“Penso, com isso, ter deixado suficientemente claro quais são os fundamentos do Estado democrático. Se preferi falar dele em vez de falar dos outros, é porque me parece o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um. Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza. (...) quis falar expressamente só desse regime porque é o que melhor se presta ao objetivo que eu me propus, a saber, mostrar a utilidade

<sup>1024</sup> Os processos que autonomizam os indivíduos não são separados, mas recíprocos e interdependentes (BALIBAR, Étienne. *Individualité et Transindividualité chez Spinoza*, ob. cit., p. 37).

<sup>1025</sup> BALIBAR, Étienne. *Individualité et Transindividualité chez Spinoza*, ob. cit., p. 37 (tradução livre). Para Balibar, o conceito de transindividualidade aparece na *Ética* através do *esquema de causalidade* da Proposição 28 de sua primeira parte e das consequências que daí decorrem (a distinção entre o “todo” e a “parte” mostra-se relativa; o *conatus* enquanto esforço que faz cada modo finito é um componente da potência infinita da natureza; a necessária regeneração contínua das partes depende das trocas com outros indivíduos etc). Por isso, “(...) a unificação de uma multiplicidade de indivíduos através de suas ‘conveniências’ mútuas é uma condição intrínseca da manutenção de sua autonomia (individualização) e de sua singularidade (individualização) para cada um deles. Se o indivíduo não encontrasse outros com os quais ele ‘convém’ para se regenerar, ele não existira simplesmente”( BALIBAR, Étienne. *Individualité et Transindividualité chez Spinoza*, ob. cit., p. 43 - tradução livre).

<sup>1026</sup> Tratado Teológico-Político, Capítulo XVI.

para o Estado [república]<sup>1027</sup> da manutenção da liberdade”<sup>1028</sup>.

Há pelo menos dois aspectos relevantes no texto acima. Inicialmente, a afirmação de que em estado de natureza todos são iguais, o que nos parece significar “igualdade em liberdade” (“igual liberdade” e não igualdade em sentido material), inclusive para lançar mão de todas as coisas,<sup>1029</sup> sob pena de contradição às afirmações, centrais no Tratado Político, de que no estado de natureza cada um vive “segundo a sua própria compleição”<sup>1030</sup> e de que no estado de natureza “cada um tem direito na medida em que possui poder”.<sup>1031</sup> Trata-se, no estado de natureza, de uma liberdade de agir de acordo com seus próprios apetites, uma “liberdade natural” (a rigor, uma “livre-necessidade”). Mas, se não há verdadeiramente igualdade no estado natural, no estado civil ela é uma condição inafastável à concretização da liberdade e dos direitos. O segundo aspecto diz respeito à ideia de que a manutenção da liberdade pelo Estado decorre da *utilidade*,<sup>1032</sup> e não de um preceito moral, é dizer, do reconhecimento de que a manutenção da liberdade acarreta um incremento ao *conatus* do corpo político. É a liberdade, portanto, não uma condição da vida política (“a liberdade dos contratantes”) ou um pressuposto moral (a liberdade moral do homem racional), mas sim a sua mais alta *expressão* (o fim do Estado é a liberdade).<sup>1033</sup> A condição da política é a igualdade irrealizada no estado de natureza.<sup>1034</sup>

Spinoza considera que a democracia está na origem do surgimento dos Estados<sup>1035</sup> e é o regime “inteiramente absoluto”,<sup>1036</sup> ou seja, “o poder que o povo

<sup>1027</sup> “República”, e não “Estado”, na tradução de Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau (Paris: PUF, 1999, p. 521).

<sup>1028</sup> Tratado Teológico-Político, Capítulo XVI.

<sup>1029</sup> “Tudo é de todos” (Tratado Político, Capítulo II, § 23).

<sup>1030</sup> Tratado Político, Capítulo II, § 9º. Na natureza, por exemplo, os peixes grandes comem os peixes pequenos (Tratado Teológico-Político, Capítulo XVI).

<sup>1031</sup> Tratado Político, Capítulo II, § 23.

<sup>1032</sup> “Utilitate libertatis in republica”.

<sup>1033</sup> “Dos fundamentos do Estado (...) resulta com toda evidência que o seu fim ultimo não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. (...) *O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade*” (Tratado Teológico-Político, Capítulo XX).

<sup>1034</sup> CHAUI, Marilena. Política em Espinosa, ob. cit., p. 312.

<sup>1035</sup> A maioria dos Estados nasceram como democracias e só depois se tornaram aristocracias (e estas tornaram-se monarquias). Numa população que se estabelece num determinado território ninguém quer ceder o seu poder a outrem. Não obstante, a maioria se descuida da política (em razão da pobreza, por exemplo) e os mais poderosos se esforçam por reinar sozinhos. É assim que,

[a multidão]<sup>1037</sup> inteiro possui” (*e retém*) e que é exercido por uma assembleia suficientemente numerosa que produz uma racionalidade mais potente (a racionalidade do número).<sup>1038</sup> Mas não se trata de pensar apenas os arranjos formais da democracia, pois o problema fundamental da política é o da igualdade/desigualdade.<sup>1039</sup>

De fato, a igualdade é um tema fundamental em Spinoza, o que pode ser inicialmente demonstrado pelas ocorrências das expressões *aequalitas* (igualdade), *aequalis* (igual) e *aequitas* (equidade) em seus textos.<sup>1040</sup> No Tratado Político, a ideia de igualdade (*aequalitas*) é associada ao exercício do poder político e ao voto nas assembleias,<sup>1041</sup> à relação entre Cidades<sup>1042</sup> e, no Capítulo X, § 8º, cuidando da questão das honrarias concedidas pelo Estado, Spinoza apresentará a igualdade como o fundamento da liberdade comum.<sup>1043</sup> Já *aequalis* (igual) se refere à igualdade no estado de natureza, que a democracia mantém (no sentido em que visto acima), ao igual direito de governar numa democracia nascente<sup>1044</sup> e a uma necessidade da comunidade política.<sup>1045</sup> Equidade (*aequitas*)

---

pouco a pouco, o poder passa para alguns (aristocracia) e finalmente a um só (monarquia). Cf. Tratado Político, Capítulo VIII, § 12.

<sup>1036</sup> Tratado Político, Capítulo VIII, §§ 3-6, e Capítulo XI, § 1º, onde surge a expressão “omnino absolutum”.

<sup>1037</sup> “Multidão”, e não “povo”, na tradução de Charles Ramond (Paris: PUF, 2005, p. 199). Cristofolini, na contramão de seus colegas italianos (Negri e Del Lucchese, por exemplo) e dos comentadores e tradutores franceses, opta pelo termo “povo” (“popolo”) em vez de multidão, por considerar o primeiro mais atual e consentâneo às reivindicações por direitos coletivos e pela paz mundial (CRISTOFOLINI, Paolo. *Peuple et multitude dans le lexique politique de Spinoza*. In: *La Multitude Libre. Nouvelles Lectures du Traité Politique*. Sous la direction de Chantal Jaquet et alii. Paris: Éditions Amsterdam, 2008, pp.45-58).

<sup>1038</sup> Tratado Político, Capítulo VIII, §§ 3-6.

<sup>1039</sup> “A política (...) é a atividade que tem por princípio a igualdade, e o princípio da igualdade transforma-se em repartição das parcelas de comunidade ao modo do embarço: de quais coisas há e não há igualdade entre quais e quais? O que são essas “quais”, quem são esses “quais”? De que modo a igualdade consiste em igualdade e desigualdade? Tal é o embarço próprio da política, pelo qual a política se torna um embarço para a filosofia, um objeto da filosofia” (RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento. Política e Filosofia*. Tradução de Angela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 11).

<sup>1040</sup> Cf. BOSCHERINI, Emilia Giancotti. *Lexicon Spinozanum*. Holanda: Martinus Nijhoff/La Haye, 1970, pp. 23-25. Além das ocorrências acima destacadas, as expressões “igualdade” e “igual” aparecem inúmeras vezes no sentido de proporção geométrica. Pode-se também falar em igualdade entre corpo e mente (“paralelismo”), como já visto.

<sup>1041</sup> Tratado Político, Capítulo VI, § 23, e Capítulo VII, § 18.

<sup>1042</sup> Tratado Político, Capítulo IX, § 4º. Cuida-se aqui mais de desigualdade do que de igualdade.

<sup>1043</sup> (...) é evidente que a igualdade, cuja perda provoca necessariamente a ruína da liberdade comum (...).”

<sup>1044</sup> “Uma multidão, ao procurar um território onde permanecer, depois de o ter encontrado e cultivado, teve que conservar inteiro o seu direito [“um direito de comandar igual por todos”, na tradução francesa de Charles Ramond], ninguém querendo ceder o poder a outrem” (Tratado Político, Capítulo VIII, § 12). *Aequalis* se refere também ao problema da igualdade entre cidades confederadas (Tratado Político, Capítulo III, §§ 14 e 16).

é, a seu turno, sinônimo de estado civil no Tratado Político;<sup>1046</sup> na Ética está associada à concórdia;<sup>1047</sup> e no Tratado Teológico-Político, à prática da justiça/injustiça (*aequitas/iniquitas*).<sup>1048</sup>

Há, portanto, um claro conteúdo político da igualdade em Spinoza. Mais que isso, é a igualdade a condição essencial à vida política que se institui através da concórdia dos homens (a igualdade gera concórdia), e é a fiadora da liberdade, do direito e da justiça. Diversamente, na teoria liberal dos direitos humanos a igualdade é confundida com a igualdade jurídico-formal, supondo-se uma igualdade *natural* que se faz igualdade legal *no e perante* o Estado (“todos os seres humanos *nascem* livres e iguais em dignidade e direitos”; “todos são iguais *perante* a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei”), num esvaziamento do conteúdo político da igualdade - e também jurídico num sentido forte, ou seja, na perspectiva de indistinção entre política e direito - e numa extraordinária simplificação formal. Na prática, como agudamente apontado por Balibar, os homens possuem potências desiguais, salvo se alguma relação de potências intervém para produzir a igualação (um certo desenho institucional, por exemplo). Quanto ao nascimento, ele não marca certamente o momento de afirmação dos direitos pelos indivíduos, muito ao contrário, o nascimento é o momento em que os indivíduos são mais impotentes pois são os outros que, em os protegendo, procuram os seus direitos. Ou seja, um direito “teórico” concebido como uma mera capacidade de agir, suscetível de ser ou não reconhecida e exercida, é um absurdo ou uma mistificação,<sup>1049</sup> sendo Kant um representante exemplar desse tipo de igualdade (formal).<sup>1050</sup>

<sup>1045</sup> “Para que os cidadãos sejam iguais tanto quanto possível, é preciso que sejam considerados nobres apenas os descendentes do rei” (Tratado Político, Capítulo VII, § 20).

<sup>1046</sup> “Status civilis sive aequitas” (Tratado Político, Capítulo VII, §12).

<sup>1047</sup> “As coisas que geram a concórdia são aquelas que se relacionam à justiça, à equidade e à lealdade. Pois, além do que é injusto e iníquo, os homens também suportam mal o que é tido como vil, ou seja, que alguém despreze os costumes aceitos na sociedade civil” (EIV, Apêndice, Capítulo XV).

<sup>1048</sup> “À justiça e à injustiça também se chama equidade e iniquidade, porquanto os que estão incumbidos de dirimir os litígios não devem entrar em linha de conta com o estatuto social do indivíduo; estão, pelo contrário, obrigados a tomar todos por iguais, a defender igualmente o direito de cada um e a não invejar o rico nem desprezar o pobre” (Tratado Teológico-Político, Capítulo XVI).

<sup>1049</sup> BALIBAR, Étienne. Spinoza et la politique, ob. cit., 73-74.

<sup>1050</sup> “(...) esta igualdade universal dos homens num Estado, como seus súditos, é totalmente compatível com a maior desigualdade na qualidade ou nos graus da sua propriedade, quer na superioridade física ou intelectual sobre os outros ou em bens de fortuna que lhe são exteriores e em direitos em geral (de que pode haver muitos) em relação aos outros; de maneira que o bem-

Em Spinoza o problema é bem mais complexo pois o par igualdade-desigualdade apresenta diversas camadas. Na ontologia, pode-se falar em igualdade entre os homens e entre os modos em geral pois todos são modos finitos que existem *em Deus*,<sup>1051</sup> cujas forças, no entanto, são desiguais. Há também igualdade na capacidade de perseverar (*conatus*),<sup>1052</sup> muito embora possam existir variações de potência no indivíduo. Além disso, todos os modos possuem um corpo e uma mente, também iguais entre si, um estatuto que põe em xeque toda a filosofia moral fundada na hierarquia da mente sobre o corpo. Do ponto de vista da epistemologia, todos os homens podem conhecer adequadamente, inexistindo mistérios de que só a revelação possa dar conta. Na perspectiva da formação da sociabilidade trata-se de um problema mais de semelhança do que de igualdade (ou identidade). Já no plano do estado de natureza não há que se falar propriamente em igualdade, como vimos. De qualquer modo, fundamentalmente, deve haver igualdade política na Cidade, uma igualdade política *em ato* que se constrói a partir da formação de *direitos em comum* (inclusive através da participação na formulação das leis)<sup>1053</sup> e de espaços *comuns*.<sup>1054</sup> Ou, nas palavras de Bove:

“(...) a equidade, a qual está essencialmente contida na igualdade entre os homens (igualdade que, escreve Espinosa, é ‘uma das primeiras necessidades da comunidade política’ cuja perda implica necessariamente a perda da ‘liberdade comum’), essa equidade ou igualdade não é somente uma igualdade face à lei (como o sujeito da obediência faz abstratamente face à representação da Lei), mas é igualdade dinâmica da afirmação potente e do gozo de um direito comum que pode fazer e desfazer a lei. Dessa igualdade, é preciso dizer que ela é de natureza ontológico-política e que abre o espaço-tempo de uma radicalidade democrática que se constitui em e por processos estratégicos e dinâmicos de um

---

estar de um depende muito da vontade do outro (o do pobre depende da do rico), um deve obedecer (como a criança aos pais, ou a mulher ao homem) e o outro dá-lhe ordens, um serve (como o jornaleiro), o outro paga, etc. Mas, *segundo o direito (que enquanto expressão da vontade geral só pode ser um único e que concerne à forma do direito, não à matéria ou o objecto sobre o qual se tem um direito), são porém, enquanto súbditos, todos iguais;*” (Sobre a Expressão Corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática, ob. cit., p. 81).

<sup>1051</sup> “As coisas particulares nada mais são do que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (EI, P. 25, Corolário).

<sup>1052</sup> “Uma coisa qualquer, entretanto, seja ela mais perfeita ou menos perfeita, sempre poderá perseverar no existir, com a mesma força com que começa a existir, razão pela qual, sob esse aspecto, todas as coisas são iguais” (EIV, Prefácio).

<sup>1053</sup> É a comunidade que decide “o que é bom e o que é mau” (Tratado Político, Capítulo II, § 19).

<sup>1054</sup> Tratado Político, Capítulo II, §§ 15-16; Capítulo VI, § 9 °. Capítulo VIII, §§16 e 19. Retomaremos o tema mais à frente.

direito comum (...)”.<sup>1055</sup>

Contudo, se não há “achatamento” das individualidades na multidão, ou seja, se as singularidades não são eliminadas pela potência do múltiplo, não é contrária à igualdade político-jurídica a ideia de desigualdades legais construídas a partir das especificidades dos modos finitos (a situação específica do idosos, da crianças e adolescentes, das minorias, as denominadas discriminações positivas ou ações afirmativas etc). Ora, se os indivíduos são diferentes em seus corpos, mentes, afetos e apetites (e também em suas essências),<sup>1056</sup> o que não é eliminado no estado civil, tal diferença deve encontrar expressão legal, à condição de não comprometerem a existência da república. Em outras palavras, dar concretude à igualdade implica, por vezes, implementar medidas de desigualação por especificidade, sendo tais desigualações expressões ainda coletivas e *transindividuais*,<sup>1057</sup> e não individuais, propriamente. Em suma, o conceito de multidão não esgota o campo de concretização da noção de “direito (s) comum (ns)” e não impede que *o gozo* do direito comum se dê ao nível individual, o que cabe ao corpo político deliberar a partir do seu peculiar temperamento (*ingenium*).

Há mais: Se na democracia liberal a igualdade é secundária<sup>1058</sup> e sempre um mero adjetivo da liberdade (liberdade igual ou igual liberdade), em Spinoza a igualdade jamais deixará de ser um substantivo e deve ser pensada em conjunto com a liberdade. Em outras palavras, se na tradição liberal liberdade e igualdade habitam esferas distintas que raramente se comunicam – o mesmo se dando no âmbito dos direitos humanos -,<sup>1059</sup> em Spinoza serão como que irmãs gêmeas jamais separadas, verdadeiros direitos “xifópagos”.

<sup>1055</sup> BOVE, Laurent. Espinosa e a Psicologia Social, ob. cit., p. 161.

<sup>1056</sup> EIII, P. 57, Demonstração, e EIII, P. 51, Escólio.

<sup>1057</sup> O transindividual concerne ao indivíduo mas nele não se detém, é um “para além” do individual.

<sup>1058</sup> Em Rawls, por exemplo, o primeiro princípio de justiça (liberdade individual) tem prioridade sobre o segundo (justiça distributiva de bens).

<sup>1059</sup> Numa tentativa de tornar efetivos os direitos previstos na Declaração Universal de 1948, foram elaborados, em 1966, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Prevaleceu à época a opinião no sentido da conveniência da elaboração de dois pactos separados, uma vez que os direitos civis e políticos seriam direitos autoaplicáveis, enquanto que os direitos econômicos, sociais e culturais seriam de “implementação progressiva” e, para alguns, meramente programáticos. Estes últimos direitos, além disso, requerem atuações positivas do Estado – e não meras abstenções, como nos direitos civis e políticos -, o que indica a maior complexidade de sua implementação, sempre dependente de recursos e de vontade política. Por isso fala-se em um “núcleo essencial mínimo” dos direitos

## Dissenso

Diversamente de Kant, que pretende eliminar a autonomia do poder político subordinando-o à moral, ao direito e ao formalismo não-produtivo do dever, em Spinoza a subordinação do poder político se dá relativamente à potência produtiva da multidão, um sujeito político não-unitário e imanente, não-hierarquizado, expressivo/potente, múltiplo e complexo por natureza.<sup>1060</sup>

Se na ontologia de Spinoza o indivíduo é marcado por uma conflituosidade interna,<sup>1061</sup> a multidão também o será, pois é uma potência complexa e múltipla, características que a tornam conflituosa por natureza. O conflito é também uma forma de expressão da racionalidade superior da multidão e alcança, assim, um *status* positivo e constitutivo. Ademais, a instituição do estado civil não muda a natureza desejante e passional dos homens nem tampouco o desejo de governar (mais do que de ser governado), donde a naturalidade e a inafastabilidade do conflito. Mais ainda, se há uma continuação entre o estado natural e o estado civil, tal contínuo, embora institua uma horizontalidade afetiva

---

sociais, reserva que não se aplica aos direitos de primeira geração (civis e políticos), implementáveis e exigíveis em seu grau máximo. O que importa aqui destacar é que o tratamento da liberdade e da igualdade como instâncias separadas é uma tendência histórica dos direitos humanos e uma marca do Estado liberal. A propósito de todo esse processo e da crítica a essa perspectiva, consulte-se PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional. 9ª edição. São Paulo: Saraiva, 2008, pp. 157-183.

<sup>1060</sup> O conceito de multidão de Spinoza pode ser encontrado em vários de seus textos. É expressiva, contudo, a definição encontrada no Capítulo III, § 2º, do Tratado Político (“... o direito daquele que detém o poder público, isto é, do soberano, não é senão o direito natural, o qual se define pela potência não de cada um dos cidadãos, tomados à parte, mas da massa conduzida de certo modo por um mesmo pensamento ...”). Negri define a multidão como o nome de uma *imanência* (contra um conceito de povo assentado na transcendência do soberano, pois os sujeitos devem falar por si mesmos, a multidão não é representável; mas, em contraste com as massas e a plebe, a multidão é “algo organizado”, um ator ativo da auto-organização), como um conceito *de classe* (a multidão é sempre produtiva, está em movimento mas não se confunde com a classe operária, uma vez que abarca todo o tipo de exploração do conjunto de singularidades) e como o conceito de uma *potência* (a potência da multidão quer expandir-se em direção a modos de expressão produtiva cada vez mais imateriais e intelectuais). É também uma multidão de corpos produtivos, expressivos e cooperativos que se mesclam e se transformam pelas lutas, movimentos e desejos (NEGRI, Antonio. Para uma Definição Ontológica da Multidão. In: Revista Lugar Comum n. 19-20, janeiro-junho de 2004, pp. 15-26). Sobre a trajetória de formulação do conceito de multidão por Negri, sobretudo o tema da multidão como um conceito de classe, consulte-se SANTIAGO, Homero. Pré-História da Multidão. In: Spinoza e as Américas, Volume 1. Baptiste Noel Auguste Grasset, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Ericka Marie Itokazu, Francisco de Guimaraens e Maurício Rocha (organizadores). Fortaleza: EdUECE, 2014, pp. 69-80.

<sup>1061</sup> Os corpos que compõem o indivíduo travam relações de força (justapõem-se, movem-se e transmitem movimentos uns aos outros - EII, P. 13, Definição).

visando à paz, não elimina nem a violência nem as relações de força.<sup>1062</sup> A liberdade e o direito se defendem e se conquistam pela cooperação, no estado civil, não há dúvida, mas igualmente pelo conflito e pela resistência.<sup>1063</sup> É dizer, se há resistência no estado de natureza (resistência a submeter-se ao arbítrio de outrem), como de fato há, haverá também resistência no estado civil, inclusive contra a tirania.<sup>1064</sup> Assim, o direito de resistência será uma expressão multitudinária do direito natural e do *conatus*, um dinamismo positivo direcionado à construção da igualdade política (e contra a desigualdade).

É também preciso considerar que a indignação diante da injustiça é uma reação natural do homem, seja para se defender de uma ameaça, seja para se vingar de um mal.<sup>1065</sup> Não há dúvida de que na instituição do estado civil os indivíduos devem obediência ao Estado, e mesmo quando julgam iníquos os decretos da cidade são, contudo, obrigados a submeter-se-lhes.<sup>1066</sup> Não obstante, a cidade “peca” e atenta contra si mesma quando age contra os ditames da razão, isto é, quando impõe ao homem a negação de seu esforço de perseverança e quando viola as leis estabelecidas por ela mesma. Dessa forma,

“(…) apesar de dizermos que os homens dependem, não de si mesmos, mas da cidade, não entenderemos por isso que os homens possam perder a sua natureza humana e revestir-se de outra. (...) entendemos então que, dadas certas condições, a cidade inspira aos súditos temor e respeito; se estas mesmas condições deixam de existir, já não há temor nem respeito e, assim, a própria cidade deixa de existir”.<sup>1067</sup>

Do que se vê, a obediência (pressuposto de uma vida em comum) e a resistência (limite ao poder político) são pensadas em conjunto por Spinoza, da

<sup>1062</sup> “A vontade do rei não tem força de lei senão enquanto ele possui o gládio [espada ou, em sentido figurativo, força] da Cidade, pois o direito de comando mede-se apenas pela capacidade do poder”(Tratado Político, Capítulo VII, § 25); “(...) é pelo direito de guerra, não pelo direito civil, que o rei pode ser privado do seu poder; à sua violência os súditos não podem resistir senão pela violência” (Tratado Político, Capítulo VII, § 30); “(...) considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural” (Carta 50).

<sup>1063</sup> LUCCHESI, Filippo del. Tumultes et Indignation. Conflit, Droit et Multitude chez Machiavel et Spinoza, ob. cit., p. 172.

<sup>1064</sup> O que obsta a que o poder seja absoluto (incontrolável) é que a multidão continue a ser *temível* aos olhos do governante, pois conserva “uma certa liberdade que não tem expressão legal, mas que nem por isso é menos tacitamente reivindicada e mantida” (Tratado Político, Capítulo VIII, § 4º).

<sup>1065</sup> Tratado Político, Capítulos III, § 9º, e IV, § 4º.

<sup>1066</sup> Tratado Político, Capítulo III, § 5º.

<sup>1067</sup> Tratado Político, Capítulo IV, § 4º.

mesma forma que a liberdade dos cidadãos e a autoridade do Estado.<sup>1068</sup> Se a obediência produz súditos, a resistência produz cidadãos, não havendo, a rigor, qualquer antítese entre obediência e resistência (a antítese se dará entre obediência e *servidão*).<sup>1069</sup> Por isso Spinoza, sem qualquer contradição, poderá dizer, de um lado, que “é o que a cidade decreta ser justo e bom o que cada um deve aceitar como tal [e obedecer]”,<sup>1070</sup> e, de outro, que:

“Se numa cidade os súditos não tomam as armas porque estão dominados pelo terror, deve-se dizer, não que aí reina a paz, mas, antes, que a guerra aí não reina. A paz (...) não é a simples ausência de guerra, é uma virtude que tem a sua origem na força da alma, pois que a obediência (...) é uma vontade constante de fazer o que, segundo o direito comum da cidade, deve ser feito. Uma cidade (...) em que a paz é efeito da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão, merece mais o nome de solidão que o de cidade”.<sup>1071</sup>

A paz não consiste na ausência de guerra, mas na união das almas, isto é, na concórdia.<sup>1072</sup> Dessa forma, Spinoza admite que as leis sejam violadas pela multidão quando assim o ditar o “interesse comum”<sup>1073</sup> e, nesse caso, a defesa do interesse comum se dá não pelo direito civil, mas pelo “direito de guerra”,<sup>1074</sup> cuidando-se de uma expressão coletiva do dissenso e não de expressões isoladas ou individuais, pois “a nenhum particular compete julgar, isto é, decidir se é do interesse comum violar as leis estabelecidas ou não”.<sup>1075</sup>

<sup>1068</sup> GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. Spinoza e o Direito de Resistência. In: Revista Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos (Florianópolis), n. 69, dez. 2014, p. 188. Nas palavras do próprio Spinoza: “Todos procuram, de fato, o que lhes é útil, mas quase nunca segundo os preceitos da reta razão; (...). Daí que nenhuma sociedade possa subsistir sem o poder e a força, nem, conseqüentemente, sem leis que moderem e coibam o desejo e os desenfreados impulsos dos homens. A natureza humana, porém, não tolera ser totalmente coagida (...)” (Tratado Teológico-Político, Capítulo V).

<sup>1069</sup> GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. Spinoza e o Direito de Resistência, ob. cit., p. 190. A obediência não tem lugar numa sociedade em que o poder está nas mãos de todos e na qual as leis são sancionadas por consentimento comum, pois “quer aumente, quer diminua o número das leis, o povo continua igualmente livre” (Tratado Teológico-Político, Capítulo V). Cuida-se, por certo, de um estágio avançado de experimentação da democracia.

<sup>1070</sup> Tratado Político, Capítulo III, § 5º.

<sup>1071</sup> Tratado Político, Capítulo V, § 4º.

<sup>1072</sup> *Idem*.

<sup>1073</sup> Tratado Político, Capítulo IV, § 6º. “Salvação comum”, na tradução de Charles Ramond.

<sup>1074</sup> Tratado Político, Capítulo IV, § 6º.

<sup>1075</sup> Tratado Político, Capítulo IV, § 6º (no mesmo sentido, Tratado Político, Capítulo III, § 5º) Em nível individual (e também coletivo, evidentemente) cuida-se do uso da razão e da liberdade de expressão, o que Spinoza defenderá no Tratado Teológico-Político, Capítulo XX.

Há aqui mais uma aproximação a Maquiavel, para quem os tumultos geram liberdade e boas leis.<sup>1076</sup> Em Spinoza as discórdias e sedições representam a passagem de uma forma a outra, ou seja, a própria conservação *dinâmica* do Estado “sem modificação notável”,<sup>1077</sup> mas que podem evoluir à própria dissolução da cidade em situações extremas.<sup>1078</sup> Por outro lado, há uma marcante diferença relativamente a Kant e à sua absoluta recusa ao direito de resistência<sup>1079</sup> bem como às declarações de direitos humanos, que abrem alguns espaços ao conflito (direitos de reunião e expressão, por exemplo), mas nenhum espaço ao direito de resistência, ao menos expressamente.<sup>1080</sup>

Em breve, os conflitos e a resistência expressam uma tensão que Spinoza assume abertamente, pois a potência da multidão funda e sustenta o Estado, mas, no limite, pode também destruí-lo. Ou seja, a segurança e a liberdade, fins do Estado, não excluem o dissenso, o que torna a estabilidade política algo tão

---

<sup>1076</sup> Sobre os tumultos ocorridos em Roma, Maquiavel dirá: “(...) não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de virtú; porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar: porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis benéficas à liberdade pública. (...) toda cidade deve ter os seus modos para que o povo desafogue sua ambição (MAQUIAVEL, Nicolau. Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio, ob. cit., p. 22).

<sup>1077</sup> Tratado Político, Capítulo VI, § 2º.

<sup>1078</sup> Aqueles que detem o poder não podem “violiar ou desprezar abertamente as leis estabelecidas por eles mesmos” nem tampouco condenar à morte os súditos, confiscar os seus bens, violentar as virgens, sob pena de transformarem o temor em indignação (Tratado Político, IV, § 4º). Em tais casos, “a própria cidade deixa de existir” (*idem*). Ou seja, pode haver, excepcionalmente, uma “regressão” ao estado de natureza por ocasião da morte do rei ou de sua abdicação ao poder (Tratado Político, Capítulo VII, § 25) ou quando um povo se vê sob o jugo de outro (o caso dos hebreus, que Spinoza descreverá no Tratado Teológico-Político).

<sup>1079</sup> “... toda a oposição ao poder legislativo supremo, toda a sedição para transformar em violência o descontentamento dos súditos, toda a revolta que desemboca na rebelião, é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento. E esta proibição é incondicional, de tal modo que mesmo quando o poder ou o seu agente, o chefe do Estado, violaram o contrato originário e se destituíram assim, segundo a compreensão do súdito, do direito a ser legislador, porque autorizou o governo a proceder de modo violento (tirânico), apesar de tudo, não é permitido ao súdito resistir pela violência à violência. Eis a razão: numa constituição civil já existente, o povo já não tem por direito a decisão de determinar como é que ela deve ser administrada. Pois, supondo que ele tem esse direito e, claro está, o direito de se opor à decisão do efectivo chefe de Estado, quem decidirá de que lado está o direito?” (KANT. “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: A Paz Perpétua e Outros Opúsculos, ob., cit., p. 91). A posição de Kant chega a ser mais radical que a do próprio Hobbes.

<sup>1080</sup> Neste ponto, aliás, as declarações contemporâneas se afastam da declaração revolucionária francesa de 1793, a qual consagrava expressamente o direito de resistência como um direito humano (“Art. 30 - A resistência à opressão é consequência dos demais Direitos do Homem; art. 35 - Quando o governo viola os direitos do povo, a insurreição do povo e de cada seção do povo é o mais sagrado dos direitos e o mais indispensável dos deveres”).

desejável quanto frágil ao mesmo tempo,<sup>1081</sup> situação que tende a encontrar um ponto de equilíbrio (não o total apaziguamento) com o aprofundamento da democracia e o incremento das liberdades. Por certo, tal tensão soa contraditória aos contratualistas, mas é ela que confere à multidão toda a sua potência e beleza, tornando escandaloso o tríptico “multidão-igualdade-dissenso”.

#### 3.4.4

#### **Arquitetura Institucional: O Novo Constitucionalismo Sul-americano como um Campo de Imanência**

Vimos que em Spinoza não há transcendência do Estado nem autonomia do poder político relativamente à potência que o constitui (a potência da multidão), à qual está sempre subordinado. Mas, ao contrário do que se possa imaginar, Spinoza não supõe a possibilidade de ultrapassamento da forma Estado ou uma dialética concebida como teoria da “evolução” ou de “desenvolvimento por fases sucessivas” tendentes à sua abolição,<sup>1082</sup> diferentemente do que se verificaria, posteriormente, no marxismo. A rigor, é pouco crível a possibilidade de pensar algum modelo político (um regime, por exemplo) que já não tenha sido experimentado (e pensado pela filosofia política)<sup>1083</sup> e por essa razão Spinoza não pretende sustentar a existência de alguma novidade, muito embora se possa desconfiar de sua “modéstia” pelo só fato do resgate do conceito de multidão, um conceito revolucionário. Assim, suas inovadoras e nada conservadoras concepções de um direito natural “permanente” no estado civil e de uma potência da multidão que não cessa de operar no interior da vida política são uma alternativa produtiva

<sup>1081</sup> “A experiência parece, todavia, ensinar que, no interesse da paz e da concórdia, é conveniente que todo poder pertença a um só. Nenhum Estado, com efeito, permaneceu tanto tempo sem nenhuma alteração notável como o dos turcos e, em contrapartida, nenhuma cidade foi menos estável do que as cidades populares ou democráticas, nem onde se tenham dado tantas sedições. Mas se a paz tem de possuir o nome de servidão, barbárie e solidão, nada há mais lamentável para o homem do que a paz. (...) É, pois, a servidão, e não a paz, que requer que todo o poder esteja nas mãos de um só; tal como já dissemos, a paz não consiste na ausência de guerra, mas na união das almas, isto é, na concórdia” (Tratado Político, Capítulo VI, § 4º).

<sup>1082</sup> Para Labica e Bensussan, Engels e Lênin reabilitam a dialética hegeliana da “negação da negação” por intermédio das “duas fases” sucessivas e graduais de implementação da sociedade comunista, cujo ápice é a superação do Estado. Lênin, inclusive, se refere a uma dialética concebida como “teoria da evolução por fases sucessivas” (LABICA, George; BENSUSSAN, Gérard. Dictionnaire Critique du Marxisme, ob. cit., pp. 302-303).

<sup>1083</sup> Tratado Político, Capítulo I, § 3º.

à crítica no sentido de que direito e Estado existem (e estão ligados) *apenas* para fazer prevalecer a vontade dos que dominam econômica e politicamente.<sup>1084</sup>

De tudo o que vimos até aqui a respeito do que chamamos de “a dimensão política do pensamento de Spinoza”, duas ideias parecem centrais, a saber, a de que a prática humana coletiva é mais potente que a vivência individual e que as virtudes privadas dos homens de Estado são secundárias, cuidando-se, por isso, de conceber uma arquitetura institucional expressiva da potência e da liberdade da multidão e capaz de garantir a paz. Para Spinoza, “(...) as sedições, as guerras e a violação ou o desprezo pelas leis são imputáveis, não tanto à malícia dos súditos, quanto a um vício do regime instituído. (...) Se, portanto, reina uma maior malícia numa cidade e se aí se cometem pecados em maior número, isso provem de que ela não promoveu suficientemente a concórdia, que as instituições não são suficientemente prudentes e que, conseqüentemente, não estabeleceu absolutamente um direito civil”.<sup>1085</sup> Na dimensão jurídico-política, as instituições ancoram de forma positiva a simbiose entre multidão e *imperium* e dão concretude ao conceito de democracia. As instituições são a própria produção da potência, o lugar do hábito, da experiência e da inteligência coletiva, não os únicos mas os repositórios mais *estáveis*<sup>1086</sup> dos traços deixados pela experiência multitudinária da democracia.<sup>1087</sup> São, em breve, as fiadoras da igualdade política<sup>1088</sup> e da liberdade.

<sup>1084</sup> ENGELS, Friedrich. A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado, ob. cit., pp. 193-194.

<sup>1085</sup> Tratado Político, Capítulo V, § 2º. Ou seja, um estado civil “... que não difere muito do estado natural” (*idem*).

<sup>1086</sup> “Não é de modo algum contrário aos precedentes que as instituições estejam tão firmemente estabelecidas que o próprio rei não as possa abolir” (Tratado Político, Capítulo VII, § 1º). Spinoza, nessa linha, contrapõe a mortalidade dos reis à eternidade dos conselhos (Tratado Político, Capítulo VIII, § 3º) e afirma que se um Estado pode perpetuar-se, “... será necessariamente aquele cujas leis, uma vez estabelecidas, permanecem invioladas. Pois as leis são a alma do Estado” (Tratado Político, Capítulo X, § 9º. A tradução francesa de Charles Ramond, já aqui mencionada, opta pelo termo “eterno” para qualificar um Estado ou as instituições).

<sup>1087</sup> Como dirá Deleuze, a lei é a limitação das ações, já a instituição é um modelo positivo de ação: “Contrariamente às teorias da lei, que colocam o positivo fora do social (direitos naturais) e o social no negativo (limitação contratual), a teoria da instituição põe o negativo fora do social (necessidades) para apresentar a sociedade como essencialmente positiva, inventiva (meios originais de satisfação). Tal teoria nos dará, enfim, critérios políticos: a tirania é um regime onde há muitas leis e poucas instituições, a democracia é um regime onde há muitas instituições e muito poucas leis” (DELEUZE, Gilles. Instintos e Instituições. In: A Ilha Deserta e outros textos. Luiz Orlandi (organizador). São Paulo: Iluminuras, 2006, pp. 29-30).

<sup>1088</sup> Como dirá Balibar, a igualdade de direitos constitui ela mesma um direito ou uma potência, que pode existir ou não de acordo com as circunstâncias, ela supõe condições. Uma igualdade verdadeira, não vazia de conteúdo, entre certos homens ou entre todos os cidadãos de um Estado,

Como já mencionado, a alusão a uma “passagem” do estado de natureza ao estado civil é uma imagem didática, porém inadequada por supor que o ser humano em algum momento tenha vivido apartado das regras de convivência social, o que a experiência desmente. De modo semelhante, a “chegada” ao estado civil e a constatação da presença de uma multidão que o habita não se dá num vazio, mais sim num ambiente em que as instituições já estão de alguma forma presentes, mesmo que ainda em estado embrionário (a família, os grupos religiosos, alguma organização do uso da força etc).<sup>1089</sup> Precisando tal ponto, Lordon<sup>1090</sup> propõe pensar a imanência da multidão em duas etapas: A primeira, em que através de um processo de “mimetismo por semelhança”,<sup>1091</sup> forma-se um afeto comum<sup>1092</sup> (“convergência afetiva”) que expressa a potência imanente *imediate* da multidão, um estado sem qualquer tipo de intermediação, a forma mais elementar do coletivo em que se pode falar de uma “multidão livre” ou “plana”; a segunda, caracterizada pela constatação de que a potência coletiva ultrapassa os indivíduos que compõem a multidão, donde o surgimento propriamente da *potentia multitudinis*, uma potência que é imanente à multidão mas que está já acima dela (a potência da multidão é uma “elevação”),<sup>1093</sup> ou seja, um estado de *verticalidade* e de imanência *mediata* que forma uma “multidão estruturada” (ou uma “sociedade”). Haveria então entre a multidão livre e esta última uma transição de fase que aumenta a complexidade da multidão e que é completada justamente pelas instituições, as quais, a partir do momento em que surgem, passam a proliferar de forma irreversível, de modo a ensejar uma arquitetura institucional que complexifica a circulação da potência multitudinária.

---

só pode ser o resultado de instituições e de uma prática coletiva (Spinoza et la Politique, ob. cit., p. 76).

<sup>1089</sup> “(...) toda experiência individual supõe, como um *a priori*, a preexistência de um meio no qual a experiência é levada a cabo, meio específico ou institucional” (DELEUZE, Gilles. Instintos e Instituições, ob. cit., p. 29).

<sup>1090</sup> LORDON, Frédéric. Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude. Le Traité Politique comme théorie générale des institutions sociales. In: La Multitude Libre. Nouvelles Lectures du Traité Politique. Sous la direction de Chantal Jaquet *et alii*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008, pp. 105-129.

<sup>1091</sup> “Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante” (EIII, P. 27).

<sup>1092</sup> Tratado Político, Capítulo VI, § 1º.

<sup>1093</sup> LORDON, Frédéric. Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude. Le Traité Politique comme théorie générale des institutions sociales, ob. cit., p. 113.

As instituições são, portanto, “verticalidades secundárias”<sup>1094</sup> que se engendram a partir da verticalidade primária (a *potentia multitudinis* como “elevação”), o que demonstra que a imanência *imediata* da multidão (a primeira etapa) não passa de uma ficção, útil apenas para dar conta do engendramento *conceitual* das instituições, mas inútil para dar conta de sua gênese histórica, pois a história é o domínio da verticalidade já presente.<sup>1095</sup> Em suma, para Lordon as instituições são um estiramento da imanência produtiva da multidão, um desdobramento que embora não seja imprescindível (os afetos comuns não precisam das instituições para terem o seu valor reconhecido) mostra-se bastante comum em razão da necessidade de existência de mecanismos de domínio prático da violência pelo Estado.<sup>1096</sup>

As instituições, enquanto produtos da potência da multidão, serão tanto mais democráticas quanto mais forem atravessadas pela indiferenciação entre *potentia* e *potestas*, visto já que em Spinoza o estado civil é ao mesmo tempo sociedade civil e Estado político. O exemplo do Estado dos aragoneses é bastante significativo desse hibridismo e aparece no Capítulo VII do Tratado Político a pretexto dos melhores arranjos institucionais numa monarquia: Depois de se libertarem do jugo dos mouros, os aragoneses decidiram eleger um rei e, aconselhados pelo Papa Gregório VII (1015-1085),<sup>1097</sup>

“(...) instituíram as leis que lhes pareceram mais justas e cujo intérprete supremo não era o rei, mas o conselho chamado dos Dezesete, cujo presidente

<sup>1094</sup> Deleuze dirá que a necessidade encontra na instituição uma satisfação indireta, oblíqua, diferentemente do instinto, que satisfaz diretamente (DELEUZE, Gilles. *Instintos e Instituições*, ob. cit., p. 30).

<sup>1095</sup> LORDON, Frédéric. *Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude*. Le *Traité Politique* comme théorie générale des institutions sociales, ob. cit., p. 122. Além disso, a imanência imediata da multidão é o fundo último da imanência, é uma utilidade que convém manter apenas enquanto *referente* (obra e autor citados, p. 124).

<sup>1096</sup> LORDON, Frédéric. *Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude*. Le *Traité Politique* comme théorie générale des institutions sociales, ob. cit., pp. 115-116. Como pontuado por Francisco de Guimaraens, “a liberdade também deve ser compreendida mediante a construção de um aparato institucional que contenha o exercício do poder, subordinando-o efetivamente à potência da multidão. Não se trata de pensar a autonomia da multidão apenas do ponto de vista de seu incessante movimento instituinte, mas também de acordo com as próprias instituições constituídas, que devem ser orientadas para a conservação do processo constituinte” (GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, Ética e Política em Spinoza*. Uma Cartografia da Imanência, ob. cit., p. 221).

<sup>1097</sup> Spinoza se refere apenas a um “soberano pontífice romano” e a hipótese de que se trate de Gregório VII é defendida por Steve Barbone e Lee Rice, referidos por Charles Ramond em sua tradução do *Tratado Político* (nota 49 ao Capítulo VII, p. 295).

usava o nome de *Justizia*. Este presidente *Justizia*, portanto, e os dezessete nomeados vitaliciamente, não por sufrágios, mas pela sorte, tiveram o direito absoluto de revogar e anular todas as sentenças dadas contra qualquer cidadão por outros conselhos civis e eclesiásticos, ou pelo próprio rei, de tal modo que qualquer cidadão podia chamar o rei perante este tribunal”.<sup>1098</sup>

Para Bove, tem-se aqui um genuíno exemplo do exercício do contrapoder da soberania popular.<sup>1099</sup> Mas, se levarmos a fundo a indistinção entre *potentia* e *potestas*, talvez seja mais adequado falar não em *contrapoderes* mas sim em *copoderes*, a demonstrar inclusive a insuficiência da teoria clássica da separação de poderes e dos “check and balances”, uma teoria que se pauta na lógica do *contra* e não do *co* e que é ainda interna (os contrapoderes são intraestatais) e temporalmente fracionada pelo exercício dos mandatos ou de investiduras que sempre encontrarão um limite temporal.



Gostaríamos, doravante, de enfatizar algumas novas experiências constitucionais sul-americanas como exemplos de arranjos institucionais que incrementam a expressão da *potentia*. Evidentemente, não se trata de uma receita, uma vez que a criação de instituições deve levar em conta o temperamento (*ingenium*) próprio de cada sociedade.<sup>1100</sup> Não se trata, igualmente, de escavar no pensamento de Spinoza as condições de possibilidade teóricas de uma experiência do Século XXI que apenas se inicia, ou mesmo algum tipo de influência ou filiação, um projeto que, embora encantador, ultrapassaria os limites do presente trabalho. Assim, a partir dos modestos objetivos que nos inspiram, tentaremos pôr em evidência o modo como algumas constituições sul-americanas,

<sup>1098</sup> Tratado Político, Capítulo VII, § 30.

<sup>1099</sup> BOVE, Laurent. *Espinosa e a Psicologia Social*, ob. cit., p. 162.

<sup>1100</sup> Foi exatamente esse o conselho de Gregório VII aos aragoneses, ou seja, que criassem instituições adequadas ao gênio (ou temperamento) de seu povo (Tratado Político, Capítulo VII, § 30). De fato, “(...) um povo habituado à servidão fará inoperante todo governo democrático, uma legislação religiosa liberal será sem efeito sobre sujeitos naturalmente intolerantes, uma nação ávida por comércio não suportará um regime de propriedade que torne toda troca impraticável etc. Nem tudo será possível onde quer que seja ou o tempo todo” (MATHERON, Alexandre. *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988, p. 353, tradução livre).

em especial a Constituição boliviana,<sup>1101</sup> viabilizam a expressão da multidão, como constroem a noção de “direitos comuns” e como o comum se expressa por intermédio do conceito de bem viver.

### *A Expressão da Multidão*

Relativamente ao primeiro aspecto, é hoje um lugar comum a afirmação de que os modelos clássicos de representação política encontram-se em crise, um problema que deriva da mediação e cujo desdobramento torna-se aqui desnecessário.<sup>1102</sup> Interessa-nos verificar, contudo, de que modo o novo constitucionalismo sul-americano encara essa questão e como inova na busca de soluções que complementam o modelo clássico, que se não deixa de existir na forma do sufrágio regular e universal, passa a contar com novas e potentes ferramentas de expressão da multidão.

Nesse sentido merecem destaque duas ferramentas presentes na Constituição boliviana (2009), a saber, a possibilidade de *revogação de mandatos eletivos* e a possibilidade de *revogação/ratificação de leis e tratados*, assentadas nas formas mais amplas de exercício da democracia que o texto boliviano consagra (participativa, representativa e comunitária – art. 11) e na premissa de que a soberania reside no povo e é inalienável e imprescritível (art. 7<sup>o</sup>). A primeira ferramenta aplica-se a todos os cargos eletivos, à exceção do Poder Judiciário.<sup>1103</sup>

<sup>1101</sup> Para Negri, se a utópica suíça das Luzes serviu para construir a Enciclopédia, a Bolívia de hoje serve para construir uma nova teoria do direito, a partir da democracia do comum: “A revolução boliviana que tem reinventado o comum nas formas da gestão política democrática dos bens comuns (energia e água), do reconhecimento da multidão das ‘nações’ andinas, da extensão dos direitos econômicos e políticos a todos os cidadãos, avança radicalmente, mas com discernimento. Cautela! como queria Spinoza.” (Potenze Costituenti in America Latina. In: [www.sagarana.net](http://www.sagarana.net), acessado em 10 de dezembro de 2014).

<sup>1102</sup> Sobre o tema, inclusive com a análise específica das democracias na América Latina, ver O’DONNELL, Guillermo. Democracia, Agência e Estado. Teoria com Intenção Comparativa. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Paz e Terra, 2011, pp. 186 e ss.

<sup>1103</sup> “Art. 240. I. Toda persona que ejerza un cargo electo podrá ser revocada de su mandato, excepto el Órgano Judicial, de acuerdo con la ley. II. La revocatoria del mandato podrá solicitarse cuando haya transcurrido al menos la mitad del periodo del mandato. La revocatoria del mandato no podrá tener lugar durante el último año de la gestión en el cargo. III. El referendo revocatorio procederá por iniciativa ciudadana, a solicitud de al menos el quince por ciento de votantes del padrón electoral de la circunscripción que eligió a la servidora o al servidor público. IV. La revocatoria del mandato de la servidora o del servidor publico procederá de acuerdo a ley. V. Producida la revocatoria de mandato el afectado cesará inmediatamente en el cargo, proveyéndose su suplencia conforme a ley. VI. La revocatoria procederá una sola vez en cada mandato

A segunda tem ampla aplicação na medida em que estabelece a obrigatoriedade do referendo para a ratificação de emendas à constituição, sejam totais ou parciais,<sup>1104</sup> e tratados que cuidem de questões limítrofes, integração monetária, integração econômica estrutural e cessão de competência a órgãos supranacionais.<sup>1105</sup> A essas ferramentas, adiciona-se a possibilidade do referendo para a aprovação de tratados e convênios internacionais de um modo geral.<sup>1106</sup> Há, igualmente, a previsão de mecanismos populares de controle da Administração Pública/prestação de contas (arts. 213 a 231, 241 e 242 da Constituição da Bolívia)<sup>1107</sup> e de co-gestão (arts. 241 e 242),<sup>1108</sup> além da iniciativa popular de leis, incluída a possibilidade de convocação de uma assembleia constituinte (arts. 162 e 411 da Constituição da Bolívia).<sup>1109</sup> Em todas essas hipóteses subjaz a concepção de um poder instituinte em movimento contínuo, uma vez que não há limitações intransponíveis (“cláusulas pétreas”) à implementação de novos modelos constitucionais assentados na vontade da multidão.<sup>1110</sup> Tais ferramentas, que

---

constitucional del cargo electo”. Tal possibilidade também é prevista nas Constituições do Equador (art. 105) e da Venezuela (art. 72), inclusive quanto ao Poder Judiciário.

<sup>1104</sup> Art. 411 da Constituição boliviana. Em semelhante sentido dispõem as Constituições do Equador (arts. 441 e 443) e da Venezuela (arts. 341 e 344).

<sup>1105</sup> Art. 257.

<sup>1106</sup> “Art. 259. I. As Constituições equatoriana e venezuelana possuem instrumentos semelhantes e também prevêm, mais amplamente, a possibilidade da convocação de referendo para a revogação de leis e decretos presidenciais (arts. 103-104 e 73-74, respectivamente).

<sup>1107</sup> Também previstos nos textos equatoriano (arts. 204, 205, 207, 209 e 210) e venezuelano (arts. 273 a 291).

<sup>1108</sup> Arts. 85, 95, 101, 279 e 280 da Constituição equatoriana; arts. 70 e 184 da Constituição venezuelana.

<sup>1109</sup> “Art. 162. I. Tienen la facultad de iniciativa legislativa, para su tratamiento obligatorio en la Asamblea Legislativa Plurinacional: 1. Las ciudadanas y los ciudadanos. 2. Las asambleístas y los asambleístas en cada una de sus Cámaras. 3. El Órgano Ejecutivo. 4. El Tribunal Supremo, en el caso de iniciativas relacionadas con la administración de justicia. 5. Los gobiernos autónomos de las entidades territoriales. II. La ley y los reglamentos de cada Cámara desarrollarán los procedimientos y requisitos para ejercer la facultad de iniciativa legislativa”; “Art. 411. I. La reforma total de la Constitución, o aquella que afecte a sus bases fundamentales, a los derechos, deberes y garantías, o a la primacía y reforma de la Constitución, tendrá lugar a través de una Asamblea Constituyente originaria plenipotenciaria, activada por voluntad popular mediante referendo. La convocatoria del referendo se realizará por iniciativa ciudadana, con la firma de al menos el veinte por ciento del electorado; por mayoría absoluta de los miembros de la Asamblea Legislativa Plurinacional; o por la Presidenta o el Presidente del Estado. La Asamblea Constituyente se autorregulará a todos los efectos, debiendo aprobar el texto constitucional por dos tercios del total de sus miembros presentes. La vigencia de la reforma necesitará referendo constitucional aprobatorio. II. La reforma parcial de la Constitución podrá iniciarse por iniciativa popular, con la firma de al menos el veinte por ciento del electorado; o por la Asamblea Legislativa Plurinacional, mediante ley de reforma constitucional aprobada por dos tercios del total de los miembros presentes de la Asamblea Legislativa Plurinacional. Cualquier reforma parcial necesitará referendo constitucional aprobatorio”. Em sentido assemelhado dispõem as constituições do Equador (arts. 103, 104, 135 e 444) e da Venezuela (arts. 204, 341, 342 e 348).

<sup>1110</sup> Num importante estudo comparativo, Mayra Goulart ressalta que no caso andino a idéia de autogoverno do povo se dá sobretudo pela inclusão de mecanismos de participação direta. Já no

dessacralizam a ideia de constituição enquanto um monumento intocável, complementam o modelo tradicional do sufrágio universal, garante inequívoco do critério quantitativo-multitudinário (ao lado do referendo) mas que não é capaz de esgotar os meios de expressão da *potentia multitudinis*. É possível falar então, comparativamente, numa democracia representativa na qual o consenso é “débil” e num outro modelo, o da democracia participativa das novas experiências sul-americanas, no qual o consenso é “exigente”.<sup>1111</sup> Os desdobramentos de tais modelos indicam, por exemplo, que se no modelo tradicional as discussões a respeito de políticas públicas são um monopólio dos representantes políticos, nos novos modelos tais políticas requerem uma participação permanente (antes, durante e depois). Além disso, o consenso não é presumido, como no modelo clássico, mas checado em vários momentos através da participação popular e dos modos institucionalizados de deliberação. O próprio tempo da política muda e passa a ser um contínuo de participação cidadã *nos* e *entre* os períodos eleitorais propriamente ditos.

Surge daí um constitucionalismo de direitos e também de poderes (direitos-poderes) e que assume concretamente a possibilidade do conflito entre as forças sociais (movimentos operários e indígenas etc) e o Estado. Essa é, aliás, uma das mais claras consequências da própria ideia de um “Estado plurinacional comunitário”, ou seja, um Estado que se funda no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico (art. 1º da Constituição da Bolívia).

### *A Construção do Comum*

Como é sabido, a noção de comum é muito cara a Spinoza, cuidando-se de um tema relacionado ao da igualdade política (formação de direitos em comum

---

caso da constituição brasileira há uma predominância das instâncias de representação funcional (o Ministério Público, por exemplo), que alargam a participação cidadã mas ainda estão inscritas no modelo da mediação, sobretudo a mediação do direito (GOULART, Mayra. “Por que olhar para o lado? As ‘inovações andinas’ e o constitucionalismo democrático-comunitário brasileiro como alternativas para o re-encantamento da democracia”. In: Observador on-line, v. 5, n. 1, janeiro de 2010).

<sup>1111</sup> MEDICI, Alejandro. Nuevo Constitucionalismo latinoamericano y giro decolonial. Seis proposiciones para comprenderlo desde un pensamiento situado y crítico. In: Revista El Otro Derecho n. 48. Bogotá: ILSA, dezembro/2013, pp. 37 e ss.

e de espaços comuns)<sup>1112</sup> e que também toca o tema da multidão, que se move, produtivamente, pela construção do comum. No caso sul-americano, a histórica desigualdade, fruto do colonialismo, e o desejo de ultrapassar a mera igualdade formal, característica da tradição liberal, formam o pano de fundo de grande parte das novas constituições, inovadoras no estabelecimento de bases materiais capazes de dar concretude aos direitos fundamentais e à construção do comum. Nessa linha, uma das marcas mais visíveis desse novo constitucionalismo é justamente a disciplina inovadora e claramente orientada da ordem econômica, com importantes reflexos no próprio direito de propriedade.

Geralmente, dois são os caminhos seguidos pelas constituições latinoamericanas.<sup>1113</sup> O primeiro consiste em consagrar em seus textos uma série de diretivas econômicas intangíveis, de um modo geral relacionadas com a propriedade pública dos recursos naturais e com o papel do Estado na economia. A Constituição boliviana, por exemplo, confere a administração dos recursos naturais ao Estado (arts. 309 e 311), proíbe o latifúndio (art. 398), estabelece que o uso da água, um direito humano, não pode ser privatizado (arts. 16.I e 20, I e III) e que a energia só pode ser manejada pelo Estado (art. 378). Já a equatoriana, dentre outras medidas, estatui que os recursos naturais não-renováveis formam parte de um patrimônio inalienável e inapropriável do Estado (art. 1º), o mesmo se verificando no texto da constituição da Venezuela (em especial quanto ao

---

<sup>1112</sup> “(...) o direito natural, no que respeita propriamente ao gênero humano, dificilmente se pode conceber, *a não ser quando os homens têm direitos comuns*, terras que habitar e cultivar em comum, quando podem vigiar a manutenção do seu poder, proteger-se, combater qualquer violência e viver segundo uma vontade comum. Efetivamente, quanto maior (...) for o número dos que, reunindo-se, tenham formado um corpo, tanto mais direitos usufruirão, também, em comum” (Tratado Político, Capítulo II, § 15); “Quando os homens têm *direitos comuns* e são conduzidos como que por um único pensamento, é certo (...) que cada um possui tanto menos direito quanto mais todos os outros reunidos o sobrelevem em poder, isto é: cada um não tem, na realidade, direito sobre a Natureza, senão o que lhe confere a lei comum. Por outro lado (...), tem de fazer tudo o que lhe é imposto pela vontade comum, pois há o direito de a tal o obrigar” (Tratado Político, Capítulo II, § 16); “É preciso fundar uma cidade, ou várias cidades, de que todos os cidadãos, quer habitem no interior do recinto fortificado, que fora dele porque se dedicam à agricultura, tenham *o mesmo direito ao usufruto*” (Tratado Político, Capítulo VI, § 9º). “O solo, portanto, e tudo o que está ligado ao solo (...) é acima de tudo propriedade da cidade (...). Por consequência, o solo e o que está ligado ao solo devem ter aos olhos dos cidadãos um preço que se mede pela necessidade em que se encontram de dispor deles para terem um lugar onde se fixar e poderem defender os seus direitos comuns, isto é, a sua liberdade” (Tratado Político, Capítulo VII, §19). É possível associar este último trecho às críticas de Spinoza à avareza (EIV, Apêndice, Capítulo 29) e ao fetiche do dinheiro (“todas as coisas acabaram por se resumir ao dinheiro” – EIV, Apêndice, Capítulo 28).

<sup>1113</sup> Cf. GARGARELLA, Roberto; COURTIS, Christian. *El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano: Promesas e Interrogantes*. Santiago: CEPAL, 2009, p. 40.

petróleo, cuja propriedade é do Estado – arts. 302-303). O segundo, em estabelecer medidas de reforma econômica destinadas a alterar relações de poder com o potencial de ameaçar a própria estabilidade da constituição. O exemplo mais significativo é o da Bolívia, que submeteu a referendo a questão de saber qual seria a extensão máxima de terras que alguém poderia acumular sem estar sujeito a expropriação pelo Estado (5 ou 10 mil hectares – art. 398 da Constituição). Nesse caso, o objetivo claro foi o de evitar acumulações futuras de riquezas e, com isso, minar as condições de possibilidade de insurgência contra a nova ordem econômica inaugurada pelo texto constitucional.

Diversamente dos cânones estabelecidos pela economia liberal, baseada no individualismo e na busca incessante do lucro, busca-se implementar nesses países um modelo econômico de inclusão e articulação de todos os setores sociais, reconhecidos como economicamente ativos, a partir de princípios comunitários.<sup>1114</sup> Ou, como comumente referido, uma *economia plural* que “articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia” (art. 306, III, da Constituição da Bolívia).<sup>1115</sup> Não se trata, a rigor, de negar o capitalismo, a globalização ou mesmo a propriedade privada de bens, mas, antes, de conferir à economia comunitária o papel de articulador de todo o conjunto da economia.<sup>1116</sup> Não se cuida, igualmente, de aniquilar a individualidade, mas de integrá-la aos interesses da comunidade e ao viver bem coletivo, que também inclui o bem-viver do indivíduo.

Se considerarmos que a lógica da exclusividade no gozo e fruição, própria ao direito de propriedade, não se coaduna à conformação do comum e que,

<sup>1114</sup> SOLOGUREN, Gonzalo Gosálvez. Estructura y Organización Económica del Estado. Análisis y Crítica en la nCPE”. In: Miradas. Nuevo Texto Constitucional. La Paz: IDEA Internacional, Vicepresidencia Del Estado de Bolivia e Universidad Mayor de San Andrés, 2010, p. 188.

<sup>1115</sup> “La economía social y comunitaria complementará el interes individual com el vivir bien colectivo”(idem). “Art. 306.I. El modelo económico boliviano es plural (...). II. La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa”.

<sup>1116</sup> Não se trata de um modelo comunista, baseado, como no caso da antiga URSS, na estatização dos meios de produção e na eliminação da propriedade privada, mas, diferentemente, de um modelo que respeita a propriedade privada, a do empresariado e também a dos trabalhadores que empregam seus próprios meios no ciclo econômico (Cf. SOLOGUREN, Gonzalo Gosálvez. Estructura y Organización Económica del Estado. Análisis y Crítica en la nCPE, ob. cit., p. 187).

de um modo geral, o constitucionalismo despreza a ideia de comum,<sup>1117</sup> é possível concluir que algumas das novas constituições sul-americanas avançam significativamente na medida em que subtraem da possibilidade de apropriação privada bens essenciais à vida (o acesso à água é o exemplo mais eloquente).<sup>1118</sup> Na experiência boliviana, inclusive, escapa-se da oposição binária, originária do constitucionalismo clássico e do contratualismo, entre o direito privado (o direito de propriedade como um direito fundamental) e o direito público (os bens de propriedade do Estado), ou seja, o comum é construído não só através da impossibilidade de apropriação *privada* mas também pela pura e simples impossibilidade de sua apropriação/alienação *tout court*, mesmo pelo Estado, que figura então como mero administrador e garante, ao lado da multidão, de tal patrimônio comunitário.<sup>1119</sup>

### *Economia Plural e Bem Viver*

<sup>1117</sup> Quando muito, a legislação ordinária disciplina o “uso comum” de alguns bens de propriedade do Estado (praças e ruas, por exemplo – art. 99, I, do Código Civil brasileiro), - um instituto ainda frágil em razão da sempre possível “desafetação” do uso comum a alguma outra finalidade (Art. 100 do Código Civil brasileiro: “Os bens públicos de uso comum do povo e os de uso especial são inalienáveis, *enquanto conservarem a sua qualificação*, na forma que a lei determinar”)-, ou, já agora em nível constitucional, condiciona-se o direito de propriedade ao cumprimento de sua “função social”, como no caso da Constituição brasileira (arts. 5º, XXIII, 170, III, 182, 184 e 186). Quanto ao meio ambiente, um bem difuso por excelência, esta última dispõe tratar-se de “um bem de uso comum do povo” (art. 225), mas o Código Civil estabelece que o uso de tais bens pode ser “gratuito ou retribuído” (art. 103).

<sup>1118</sup> No caso específico da Constituição equatoriana, garante-se também a participação na elaboração dos orçamentos públicos (art. 100, 3), que não deixa de ser uma forma de impedir, ou ao menos minimizar, a privatização das riquezas públicas.

<sup>1119</sup> “Art. 339, II. Los bienes de patrimonio del Estado y de las entidades públicas constituyen *propiedad del pueblo boliviano*, inviolable, inembargable, imprescriptible e inexpropiable; no podrán ser empleados en provecho particular alguno (...)”; “Art. 311, II, 2. 2. Los recursos naturales son de *propiedad del pueblo boliviano* y serán *administrados por el Estado*. Se respetará y garantizará la propiedad individual y colectiva sobre la tierra (...)”; “Art. 349. I. Los recursos naturales son de *propiedad y dominio directo, indivisible e imprescriptible del pueblo boliviano*, y *corresponderá al Estado su administración en función del interés colectivo*. II. El Estado reconocerá, respetará y otorgará derechos propietarios individuales y colectivos sobre la tierra, así como derechos de uso y aprovechamiento sobre otros recursos naturales”; “Art. 372. I. Pertenecen al *patrimonio del pueblo* los grupos mineros nacionalizados, sus plantas industriales y sus fundiciones, los cuales no podrán ser transferidos o adjudicados en propiedad a empresas privadas por ningún título”; “Art. 394, III. El Estado reconoce, protege y garantiza la *propiedad comunitaria o colectiva*, que comprende el territorio indígena originario campesino, las comunidades interculturales originarias y de las comunidades campesinas. La propiedad colectiva se declara indivisible, imprescriptible, inembargable, inalienable e irreversible y no está sujeta al pago de impuestos a la propiedad agraria. Las comunidades podrán ser tituladas reconociendo *la complementariedad entre derechos colectivos e individuales* respetando la unidad territorial con identidad”. A Constituição do Equador reconhece as propriedades pública, comunitária, associativa, cooperativa e a mista, ao lado das propriedades privada e estatal (art. 321), e proíbe a apropriação de conhecimentos coletivos e ancestrais e de recursos genéticos que contenham a diversidade biológica e a agrobiodiversidade (art. 322).

Marcando as diferenças entre o modelo liberal e o da economia plural, o novo texto boliviano reconhece o ser humano e a vida como atores centrais da economia e no caso dos recursos naturais há, para além de um mero modelo de monopólio de exploração, uma evidente conexão com o conceito de *sumak kawsay*<sup>1120</sup> e, mais amplamente, com uma experiência cultural na qual o indivíduo não é um elemento isolado, um “competidor” dentro da sociedade.

O *sumak kawsay* expressa um desejo por melhores condições de vida ao lado dos demais e em plena harmonia com a natureza, vista não como uma fonte a ser explorada e sim como a origem da vida e de sua exuberância. Implica a busca de um bem-estar generalizado, inclusive espiritual e emocional, e a plena harmonia com a *Pachamama* e com o cosmos.<sup>1121</sup> Em breve, o regime de felicidade concebido pelo *sumak kawsay* se afasta radicalmente do modelo liberal e assume a tarefa de pôr as forças da economia a serviço do bem-estar coletivo, numa aposta na força dos movimentos sociais e na constitucionalização dos direitos de bem-viver, pondo-os ao alcance da multidão e, ao mesmo tempo, longe das forças conservadoras da sociedade e do próprio Estado.

Cabe aqui um parêntese: A dignidade humana, conceito kantiano ao qual contrapomos o conceito spinozano de *conatus*, aparece com frequência nos textos das constituições sul-americanas. Contudo, nelas a sua presença também está relacionada à dignidade da comunidade, e não apenas à dignidade individual.<sup>1122</sup>

<sup>1120</sup> Expressão quechua, idioma tradicional dos Andes. "Sumak" significa "plenitude" e "Kawsay", "viver." A expressão poderia ser traduzida como "bem viver" ou "vida digna". No idioma aymara há a correspondente expressão "suma qamaña", em que "suma" significa "plenitude", "excelente", "bem" e "qamaña", "viver", "estar sendo", "conviver".

<sup>1121</sup> "El pueblo aymara ha guardado las siguientes principias para vivir bien o vivir en plenitud: 1.- Suma Manq' afia: *Saber comer*, saber alimentarse; 2.- Suma Umaia: *Saber beber*; 3.- Suma thukhufia: *Saber danzar*; 4.- Suma Ikifia: *Saber dormer*; 5.- Suma Irnakafia: *Saber trabajar*; 6.- Suma lupifia: *Meditar*; 7.- Suma Amuyafia: *Saber pensar* (es la reflexión, no sólo desde racional sino desde el sentir; uno de las principias aymaradas nos dice: jan piq armt'asa chuman thakip sarantafiani (sin perder la razón caminemos la senda del corazón). 8.- Suma Munafia, munayasifia: *Saber amar y ser amado*; 9.- Suma Aruskipafia: *Hablar bien*; 10.- Suma ist'afia: *Saber escuchar*; 11.- Suma Samkasifia: *Saber sanar*. 12.- Suma Sarnaqafia: *Saber caminar* (no existe el cansancio para quien sabe caminar. Debemos estar conscientes de que uno nunca camina solo; caminamos con el viento, caminamos con la Madre Tierra, caminamos con el Padre Sol, caminamos con la Madre Luna, caminamos con los ancestros y con muchos otros seres). 13.- Suma Churafia, suma katukafia: *Saber dar, saber recibir*; (In: MAMANI, Fernando Huanacuni. *Vivir Bien/Buen Vivir*. Filosofía, Políticas, Estratégias y Experiências Regionales. 4ª edição. La Paz: Instituto Internacional de Integración, 2010, p. 46-48).

<sup>1122</sup> Na Constituição boliviana, art. 9º, 2 ("Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley: (...) 2. Garantizar el bienestar, el desarrollo, la seguridad

De igual modo, o bloco dos tratados internacionais de direitos humanos é expressamente incorporado, mas se vê enriquecido por uma série de princípios peculiares aos povos sul-americanos, como, por exemplo, o respeito aos direitos dos povos indígenas originários campesinos, a harmonia com a natureza e a defesa da biodiversidade, a proibição de transgênicos etc.<sup>1123</sup>

Da combinação de todos esses fatores (a expressão contínua da potência da multidão, a construção do comum e o conceito de “bem-viver”) surgem novos direitos fundamentais que se caracterizam por sua titularidade ampla (coletiva e de interesse público); que englobam outros direitos mais específicos, os quais dependem da geração de bens públicos que criam deveres públicos e privados; que são indisponíveis; que se projetam no tempo para além das atuais gerações (são “transgeracionais”); que requerem garantias jurídicas mas também políticas (políticas públicas) e sociais (informação e participação, por exemplo); e que requerem regulações democráticas que eliminem ou neutralizem os poderes privados ou públicos que se apropriam ou impedem a geração de bens públicos.<sup>1124</sup> E no regime de bem-viver ganham destaque os direitos à educação (universal e gratuita), à saúde (relacionado ao acesso à água, alimentação e medicamentos, dentre outros), à previdência e assistência social, à cultura e ciência, ao lazer e ao meio ambiente. A função social da propriedade é expressamente estabelecida como um direito *erga omnes*, inclusive com a proibição de especulação<sup>1125</sup> e com importantes restrições à propriedade intelectual.<sup>1126</sup> Como parece claro, a plena implementação de tais direitos demanda o alcance de alguns objetivos estratégicos, como a captura e a

---

y la protección e igual dignidad de las personas, las naciones, los pueblos y las comunidades, y fomentar el respeto mutuo y el diálogo intracultural, intercultural y plurilingüe); na Constituição equatoriana, arts. 11, 7 (“El ejercicio de los derechos se regirá por los siguientes principios: (...) 7. El reconocimiento de los derechos y garantías establecidos en la Constitución y en los instrumentos internacionales de derechos humanos, no excluirá los demás derechos derivados de la dignidad de las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades, que sean necesarios para su pleno desenvolvimiento”) e 84 (“La Asamblea Nacional y todo órgano con potestad normativa tendrá la obligación de adecuar, formal y materialmente, las leyes y demás normas jurídicas a los derechos previstos en la Constitución y los tratados internacionales, y los que sean necesarios para garantizar la dignidad del ser humano o de las comunidades, pueblos y nacionalidades”).

<sup>1123</sup> Art. 255 da Constituição boliviana.

<sup>1124</sup> Cf. MEDICI, Alejandro. Nuevo Constitucionalismo latinoamericano y giro decolonial. Seis proposiciones para comprenderlo desde un pensamiento situado y crítico, ob. cit., pp. 43-44.

<sup>1125</sup> Art. 325 da Constituição da Bolívia.

<sup>1126</sup> Por exemplo, art. 41, III, da Constituição da Bolívia (“III. El derecho a acceder a los medicamentos no podrá ser restringido por los derechos de propiedad intelectual y comercialización, y contemplará estándares de calidad y primera generación”).

redistribuição dos excedentes dos recursos naturais e o fortalecimento da pequena e média produção urbana e rural. Também uma mudança de direção do modelo econômico de modo a privilegiar a industrialização dos recursos naturais e a demanda interna, ultrapassando o modelo de exportação das riquezas nacionais.<sup>1127</sup>

Em suma, temos no atual constitucionalismo latino-americano um novo modelo que, embora ainda fortemente baseado na figura do Estado como gestor do desenvolvimento, aposta num pacto de produção compreensivo dos setores sociais, comunais, cooperativos e populares. Um modelo alternativo e experimental marcado pela expressa recusa ao constitucionalismo liberal e que nessa quadra histórica enfrenta o desafio de implementar suas inovações nas práticas jurídicas, políticas e econômicas reais. Um constitucionalismo integralmente mergulhado na imanência, portanto.

---

<sup>1127</sup> JUSTINIANO, Lourdes Montero. Una Economía para la Inclusión. In: Miradas. Nuevo Texto Constitucional. La Paz: IDEA Internacional, Vicepresidencia Del Estado de Bolivia e Universidad Mayor de San Andrés, 2010, p. 593.

## 4 Conclusão

Como anunciado na introdução, é propício o momento para a formulação de uma nova crítica aos direitos humanos e a ocasião nos é oferecida pelo ressurgimento do interesse pelo spinozismo (no âmbito da América do Sul, pode-se falar de um *surgimento* recente). Uma crítica que não pretende ser, contudo, uma nova teoria dos direitos humanos ou uma desqualificação destes últimos, mas sim um esforço pela problematização de alguns conceitos já dados e, eventualmente, pela proposição de novos conceitos. Crítica que, enfim, se serve de uma nova linguagem e de um vocabulário que, retificando a linguagem herdada da tradição, busca dar conta do modo de *produção* dos direitos a partir do entrelaçamento da ontologia, da ética e da política.

Ao longo de nosso longo percurso foi possível identificar, num primeiro momento, a forte presença de Kant nos direitos humanos, materializada nos conceitos-alicerce de imperativo categórico, dignidade humana e paz perpétua. A identificação de tais conceitos foi precedida da análise da antropologia kantiana, a qual nos oferece a imagem de um homem racional, autônomo e responsável (um “sujeito”), o personagem que ocupa o ápice da ordem natural enquanto fim incondicional (é um fim em si mesmo) e que, dando coerência à criação, é naturalmente impulsionado à vida moral dos imperativos categóricos e dos deveres. Cuida-se de um homem que habita, ao mesmo tempo, o mundo sensível da natureza e dos afetos, em que não é autônomo, e o suprassensível da razão, em que adquire autonomia. Um homem duplicado, portanto. Como visto, os novos apanhados do século XVIII no campo da biologia exerceram uma grande influência sobre a abordagem kantiana, baseada fortemente no paradigma organicista-finalista, isto é, na recusa do materialismo mecanicista do Século XVII, e na ideia central da existência de uma causalidade final no mundo, o que, no campo da moral, vai desaguar na existência de uma finalidade moral (e natural) no homem, ou seja, numa *antropologia do homem moral* que convive com a ideia de um destino moral da espécie humana. Todos esses elementos compõem a contemporânea “autoridade moral” dos direitos humanos, uma credencial que,

servindo-se de um fundo comum de semelhança (a humanidade e sua dignidade), permite a sua universalização e proeminência, enquanto moral incondicional, mesmo contra as culturas e a história.

Já em Spinoza há um projeto ético sem sujeito e a recusa de um primado cultural e racional do homem sobre a natureza. Cuidando-se de um modo finito, o homem é então concebido como uma parte da natureza, regido por uma ordem causal de necessidade, e não por um suposto livre-arbítrio ou por uma finalidade. Não há, assim, um homem duplicado, pois a razão isolada e separada dos apetites resulta impotente diante das paixões, cuidando-se, sobretudo, de converter as paixões em ações e não de ignorá-las ou de considerá-las como fenômenos não-naturais, ou mesmo como um mal. O homem não é, em breve, um “império dentro de um império”, ou seja, uma *finalidade* em si e o fim último da criação, o que, contudo, longe de ser um problema, insere o homem na potência mesma da natureza e faz dele *expressão e atualização* da substância absolutamente infinita, numa relação de causalidade imanente e não transitiva na qual Deus é a causa pela qual as coisas existem e perseveram em seu existir.

O fato de não ser um *universal*, de não ostentar uma abstrata e imutável *essência* ou *natureza* e de não ser um *sujeito moral* não chega a ser um empecilho ao reconhecimento de uma verdadeira antropologia em Spinoza, a qual, formulada a partir de novos elementos, põe diversos problemas à teoria dos direitos humanos, centrada na figura do homem-sujeito que dá sentido a si e ao mundo e que coloca a si mesmo uma finalidade. Assim, a antropologia spinozana representa uma poderosa crítica ao antropocentrismo dos direitos humanos, não obstante o homem seja o objeto de maior interesse da ética de Spinoza. A negação de que haja uma essência ou uma natureza imutáveis do homem põe em aberto, na recusa de uma definição fechada, o próprio pertencimento à humanidade, que vai então depender da compreensão das conveniências e das diferenças dos indivíduos, numa perspectiva que se abre a novas cosmovisões (à etnografia ameríndia, por exemplo, na qual a humanidade é uma questão de perspectiva) e que também nos convida a pensar novas dimensões da constituição de direitos.

Vimos de que modo Kant, servindo-se de uma complexa psicologia do dever, constrói uma moral fundada no tripé *liberdade, vontade e responsabilidade* e num sujeito racional e autônomo. A constituição do sujeito moral e livre, via

imperativo categórico, se dá através da sujeição e, em certo sentido, de sua mortificação, entendida aqui como a neutralização dos desejos e a renúncia à felicidade, o que não deixa de ser uma insuperável contradição numa filosofia que se pretende *prática*. Ou seja, a despeito da crítica ao dogmatismo, em Kant há um sujeito dócil de quem se espera a observância de leis morais diante das quais a crítica da razão deve cessar.<sup>1128</sup> Em seu estágio mais avançado, o da educação, o sujeito kantiano deixa de ser um indivíduo para tornar-se membro da “humanidade” e de um reino moral de fins.

Em Spinoza, contrariamente, a despeito de sua causalidade natural, há um indivíduo que se torna livre através do esforço afirmativo em direção à existência e ao seu aumento, ou seja, pela busca do útil-próprio. Spinoza nos concita a pensar até que ponto a moral estática e formal de Kant não passaria de um belo jogo racional de seres puros e santos,<sup>1129</sup> os personagens nos quais as declarações de direitos humanos depositam a sua “fé inabalável”.

Se em Kant e na teoria dos direitos humanos, dignidade e indignidade são faces de uma mesma moeda, do mesmo modo que as concepções morais, e também binárias, de bem e mal, e se os afetos (“sentimentos morais”, respeito etc) conduzem ao dever, em Spinoza tudo isso é invertido e subvertido, cuidando-se de pensar as formas através das quais os indivíduos podem aumentar a sua potência de agir. O paralelismo entre corpo e mente, ou seja, a refutação de uma relação hierarquizada na qual a mente comandaria o corpo, tem aqui um importante papel e por seu intermédio será possível negar todo o esforço kantiano de naturalização da moral e que exista um “bem-mal” apriorístico. Spinoza concebe o homem como um ser necessariamente desejante e o “bom” e o “mau” como resultados dos encontros que estabelece ao longo de sua duração, isto é, as relações e os afetos que aumentarão, ou não, a sua potência. A partir de tais premissas, que liberam o homem das amarras religiosas e morais, o direito e as políticas públicas se abrem a novas dimensões que potencializam as liberdades e não as restrições. Em breve, em Spinoza os direitos, os direitos humanos inclusive, perdem o papel de

<sup>1128</sup> Cf. DEJARDIN, Bertrand. L’Immanence ou le Sublime. Observations sur les Réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la Faculté de Juger, ob. cit., pp. 14-15.

<sup>1129</sup> Cf. GARCIA, Eugenio Fernández. Kant contra Spinoza?: Dos Éticas de la Autonomia. In: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía n. 9, pp. 139-155. Madrid: Editorial Complutense, 1992. p. 155.

ferramenta de moralização e civilização do homem e a moral deixa de ser um filtro do bom direito.

Ainda na perspectiva ética, a crítica às noções de perfeição e imperfeição e aos universais abstratos abre uma rica linha de fuga ao conceito jurídico (e kantiano) de dignidade humana. Para Spinoza, tudo o que existe exprime a potência de Deus, cuidando-se de uma existência *em ato* que afasta qualquer carência ou imperfeição do homem. Se não há livre-arbítrio nem teleologia, os modos possuem uma perfeição *imane*nte que elimina o horizonte dos modelos morais. Ou seja, “as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas”.<sup>1130</sup> O conceito de dignidade humana é um universal abstrato e por isso surge, como todos os universais abstratos, por mera comparação negativa (por falta) das coisas entre si. É também uma meta que, se não alcançada, impõe o signo da indignidade (as prostitutas, as mulheres “que se deixam dominar pelo estuprador”, o filho incestuoso etc). Além disso, tal conceito possui uma face negativa, oriunda, mesmo em Kant, do medievo (*dignitas* e honra) e da religião (a vida como um dom divino) e tem um peso maior que o próprio esforço em perseverar na existência.<sup>1131</sup> Em substituição ao conceito de dignidade humana propomos o conceito spinozano de *conatus*, um dinamismo *positivo* de resistência do corpo e da mente através da busca do útil,<sup>1132</sup> uma potência atual que vai investir na acumulação de alegrias e na felicidade, na afirmação da vida contra a morte, e que é, portanto, esvaziado da culpa e de qualquer conteúdo moral.

Certo, como nos dirá Deleuze, a lei moral *pode até ser necessária* e é possível que os mandamentos estejam bem fundados, mas a moral não dá nada a conhecer e a lei é sempre a instância transcendente que determina a oposição dos valores bem/mal.<sup>1133</sup> E, se assim é, a lei moral é da ordem imaginativa da passividade e das ideias inadequadas. Já numa visão ética do mundo, que é a de

<sup>1130</sup> EI, P. 33.

<sup>1131</sup> Para Kant, “devo esforçar-me em preservar minha própria vida apenas na medida em que sou digno de viver” (Lectures on Ethics, ob. cit., p. 150 – livre tradução).

<sup>1132</sup> “Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude (...)” (EIV, P. 20).

<sup>1133</sup> DELEUZE, Gilles. Espinosa: Filosofia Prática, ob. cit., pp. 30-31. Para Spinoza, “as coisas que são boas só por mandamento e convenção, ou porque simbolizam algum bem, não podem contribuir para a perfeição do nosso entendimento e não passam de meras sombras” (Tratado Teológico-Político, Capítulo IV).

Spinoza, trata-se de uma questão de poder e de potência, de compreender as leis naturais como normas de poder e não como regras de dever,<sup>1134</sup> pois não há bem ou mal na natureza, embora possa existir uma distinção ética entre os homens.<sup>1135</sup> Em breve, a moral kantiana é da ordem da *obediência* e dos valores absolutos de “bem-mal”, é una e universal; a ética de Spinoza, do reino imanente da *razão* e da distinção sempre *relacional* entre “bom” e “mau”, um conjunto de regras de “bem viver” (e não um imperativo normativista). A aplicação dessa distinção aos direitos humanos é já uma poderosa linha de fuga crítica e, com Spinoza e sua filosofia da causalidade natural, leva-nos muito além da oposição binária “universalismo-relativismo”<sup>1136</sup> e do debate entre “liberais” (o universalismo da moral imparcial) e “comunitários” (a parcialidade histórico-cultural).

Na ontologia produtiva e potente de Spinoza, a política ocupa um lugar central, tema que foi objeto da última parte do terceiro capítulo. Partindo da existência de um desejo natural de sociabilidade no homem, isto é, da premissa de que para o homem nada é mais útil que a união com outros homens com vistas à sua conservação e utilidade comum,<sup>1137</sup> analisamos quatro aspectos centrais da dimensão política do pensamento de Spinoza, a saber, a sua antropologia política realista e fundada na experiência; a relação entre direito, política e potência; a concepção da multidão como sujeito de direitos; e, finalmente, a importância dos arranjos institucionais numa democracia.

Se em Kant há a clara supremacia da moral e do direito sobre a política enquanto condição do projeto de paz perpétua e tentativa de estabelecimento de

<sup>1134</sup> “As verdadeiras leis naturais são as normas do poder, e não regras de dever. É por isso que a lei moral, que pretende proibir e comandar, implica uma espécie de mistificação: quanto menos compreendemos as leis da natureza, isto é, as normas da vida, mais as interpretamos como ordens e proibições. A ponto de que o filósofo deve evitar se servir da palavra lei, tanto essa palavra conserva um ranço moral: é preferível falar de “verdades eternas”. Na verdade, as leis morais, ou os deveres, são puramente civis, sociais: só a sociedade ordena e proíbe, ameaça e faz esperar, recompensa e castiga” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de L’Expression*, ob. cit., p. 247, tradução livre). Como dirá o próprio Spinoza, a palavra “lei” se aplica às coisas naturais apenas em sentido metafórico. A lei que depende de uma necessidade natural é aquela que deriva necessariamente da natureza. Já o direito deriva de uma decisão que os homens tomam para tornar a vida mais segura e mais cômoda (Tratado Teológico-Político, Capítulo IV). Assim, só há “lei”, propriamente, na política.

<sup>1135</sup> “Não existe nem Bem nem Mal na Natureza, não existe oposição moral, mas existe uma diferença ética. Essa diferença ética se apresenta sob várias formas equivalentes: entre o sensato e o insensato, entre o sábio e o ignorante, entre o homem livre e o escravo, entre o forte e o fraco” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de L’Expression*, ob. cit., p. 240, tradução livre).

<sup>1136</sup> Uma ética relacional não é uma ética do “relativismo” pois na relação que os modos estabelecem entre si há uma “verdade”, que é justamente a “verdade imanente” à relação.

<sup>1137</sup> EIV, P. 18, Escólio.

uma certa estabilidade racional que só a moral estaria em condições de oferecer, em Spinoza a dimensão afetiva da política é assumida como algo inafastável e quem “dá as cartas” é a *experiência* do homem da política, mais eficiente que o filósofo e o teólogo no trato dos assuntos políticos. Surge daí a tese fundamental de que os arranjos institucionais são mais relevantes que as virtudes privadas de alguns homens públicos, uma tese que tem por escopo conferir estabilidade à política, dada a natural flutuação de ânimo dos homens.

No campo da política, atravessado pela ontologia e pela ética spinozanas, o direito é pensado enquanto potência, o que, de pronto, representa uma clara refutação à transcendência e a um “dever-ser” do direito. Dada a precariedade do gozo dos direitos no estado de natureza, em que cada um é senhor de si próprio, o estado civil é uma necessidade que decorre da prudência dos homens e que tem como pressuposto a ideia segundo a qual somente através da instituição de *direitos comuns* a liberdade e a paz podem ser alcançadas. Ainda assim, marcando sua diferença relativamente a Hobbes e também a Kant, em Spinoza o direito natural é inteiramente conservado no estado civil, o que é contraditório em aparência, mas que tem como consequência, a afastar qualquer contrassenso, a irrenunciabilidade da potência do direito natural, que é então uma realidade produtiva, uma medida real (e não virtual) do direito civil e uma ameaça permanente ao detentor do poder político. A vida política surge, assim, para dar concretude ao direito natural, e não para eliminá-lo, daí a desnecessidade de qualquer tipo de contrato de transferência do direito natural ao soberano, ou seja, a desnecessidade do contrato social ou mesmo da validação-mediação já dada dos direitos humanos. A potência encontra, portanto, livre curso e afasta-se da noção de dever, a contraparte estática e despotencializadora do direito e o fundamento da ética kantiana. Não mais deveres morais, mas sim *limites de fato* que decorrem da potência superior de algo exterior a nós, inclusive a potência da multidão. Em suma, Spinoza mantém as condições imanentes para que as potências se expressem no estado civil.

Além de problematizar a necessidade de mediação, Spinoza também coloca em xeque o projeto de unidade da modernidade, materializado na concepção de um povo e de um estado nacional soberano que atuam como bloqueio, conceituais e reais, da força criativa da pluralidade multitudinária. Em

Spinoza, a multidão, um conceito negligenciado e “maldito”, passa a ostentar o papel de motor da política e do direito e é uma potência instituidora de direitos comuns que, além disso, controla o exercício do poder político. A multidão é um indivíduo complexo capaz de afetar e de ser afetado de muitas formas, sendo, portanto, um corpo mais resistente e perfeito e o sujeito por excelência da vida política. Que seja um conceito não-unitário (por isso não é um “povo”) e relativamente aberto (é dinâmico e não um encerramento), daí não se conclui que a multidão seja uma ideia vazia como a de “humanidade”, na qual a *multitudo* se dilui de tal forma que não chega sequer a conservar resquícios de sua potência. A rigor, mais do que uma “diluição”, tem-se, na ideia de humanidade, uma despotencialização por abstração.

Ainda no campo da política, Spinoza pensará a democracia como o regime mais natural em que todos são iguais. A igualdade, condição inafastável da política e do direito, será pensada em sua dimensão substancial (e não meramente formal, como nas declarações de direitos e nas Constituições), ou seja, como igualdade política em ato que se edifica a partir da formação de direitos em comum e de espaços comuns na Cidade. Por isso mesmo, a igualdade deve ser pensada em conjunto com a liberdade e não, como na tradição liberal, como um mero apêndice da liberdade (liberdade igual ou igual liberdade).

Se a multidão é o sujeito complexo e múltiplo da política, o dissenso que naturalmente brota dessa pluralidade não pode ser eliminado pela instituição do estado civil. Em Spinoza, diferentemente da tradição, o dissenso é também uma potência criativa e uma forma de expressão da racionalidade superior da multidão. Tem, desse modo, uma função constitutiva, pois se é verdade que a liberdade e o direito se conquistam através da cooperação social, não é menos verdadeiro que o conflito e a resistência também contribuem à sua aquisição e manutenção. Por isso, sem qualquer contradição, Spinoza pode pensar em conjunto os problemas da obediência (pressuposto de uma vida em comum) e da resistência (limite ao poder político). Em breve, a resistência será uma expressão plural do direito natural e do *conatus*, já agora em sua dimensão multitudinária.

Como referimos já, os arranjos institucionais são mais relevantes que as virtudes privadas dos políticos, tese que expressa a racionalidade política em Spinoza, que é a racionalidade das instituições prudentes e das práticas coletivas.

Para nosso autor, diferentemente de Marx, não há a possibilidade de ultrapassamento do direito e do Estado, sendo pouco crível pensar algum modelo político que já não tenha sido experimentado. Por isso a dimensão institucional será fundamental em Spinoza, e através dela busca-se a construção de arranjos capazes de expressar a potência e a liberdade da multidão e de garantir a paz. As instituições ancoram de forma positiva a simbiose entre multidão e *imperium* e dão concretude ao conceito de democracia, daí decorrendo a sua imprescindibilidade. E, enquanto produtos da potência da multidão, as instituições serão democráticas na medida em que forem atravessadas pela indiferenciação entre *potentia* e *potestas*.

Em suma, a dimensão política do pensamento político de Spinoza nos indica que a tarefa consiste em deslocar a inscrição dos direitos humanos de organizações representativas (por exemplo, as federações de Estados de Kant), de encontrar novos tribunos capazes de lhes dar voz<sup>1138</sup> e de romper os limites impostos pelos modelos tradicionais de representação política. No mesmo movimento, sem qualquer tipo de “achatamento” do indivíduo, produzir o deslocamento da titulação desses direitos do homem-cidadão à multidão, reconhecida como novo ator político e poder constituinte que toma as declarações de direitos não como pontos de chegada, mas como meros pontos precários de partida. Multidão entendida, na linhagem Spinoza-Negri, não no sentido negativo que sempre lhe foi conferido ao longo da história, mas como “premissa positiva do constituir-se do direito” e como essência produtiva em que o justo é um processo constituído pela potência.<sup>1139</sup>

A construção de um campo de imanência contra o universalismo abstrato passa, num primeiro momento, pelo acúmulo coletivo de uma memória dos direitos capaz de atenuar ou mesmo destruir a tristeza da fome, da guerra, do preconceito, da exploração etc, e também pela combinação imaginativa do maior número possível de signos que coincidam com a ordem natural (e não com o artificialismo da moral). Uma acumulação que não é ilusória, mas sim criativa, num processo de apropriação do potencial crítico do discurso dos direitos

<sup>1138</sup> PILATTI, Adriano. A Plebe Multitudinária e a Constituição de seus Tribunos na Sociedade Global. Direito, Estado e Sociedade, Rio de Janeiro, n.34, p. 6 a 17, jan/jun 2009. A esse respeito, o novo constitucionalismo sul-americano nos fornece boas indicações.

<sup>1139</sup> NEGRI, Antônio. A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Spinoza, ob. cit., p. 251.

humanos de modo a produzir movimentos de resistência, já que os discursos são pontos de resistência e de padecimento, isto é, “... nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele”.<sup>1140</sup> A apropriação e a resistência são, em Spinoza, a própria estratégia do *conatus* que toma para si, contra a dominação, um sentido emancipador da linguagem. Ou seja, cuida-se de uma apropriação multitudinária da interpretação e da efetivação das declarações de direitos e de servir-se da ambivalência dos direitos humanos como produto do seu conteúdo imaginativo (signos, memória e linguagem), direitos que ao mesmo tempo legitimam o Estado (as ditaduras que promulgam declarações de direitos) mas que servem também de plataforma de resistência.

Selecionar as paixões alegres, através da imaginação coletiva, para acessar o mundo concreto das noções comuns onde os direitos humanos são normas de composição e de efetuação de poderes<sup>1141</sup> (e não mais os universais abstratos das declarações internacionais e das constituições dos Estados), esta é a tarefa. Direitos humanos enquanto noções comuns que se estabelecem *pelos e nos* encontros dos corpos, através do reconhecimento de conveniências, e que são, portanto, direitos políticos por definição (e não direitos morais) que possuem uma história social, no mais das vezes conflituosa. Em breve, é o caso de adotar um modelo estratégico em vez de um modelo moral, o que importa pensar uma ética, uma política e um direito libertos das categorias do dever e das ilusões do finalismo e do livre-arbítrio.

É chegada a hora de concluir, mas uma última indagação ainda se impõe: Seria possível, a partir de todos esses aportes críticos, pensar uma dimensão intuitiva dos direitos humanos, ou seja, inscrevê-los no terceiro gênero do conhecimento de Spinoza?

Como visto, o terceiro gênero conduz ao conhecimento da essência das singularidades, ou seja, ao conhecimento de si, de Deus e das demais coisas, a gerar um tipo de satisfação do ânimo. Trata-se de um conhecimento superior ao

<sup>1140</sup> “É preciso admitir que há um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta” (FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, ob. cit., p. 96).

<sup>1141</sup> Por exemplo, a utilização coletiva de novas tecnologias em favor do bem comum, o rompimento do monopólio de produção de conhecimento e informação, a livre possibilidade de trabalho em qualquer parte do mundo, a garantia de uma renda mínima para todos, a retomada da natureza como bem comum etc.

conhecimento universal das noções comuns e através do qual surge a capacidade de conhecer as essências de forma clara, direta e imediata, um modo de sentir e de experimentar a eternidade e de compreender o finito sob o ponto de vista da eternidade.

No Tratado da Reforma da Inteligência, referindo-se às noções de “bom” e “mau” (que só se dizem em sentido relativo) e “perfeito” e “imperfeito” (consideradas só em sua natureza, todas as coisas são perfeitas), Spinoza alude ao gozo de um “sumo bem” e de uma “natureza superior” que consiste no “conhecimento da união da mente com a natureza inteira”.<sup>1142</sup> Esse é um projeto coletivo, pois cuida-se de compreender a natureza e depois de “formar a sociedade que é desejável para que o maior número possível chegue fácil e seguramente àquele objetivo”, ou seja, ao gozo de uma “natureza superior”. Contudo, Spinoza reconhece que é necessário viver enquanto a inteligência é reconduzida ao bom caminho, e por isso impõe-se, antes de tudo, “estabelecer algumas regras de vida e tê-las como boas”,<sup>1143</sup> o que demonstra que nosso autor está consciente de que o percurso da reforma do intelecto é árduo e de que a vida não pode esperar. Há quem associe as regras de vida spinozanas à moral provisória de Descartes,<sup>1144</sup> e é possível que, de fato, Spinoza tivesse o autor francês em mente, muito embora não haja no processo de reforma da inteligência qualquer investimento na dúvida enquanto método<sup>1145</sup> e se possa desconfiar, além disso, que, à falta de uma definitiva, a moral cartesiana seja realmente uma moral “provisória”. Com Spinoza e sua nova língua, talvez seja mais adequado falar não em “moral provisória” mas sim em “firmeza do ânimo”<sup>1146</sup> e considerar como útil (e bom) o viver no segundo e no terceiro gêneros de conhecimento o mais que possível.

<sup>1142</sup> Tratado da Reforma da Inteligência, ob. cit., pp. 10-11.

<sup>1143</sup> Tais regras consistem em “falar ao alcance do povo e fazer conforme ele faz tudo aquilo que não traz embaraço a que atinjamos nosso fim”; gozar dos prazeres na medida em que necessários à manutenção da saúde; e “querer o dinheiro, ou qualquer outra coisa, só na medida em que é suficiente para as necessidades da vida, para a conservação da saúde e para conformar-nos com os costumes da cidade que não se oponham ao nosso objetivo” (Tratado da Reforma da Inteligência, ob. cit., pp.12-13).

<sup>1144</sup> É o caso dos tradutores Lívio Teixeira (Tratado da Reforma da Inteligência, ob. cit. [edição Martins Fontes], p.12, nota 7) e Carlos Lopes de Mattos (Tratado da Correção do Intelecto, edição “Os Pensadores”, p. 54, nota 15).

<sup>1145</sup> No método de Spinoza, em vez da radicalização da dúvida, cuida-se de esvaziar os vocábulos de seus significados correntes para atribuir-lhes um novo significado.

<sup>1146</sup> *Animi fortitudinem*, EV, P. 41, Escólio.

Nossos vizinhos sul-americanos parecem ter compreendido a regra de prudência spinozana, pois, embora os direitos relacionados ao “bem viver” sejam fundados numa ontologia e numa cosmologia que expressam um tipo de “sumo bem” e um “conhecimento da união da mente com a natureza inteira” (uma “natureza superior”), suas Constituições não abrem mão dos direitos humanos clássicos nem tampouco de sua gramática. Ou seja, parecem investir na máxima de que “é necessário viver enquanto” (enquanto o individualismo imperar na sociedade liberal, por exemplo).

Na passagem do conteúdo declarado e imaginativo dos direitos humanos a um direito das noções comuns rumo ao terceiro gênero do conhecimento a passividade e a inadequação transformam-se em expressão produtiva, isto é, em ação e ideias adequadas. Neste último gênero, o mais perfeito, compreende-se plenamente que a potência da natureza é a própria potência de Deus,<sup>1147</sup> que a natureza é “um só indivíduo cujas partes variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro”,<sup>1148</sup> e que há, portanto, uma identidade psicofísica entre todos os elementos da natureza. Compreende-se igualmente que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus<sup>1149</sup> e que a nossa mente, à medida que compreende, “é um modo eterno do pensar, que é determinado por um outro modo do pensar, e este ainda por um outro e, assim, até o infinito, de maneira que todos eles, *juntos*, constituem *o intelecto eterno e infinito de Deus*”.<sup>1150</sup> Uma compreensão ontológica, ética e também jurídico-política.

Muito embora alguns povos pareçam ter compreendido tudo isso como que “num golpe de vista”,<sup>1151</sup> não é possível nem necessário definir aqui o conteúdo de um “direito do terceiro gênero”, o que seria um belo projeto, mas não para agora. Além disso, é forçoso reconhecer que a raridade e a sofisticação conceitual do terceiro gênero de conhecimento tornam desafiadora a tarefa de relacioná-lo ao direito e à aridez de seu formalismo. Mas, como nos dirá Spinoza, “tudo o que é precioso é tão difícil como raro”.<sup>1152</sup>

<sup>1147</sup> Tratado Teológico-Político, Capítulo XVI.

<sup>1148</sup> EII, P. 13, Escólio.

<sup>1149</sup> EII, P. 11, Corolário.

<sup>1150</sup> EV, P. 40, Escólio.

<sup>1151</sup> Por exemplo, os povos andinos e seus direitos da mãe-natureza.

<sup>1152</sup> EV, P. 42, Demonstração.

## 5

### Referências Bibliográficas:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_. **Opus Dei**. Arqueologia do Ofício. Tradução de Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2012.

ALQUIÉ, Ferdinand. **La Conception de l'homme chez Spinoza**. In: *Leçons sur Spinoza*. Paris: Éditions de la Table Ronde, 2003.

\_\_\_\_\_. **Le Rationalisme de Spinoza**. 3ª edição, 2ª tiragem. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)**. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1987.

ALVES, Pedro M. S. **O Fenômeno-Vida**. In *Was ist der Mensch? / Que é o Homem?* Leonel Ribeiro dos Santos *et alii* (coordenação). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

ANDERSON, Elizabeth. **Emotions in Kant's Later Moral Philosophy: Honour and the Phenomenology of Moral Value**. In: *Kant's Ethics of Virtue*. Edited by Monika Betzler. Berlin: Walter de Gruyter GmbH&Co., 2008.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma de Teología**. 2ª edição. Madrid: Pontificia Universidad de Salamanca, 1989.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **A Ética Comunicativa segundo Habermas**. In: *Ética*. Leda Miranda Hühne (organizadora). Rio de Janeiro: UAPÊ e SEAF, 1997, p. 182.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém. Um Relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARISTÓFANES. *Lisístrata. A Greve do Sexo*. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ASCENSÃO, Jose de Oliveira. **O “Fundamento do Direito”: Entre o Direito Natural e a Dignidade da Pessoa Humana**. In: Revista da Faculdade de Direito de Lisboa, vol. LII, nos. 1 e 2, 2011, Coimbra Editora.

BALIBAR, Étienne. **Individualité et Transindividualité chez Spinoza**. In: Architectures de la Raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron. Paris: ENS Éditions, 1996, pp. 35-46.

\_\_\_\_\_. **La Crainte des Masses. Politique et Philosophie avant et après Marx**. Paris: Galilée, 1997.

\_\_\_\_\_. **Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty**. In: And Justice for All? The Claimus of Humam Rights. The South Atlantic Quarterly, 103:2/3. Special Issue editors: Ian Balfoue and Eduardo Cadava. 2004, pp. 311 a 322.

\_\_\_\_\_. **Spinoza et la Politique**. 4<sup>a</sup> édition. Paris: PUF, 2013.

BANNELL, Ralph Ings. **Habermas & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

BARATA-MOURA, José. **O Tratado Teológico-Político de Kant**. In: O Outro Kant. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

BARROSO, Luís Roberto. **A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Contemporâneo: A Construção de um Conceito Jurídico à Luz da Jurisprudência Mundial**. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

BECKERT, Cristina. Kant e Jonas. **Do Dualismo Antropológico ao Monismo Antropomórfico**. In Kant: Posteridade e Actualidade. Leonel Ribeiro dos Santos (coordenação). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004.

BEYLEVELD, Deryck; BROWNSWORD, Roger. **Human Dignity in Bioethics and Biolaw**. New York: Oxford University Press, 2004.

**Bíblia Sagrada.** Versão revisada da Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1988.

BIGONHA, Antônio Carlos Alpino; MOREIRA, Luiz. **Limites do Controle de Constitucionalidade.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos Direitos Humanos.** Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000.

BINOCHÉ, Bertrand. **Critiques des Droits de l'Homme.** Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

BLOCH, Ernst. **Natural Law and Human Dignity.** Translated by Dennis J. Schmidt. London: MIT Press paperback edition, 1987.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant.** Tradução de Alfredo Fait e revisão de Estevão Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.

\_\_\_\_\_. **A Era dos Direitos.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 12ª. Tiragem. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

\_\_\_\_\_. **O Positivismo Jurídico: Lições de Filosofia do Direito.** Tradução de Márcio Pugliese, Edson Dini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

\_\_\_\_\_. **Dicionário de Política.** Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino (organizadores). Tradução de Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cascais e Renzo Dini. 12ª edição. Brasília: UnB, 2004.

BONAVIDES, Paulo. **A Quinta Geração de Direitos Humanos.** In: Revista Direitos Fundamentais e Justiça n. 3 – abr./ju. 2008, pp. 82-93.

BOSCHERINI, Emilia Giacotti. **Lexicon Spinozanum.** Holanda: Martinus Nijhoff/La Haye, 1970.

BOURGEOIS, Bernard. **Philosophie et Droits de L'Hommes.** De Kant a Marx. Paris: PUF, 1990.

BOVE, Laurent. **Espinosa e a Psicologia Social. Ensaio de Ontologia Política e Antropogênese.** Tradução de André Menezes Rocha et alii. Belo Horizonte:

Autêntica, 2010.

\_\_\_\_\_. **La Stratégie du Conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza.** Paris: VRIN, 2012.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França.** 2ª edição. Tradução de Renato de Assumpção Faria *et alii*. Brasília: Unb, 1982.

BUSSE, Julien. **Le Problème de l'essence de l'homme chez Spinoza.** Paris: Sorbonne, 2009.

CAMPOS, André Santos. **Jus Sive Potentia. Direito Natural e Individuação em Spinoza.** Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

CANGUILHEM, Georges. **O Normal e o Patológico.** Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 4ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

\_\_\_\_\_. **La Connaissance de la Vie.** Paris: VRIN, 1992.

CASTAING, José. **Kant et Spinoza.** In: Spinoza au XVIIIe Siècle. Paris: Méridiens Klincksieck, 1990.

CASTELLO BRANCO, Carlos. **Os Militares no Poder: de 1964 ao AI-5. Os Anos de Chumbo na Visão do Maior Jornalista Político de seu Tempo.** 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** In: Revista Mana vol. 2, nº 2, 1996.

\_\_\_\_\_. **O Nativo Relativo.** In: Revista Mana nº 8, 2002, pp. 113-148.

CATTANEO, Mario A. **Dignità Umana e Pena nella Filosofia di Kant.** Milão: Giuffrè Editores, 1981.

CHAUÍ, Marilena. **A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Política em Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Da Impotência à Potência ou da Imagem do Livre-Arbítrio à Ideia da Liberdade.** In: O Mais Potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche. André Martins (organizador). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1999.

CRISTOFOLINI, Paolo. **Peuple et multitude dans le lexique politique de Spinoza.** In: La Multitude Libre. Nouvelles Lectures du Traité Politique. Sous la direction de Chantal Jaquet et alii. Paris: Éditions Amsterdam, 2008, pp. 45-58.

CUNHA, José Ricardo. **Direito e Marxismo: É Possível uma Emancipação pelo Direito?** In: Revista Direito e Práxis, vol. 5, n. 9, 2014, pp. 422-461.

DAMÁSIO, António. **Em Busca de Espinosa: Prazer e Dor na Ciência dos Sentimentos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DE CUZZANI, Paola. **Une Anthropologie de l'Homme Décentré.** Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/009560ar>. Acessado em: 28.06.13.

DEJARDIN, Bertrand. **L'Immanence ou Le Sublime. Observations sur les réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la Faculté de Juger.** Paris: L'Harmattan, 2001.

DELBOS, Victor. **La Philosophie Pratique de Kant.** Paris: Félix Alcan Éditeur, 1905.

DELEUZE, Gilles. **Apresentação de Sacher-Masoch. O Frio e o Cruel.** Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1983.

\_\_\_\_\_. **A Filosofia Crítica de Kant.** Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. **Espinosa: Filosofia Prática.** Tradução de Daniel Lins et alii. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. **Instintos e Instituições.** In: A Ilha Deserta e outros textos. Luiz Orlandi (organizador). São Paulo: Iluminuras, 2006, pp. 29-32.

\_\_\_\_\_. **Conversações.** Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2007.

\_\_\_\_\_. **Crítica e Clínica.** Tradução de Peter Pál Pelbart. 2ª. Edição. São Paulo: Editora 34, 2011.

\_\_\_\_\_. **Spinoza et le Problème de L'Expression**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. *et al.* São Paulo: Editora 34, 1992.

DESCARTES, René. **O Discurso do Método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DESCOLA, Philippe. **Par-delà Nature et Culture**. Paris: Gallimard, 2005.

DOUZINAS, Costas. **O Fim dos Direitos Humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUFLO, Colas. **Kant: La Raison du Droit**. Paris: Éditions Michalon, 1999.

DUMOND, L. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. 9a. edição. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1984.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O Socialismo Jurídico**. Tradução de Livia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves. 2a. edição. São Paulo: Boitempo, 2012.

FEBVRE, Lucien. **Honra e Pátria**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

FISCHBACH, Franck. **Changer la Vie: Marx et Spinoza**. In: Spinoza et les Philosophies de la Vie. Revue Kairos n. 28. Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail, 2006.

FLORES, Joaquín Herrera. **Teoria Crítica dos Direitos Humanos. Os Direitos Humanos como Produtos Culturais**. Tradução de Luciana Caplan *et alii*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

FLYNN, Jeffrey. **Habermas on Human Rights: Law, Morality and Intercultural Dialogue**. In: Social Theory and Practice, Vol. 29, n. 3, julho de 2003.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque *et al.* Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **Qu'est-ce que La Critique. Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société Française de Philosophie**, Paris, Vol. 82, n. 2, abril/junho 1990.

\_\_\_\_\_. **As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8a. edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FROMM, Erich. **Conceito Marxista do Homem**. 7ª edição. Tradução de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

GARCIA, Eugenio Fernández. **Kant contra Spinoza?: Dos Éticas de la Autonomia**. In: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía n. 9, pp. 139-155. Madrid: Editorial Complutense, 1992.

GARGARELLA, Roberto; COURTIS, Christian. **El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano: Promesas e Interrogantes**. Santiago: CEPAL, 2009.

GOULART, Mayra. **“Por que olhar para o lado? As ‘inovações andinas’ e o constitucionalismo democrático-comunitário brasileiro como alternativas para o re-encantamento da democracia”**. In: Observador on-line, v. 5, n. 1, janeiro de 2010, pp. 1-19.

GOYARD-FABRE, Simone. **La Philosophie du Droit de Kant**. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1996.

\_\_\_\_\_. **Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno**. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GUIMARAENS, Francisco de. **Direito, Ética e Política em Spinoza. Uma Cartografia da Imanência**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. **Spinoza e o Direito de Resistência**. In: Revista Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos (Florianópolis), n. 69, dez. 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: Entre Faticidade e Validade**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. “**El Concepto de Dignidade Humana y La Utopía Realista de los Derechos Humanos**”. In: *Diánoia*, Vol. LV, número 64, Maio de 2010, pp. 3-25.

HECK, José N. **Direito e Moral: duas lições sobre Kant**. Goiânia: Ed. da UCG e Ed. da UFG, 2000.

HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie. “**A Human Dignitas? Remnants of the Ancient Legal Concept in Contemporary Dignity Jurisprudence**”. In: *I-CON* (2011), Vol. 9, n. 1, pp. 32-57.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martins Claret, 2002.

\_\_\_\_\_. **Do Cidadão**. Tradução de Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2006.

HÖFFE, Otfried. **Justiça Política**. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis, Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **O Imperativo Categórico do Direito: Uma Interpretação da “Introdução à Doutrina do Direito”**. In: *Studia Kantiana* 1 (1): 183-202, 1998.

\_\_\_\_\_. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HORKHEIMER, Max. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. Tradução de Zeljko Loparic *et al.* In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ISRAEL, Jonathan I. **Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade (1650 – 1750)**. Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

JAQUET, CHANTAL. **Les Expressions de la Puissance d’agir chez Spinoza**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.

\_\_\_\_\_. **A Unidade do Corpo e da Mente. Afetos, Ações e Paixões em Espinosa.** Tradução de Marcos Ferreira de Paula *et al.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

JAUME, Lucien. **Les Déclarations des Droits de l'Homme.** Paris: Flammarion, 1989.

JOAS, Hans. **A Sacralidade da Pessoa. Nova Genealogia dos Direitos Humanos.** Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

JUSTINIANO, Lourdes Montero. **Una Economía para la Inclusión.** In: Miradas. Nuevo Texto Constitucional. La Paz: IDEA Internacional, Vicepresidencia Del Estado de Bolivia e Universidad Mayor de San Andrés, 2010.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5a. edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **Resposta à Pergunta: Que é “Ésclarecimento”.** Textos Seletos. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução de Paulo Quintela. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática.** Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Religião dentro dos Limites da Pura Razão.** Tradução de Tania Maria Bernkopf. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. **Doutrina do Direito.** Tradução de Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993.

\_\_\_\_\_. **A Metafísica dos Costumes.** Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

\_\_\_\_\_. **Métaphysique des Moeurs. Fondation de la métaphysique des moeurs. Introduction à la métaphysique des moeurs.** Traduction par Alain Renaut. Paris: Flammarion, 1994.

\_\_\_\_\_. **Opus Postumum.** Tradução de Eckart Föster & Michael Rosen. New York: 1993.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Pedagogia.** Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2a. edição. Piracicaba: Editora Inimep, 1999.

\_\_\_\_\_. **Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático.** Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Faculdade do Juízo.** Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. 3a. edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **Critique de la Faculté de Juger.** Traduction par Alain Renaut. Paris: Flammarion, 1995.

\_\_\_\_\_. **Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime.** Tradução de Pedro Panarra. Lisboa: Edições 70, 2012.

\_\_\_\_\_. **Logique. Traduction par L. Guillermit.** Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1989.

\_\_\_\_\_. **Lectures on Ethics.** Translated by Louis Infield. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1963.

\_\_\_\_\_. **Que Significa Orientar-se no Pensamento.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: LusoFia ([www.lusofia.net](http://www.lusofia.net)). Acesso em 12/08/14.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Expressão Corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: LusoFia ([www.lusofia.net](http://www.lusofia.net)). Acesso em 17/03/15.

\_\_\_\_\_. **Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade.** In: A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANTOROWICZ, Ernest H. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 3ª. edição. São Paulo: Editora Revista do Tribunais, 2003.

\_\_\_\_\_. **A Justiça e o Direito Natural**. Tradução de João Baptista Machado. Coimbra: Almedina, 2009.

KERVÉGAN, Jean-François. **La raison juridique kantienne: morale, droit, étique**. In: *Lectures de Kant, sous la direction de Michaël Foessel et Pierre Osmo*. Paris: Ellipses, 2010.

KRAYNAK, Robert P. **The Influence of Kant on Christian Theology: A Debate about Human Dignity and Christian Personalism**. A Response to Derek S. Jeffreys. In: *Journal of Markets & Morality*, Volume 7, Number 2 (Fall 2004): 517–525.

LABICA, George; BENSUSSAN, Gérard. **Dictionnaire Critique du Marxisme**. 2a. edition. Paris: PUF, 1985.

LEACH, Edmund. **L'unité de l'homme: histoire d'une idée**. In: *L'unité de l'homme et autres essais*. Traduit de l'anglais par Guy Durand et alii. Paris: Gallimard, 1980.

LEFORT, Claude. **A Invenção Democrática: Os Limites do Totalitarismo**. Tradução de Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.

Le BON, Gustave. **Psychologie des Foules**. 9ª édition. Paris: PUF, 2013.

Le GOFF, Jacques. **Uma História do Corpo na Idade Média**. Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. **Para uma Outra Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente**. 2a. edição. Tradução de Thiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2013.

LEVI, Primo. **É Isto um Homem?** Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Introdução à Ética Filosófica 2**. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LISSKA, Anthony J. **Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction.** Oxford: Oxford University Press, 2002.

LORD, Beth. **Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze.** London: Palgrave Macmillan, 2011.

LORDON, Frédéric. **Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude. Le Traité Politique comme théorie générale des institutions sociales.** In: *La Multitude Libre. Nouvelles Lectures du Traité Politique.* Sous la direction de Chantal Jaquet *et alii.* Paris: Éditions Amsterdam, 2008, pp. 105-129.

\_\_\_\_\_. **Capitalisme, Désir et Servitude.** Paris: La Frabrique éditions, 2010.

LUCCHESI, Filippo del. **Tumultes et Indignation. Conflit, Droit et Multitude chez Machiavel et Spinoza.** Traduction de Pierre Pasquini. Paris: Éditions Amsterdam, 2010.

MACHEREY, Pierre. **Introductions à l'Étique de Spinoza.** La Première Partie. *La Nature des Choses* Paris: PUF, 2001.

\_\_\_\_\_. **Introductions à l'Étique de Spinoza.** La Seconde Partie. *La Réalité Mentale.* Paris: PUF, 1997.

\_\_\_\_\_. **Introductions à l'Étique de Spinoza.** La Troisième Partie. *La Vie Affective.* Paris: PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. **Introductions à l'Étique de Spinoza.** La Quatrième Partie. *La Condition Humaine.* Paris: PUF, 2012.

MAGALHÃES, Mário. **Marighella: O Guerrilheiro que Incendiou o Mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MAMANI, Fernando Huanacuni. **Vivir Bien/Buen Vivir.** Filosofía, Políticas, Estrategias y Experiencias Regionales. 4ª edición. La Paz: Instituto Internacional de Integración, 2010.

MANZINI, FRÉDÉRIC. **Spinoza: une lecture d'Aristote.** Paris: PUF, 2009.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio.** Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Príncipe**. Tradução de Hingo Weber. Petrópolis: Vozes, 2011.

MARCOS, Maximiliano Hernández. **Política y Antropología en Kant**. In: Filosofia Kantiana do Direito e da Política. Leonel Ribeiro dos Santos e José Gomes André (coordenação). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

MARITAIN, Jacques. **Philosophical Examination of Human Rights**. In: Human Rights. Comments and Interpretations. Paris: UNESCO, 1948.

\_\_\_\_\_. **Art et Scolastique; La Philosophie Spéculative de Kant**. In: œuvres Complètes, Vol. I. Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse et Éditions Saint-Paul, 1999.

\_\_\_\_\_. **La Voie de la Paix**. In: œuvres Complètes, Vol. IX. Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse et Éditions Saint-Paul, 1999.

\_\_\_\_\_. **La Philosophie Morale**. In: œuvres Complètes, Vol. XI. Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse et Éditions Saint-Paul, 1999.

\_\_\_\_\_. **Le Paysan de la Garonne**. In: œuvres Complètes, Vol. XII. Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse et Éditions Saint-Paul, 1999.

\_\_\_\_\_. **Lettre au Basilian Teacher**. In: œuvres Complètes, Vol. XII. Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse et Éditions Saint-Paul, 1999.

\_\_\_\_\_. **La Loi Naturelle**. In: œuvres Complètes. Vol. XVI. Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse et Éditions Saint-Paul, 1999.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche e Spinoza: Os dois irmãos-inimigos da Filosofia Moderna**. In: O Mais Potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche. André Martins (organizador). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MARX, Karl. **A Questão Judaica**. Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Centauro, 2005.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Crítica ao Programa de Ghotá**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Sagrada Família**. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MASOCH, Sacher. **A Vênus das Peles**. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1983.

MATHERON, Alexandre. **Individu et Communauté chez Spinoza**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

\_\_\_\_\_. **L'Anthropologie Spinoziste?** In: Études sur Spinoza et les Philosophies de l'âge Classique. Lyon: ENS Éditions, 2011.

MEES, Leonardo. **Da Desmobilização da Não-Guerra e da Estruturação da 'Paz Perpétua' no Projeto Filosófico de Kant**. In: Revista Tempo Brasileiro n. 159. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2004.

MEDICI, Alejandro. **Nuevo Constitucionalismo latinoamericano y giro decolonial. Seis proposiciones para comprenderlo desde un pensamiento situado y crítico**. In: Revista El Otro Derecho n. 48. Bogotá: ILSA, dezembro/2013, pp. 19-62.

MIRANDA, Jorge. **A Dignidade da Pessoa Humana e a Unidade Valorativa do Sistema de Direitos Fundamentais**. In: Justitia, São Paulo, v. 67 (201), jan./dez. 2010.

\_\_\_\_\_. MIRANDA, Jorge e SILVA, Marco A. Marques da Silva (coordenadores). **Tratado Luso-Brasileiro da Dignidade da Pessoa Humana**. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

MISRAHI, Robert. **Le Corps et L'esprit dans la Philosophie de Spinoza**. Luisant: Institut Synthélabo, 1998.

MONCAYO, Héctor León. **Reflexiones sobre el Constitucionalismo Alternativo en América Latina**, mimeo.

MONDIN, Battista. **O Homem. Quem É Ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. Tradução de R. Leal Ferreira e M.A.S. Ferrari. 14<sup>a</sup> Edição. São Paulo: Paulus, 2011.

MORFINO, Vittorio. **Il “caso” Spinoza nella Germania della prima metà dell’Ottocento.** In: L’Abisso dell’Unica Sostanza. Roma: Quodlibet, 2009.

MOURA, Laércio Dias de. **A Dignidade da Pessoa e os Direitos Humanos: O Ser Humano num Mundo em Transformação.** São Paulo: EDUSC & Loyola; Rio de Janeiro: PUC, 2002.

NEGRI, Antônio. **Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Spinoza.** Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

\_\_\_\_\_. **O Poder Constituinte.** Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP & A editora, 2002.

\_\_\_\_\_. **Para uma Definição Ontológica da Multidão.** In: Revista Lugar Comum n. 19-20, janeiro-junho de 2004, pp. 15-26.

\_\_\_\_\_. **Potenze Costituenti** in America Latina. In: [www.sagarana.net](http://www.sagarana.net), acessado em 10 de dezembro de 2014.

NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. **Império.** Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2006.

\_\_\_\_\_. **Multidão.** Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.** In: Coleção Os Pensadores. São Paulo Abril Cultural, 1974.

NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OBADIA, Claude. **Kant et le nazisme. L’étrange passion de Michel Onfray.** In: Le philosophe, 2008/2 n° 30, pp. 161-167.

O’DONNELL, Guillermo. **Democracia, Agência e Estado. Teoria com Intenção Comparativa.** Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

OLIVEIRA, Maria Lucia de Paula. **Direitos Humanos como Imperativos Categóricos-Jurídicos? Kant, Höffe e a Filosofia do Direito.** In: Perspectivas Atuais da Filosofia do Direito. Antônio Cavalcanti Maia, Carolina de Campos

Melo, Gisele Cittadino e Thamy Pogresbinschi (organizadores). Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2005.

ONFRAY, Michel. **Songe d'Eichmann**. Paris: Galilée, 2008.

PACHUKANIS, E.B. **Teoria Geral do Direito e Marxismo**. Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.

PELÉ, Antonio. **Filosofia e Historia en el Fundamento de la Dignidad Humana** (Tese de doutorado). Universidad Carlos III de Madrid. Getafe: 2006.

\_\_\_\_\_. **Modelos de la Dignidad del Ser Humano en la Edad Media**. In: *Derechos y Libertades* n. 21, Época II, junio 2009, pp. 149-185.

PILATTI, Adriano. **A Plebe Multitudinária e a Constituição de seus Tribunais na Sociedade Global**. *Direito, Estado e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº 34, p. 6-17, jan/jun 2009.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. 9ª edição. São Paulo: Saraiva, 2008.

PRECIADO, Beatriz. O Feminismo não é um Humanismo. In: <http://www.opovo.com.br/app/colunas/filosofiapop/2014/11/24/noticiasfilosofiapop,3352134/o-feminismo-nao-e-um-humanismo.shtml>. Acessado em 10/08/15.

RAMOND, Charles. **Vocabulário Espinosa**. Tradução de Cláudia Berliner e Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. **O Desentendimento. Política e Filosofia**. Tradução de Angela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. **Who Is the Subject of the Rights of Man?** In: *South Atlantic Quarterly* 103:2/3, 2004.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Liberalismo Político**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Direito dos Povos**. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RENAUT, Alain. **Présences du Kantisme**. In: Kant: Posteridade e Actualidade. Leonel Ribeiro dos Santos (coordenação). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004.

RIBEIRO, Darcy. **Aos Trancos e Barrancos: Como o Brasil deu no que deu**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1985.

RODRIGUES, Nelson. **À Sombra das Chuteiras Imortais: Crônicas de Futebol**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ROHDEN, Valério. **A Crítica da Razão Prática e o Estoicismo**. Curitiba: Revista Dois Pontos, vol. 2, n. 2, outubro de 2005.

ROIG, Francisco Javier Ansuátegui. **Derechos Fundamentales y Dignidad Humana. El Tiempo de los Derechos**, Madrid, n. 10, pp. 3-17, 2011.

ROMEO, Francisco Palacios. **Constitucionalización de un sistema integral de derechos sociales. De la Daseinsvorsorge al Sumak Kawsay**. In: Desafios Constitucionales. La Constitución Ecuatoriana del 2008 en Perspectiva. Ramiro Ávila Santamaria *et alii* (editores). Quito: Tribunal Constitucional do Equador, 2008.

RUDÉ, George. **The Crowd in History**. London: Serif, 1995.

RUFFING, Margit. **Sentiment Moral et Sentiment Religieux chez Kant**. In Was ist der Mensch? / Que é o Homem? Leonel Ribeiro dos Santos et alii (coordenação). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

SAHLINS, Marshall. **The Western Illusion of Human Nature**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008.

SANTIAGO, Homero. **Pré-História da Multidão**. In: Spinoza e as Américas, Volume 1. Baptiste Noel Auguste Grasset, Emanuel Angelo da Rocha Frago, Ericka Marie Itokazu, Francisco de Guimaraens e Maurício Rocha (organizadores). Fortaleza: EdUECE, 2014, pp. 69-80.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Direitos Humanos: O Desafio da Interculturalidade**. Revista de Direitos Humanos da SEDH, Brasília, nº 2, pp. 10-18, junho de 2009.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. **A Formação do Pensamento Biológico de Kant**. In Kant e a Biologia. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (organização). São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

SÉVÉRAC, Pascal. **Conhecimento e Afetividade em Spinoza**. In: O Mais Potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche. André Martins (organizador). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Spinoza. Union et Désunion**. Paris: VRIN, 2011.

SOLOGUREN, Gonzalo Gosálvez. **Estrucutura y Organización Econômica del Estado. Análisis y Crítica en la nCPE**". In: Miradas. Nuevo Texto Constitucional. La Paz: IDEA Internacional, Vicepresidencia Del Estado de Bolivia e Universidad Mayor de San Andrés, 2010.

SPINOZA, Baruch. **Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-Estar**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

\_\_\_\_\_. **Tratado da Correção do Intelecto**. Tradução de Carlos Lopes de Matos. In: Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 57.

\_\_\_\_\_. **Tratado da Reforma da Inteligência**. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Tratado Teológico-Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Traité Théologique-Politique**. Traduction par Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 1999.

\_\_\_\_\_. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2ª. Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

\_\_\_\_\_. **Étique**. Traduction par Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1965.

\_\_\_\_\_. **Tratado Político**. Tradução de Manuel de Castro. In: Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **Traité Politique**. Traduction par Charles Ramond. Paris: PUF, 2005.

\_\_\_\_\_. **Correspondência.** Tradução de Marilena Chaui. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **Correspondance.** Tradução de Maxime Rovere. Paris: Flammarion, 2010.

\_\_\_\_\_. **Spinoza II. Correspondência completa e vida.** Tradução de J. Guinsburg e Newton da Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História.** Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

TAVARES, Flávio. **O Golpe Derrotado. Luzes e Sombras do Movimento da Legalidade.** 2ª edição. Porto Alegre: L&PM, 2012.

TERRA, Ricardo. **Kant & o Direito.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2004.

VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VINCIGUERRA, Lorenzo. **Les Trois Liens Anthropologiques. Prolegomenes Spinozistes à la question de l’homme.** L’Homme, 2009/3 no. 191, p. 7-26.

WALDRON, Jeremy. **Dignity and Rank. For the Memory of Gregory Vlastos.** Disponível em <http://www.brown.edu/Research/ppw/files/dignity%20and%20rank5%20WALDRON%20Brown.pdf>. Acessado em 26/02/13.

WALL, Illan rua. **Human Rights and Constituent Power: Whitout Model or Warranty.** New York: Routledge, 2012.

WOLFF, Francis. **Nossa Humanidade: De Aristóteles às Neurociências.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ZOURABICHVILI, François. **Spinoza. Une Physique de la Pensée.** Paris: PUF, 2002.

\_\_\_\_\_. **Kant avec Masoch.** In: Multitudes, 2006/2 n. 25, p. 87-100.

\_\_\_\_\_. **O Vocabulário de Deleuze.** Tradução de André Telles. Campinas: Unicamp, 2004, (versão eletrônica).