



# Filosofia do direito?

Alexandre Araújo Costa

# Sumário

<b>Introdução</b>	<b>1</b>
1. Uma filosofia sem filósofos	1
2. A filosofia como atividade reflexiva	4
3. A dimensão política da filosofia	8
<b>1. Por que estudar filosofia do direito hoje?</b>	<b>18</b>
1. A função pedagógica das teorias	18
2. Teoria e filosofia	23
3. A irrelevância atual da filosofia metafísica	28
4. Filosofia e sensibilidade reflexiva	31
<b>2. Filosofia e transformação social</b>	<b>40</b>
1. As perguntas da filosofia	40
2. Entre dúvidas e convicções	44
3. Os ritmos da mudança social	50
4. A crítica filosófica da tradição	55
<b>3. A (in)diferença filosófica</b>	<b>61</b>
1. O positivismo e o eclipse da filosofia pela ciência	61
2. O desencantamento do mundo	72
3. O mal-estar da modernidade	78
4. O mal-estar da pós-modernidade	86
<b>Referências</b>	<b>100</b>

# Introdução

## 1. Uma filosofia sem filósofos

Eu não sou filósofo. Aliás, nem acho que o título *filósofo* signifique alguma coisa relevante, porque ele faz parecer que existe um certo grupo de pessoas que produzem aquilo que chamamos comumente de filosofia.

Todos nós contamos histórias, mas isso não nos torna historiadores. Alguns de nós se interessam por entender como certos acontecimentos se passaram, mas isso tampouco nos torna historiadores. Isso nos torna *interessados na história*, e foi o reconhecimento de um interesse desse tipo que estava contido na formulação original do termo filo+sofia, o interesse pelo conhecimento verdadeiro.

Eu também canto, de vez em quando, com a família e os amigos. Eventualmente, cheguei a tocar pandeiro. Mas isso não me torna um músico. Reservamos o nome de historiador e de músico para quem produz narrativas históricas ou discursos musicais como uma atividade central em sua vida.

Do meu lado, eu sou professor de filosofia. Eu não produzo discursos filosóficos, mas textos pedagógicos, voltados a facilitar a

compreensão das estruturas conceituais que permeiam os discursos que meus leitores encontram ao longo da vida. Um professor de filosofia não é propriamente um filósofo, mas é um estudioso que busca ideias filosóficas em muitas fontes. Por exemplo, foi com Fernando Pessoa que melhor aprendi que os filósofos estão doentes dos olhos porque não veem o mundo como ele é, mas atribuem sentidos a coisas que não têm valores nem significado, apenas existência.

Entendo que a filosofia não é fruto do trabalho dos filósofos, assim como a língua não é o resultado do trabalho dos linguistas. Os linguistas são estudiosos das linguagens, que produzem descrições sobre os modos pelos quais os seres humanos se comunicam por meio de códigos linguísticos. Os linguistas produzem a linguística, eles não produzem a língua.

Muito antes de haver linguistas, existiam múltiplas línguas, faladas por milhares de pessoas e constituídas pelo esforço comum de criar modos de compreensão recíproca. E, antes de haver línguas, havia linguagens mais simples: pictóricas, gestuais, sonoras. Tudo tem sempre um antes e as coisas que não tem antes são mistérios que desafiam nossa compreensão. Deixemos os mistérios para depois. Fiquemos com o fato de que nossas habilidades (linguísticas, sociais, argumentativas) antecedem historicamente a existência de discursos que tentam analisá-las e descobrir os seus padrões.

Muito antes de haver filósofos, havia filosofia. Havia discursos estruturados a partir de categorias complexas, havia conjuntos de narrativas que tentavam converter o mundo em um lugar compreensível. Antes de haver filósofos, havia já essa postura que veio a ser chamada de hermenêutica: observar a realidade como se ela fosse um texto, como se ela portasse um sentido a ser descoberto. Somente compreendemos as coisas que têm sentido e, na tentativa de entender o mundo, atribuímos a ele um sentido que ele não tem.

O objetivo deste livro é o de contribuir para que você reflita sobre algumas articulações possíveis (antigas, modernas, pós-modernas, etc.) sobre essas questões, para que possa avaliar em que

medida as suas perspectivas se identificam com esses modelos explicativos. Como dizia Carlos Nejar, “a razão que não me dais, eu crio” (Nejar, 2003), e assim nós inventamos múltiplos universos simbólicos que povoam o mundo com significados, com valores, com direitos naturais e sentidos objetivos.

Esses modelos de compreensão do mundo não são a filosofia, porque eles são muito mais amplos. Eles são as culturas, esses universos criados pela sedimentação de múltiplas camadas históricas, dentro dos quais cada indivíduo se encontra imerso desde seu nascimento. Nenhum de nós cria a cultura porque ela surge por um longo processo de decantação, no qual se cruzam as percepções de inúmeras pessoas, cada uma delas movida por nosso peculiar desejo de ordem: observamos o mundo como se ele tivesse uma ordem intrínseca e, previsivelmente, produzimos múltiplas descrições dessa ordem.

Uma realidade ordenada é um lugar habitável, dentro do qual podemos nos mover com mais previsibilidade e segurança. Nosso cérebro é uma máquina de produzir ordem, de criar padrões que permitam que nos comportemos de forma adaptada ao mundo, mesmo que contemos apenas com pequenas informações fragmentárias. Uma ordem inventada acalma nossas angústias e permite o estabelecimento de relações sociais estruturadas simbolicamente, um artefato cultural que nos permitiu viver em grupos de centenas de milhares de pessoas.

As primeiras ordens que criamos são mecanismos muito efetivos para transmitir certos padrões de comportamento entre gerações. De certa forma, eles são mecanismos efetivos demais, pois conseguem estabilizar certas formas de interação social de maneira tão rígida que elas se tornam um entrave: quando o ambiente muda, e nossas crenças religiosas geram comportamentos pouco adaptados, como é possível transformar as ordens sociais?

As sociedades que sobreviveram nos últimos 10.000 anos não são aquelas que se mostraram mais rígidas, pois uma ortodoxia demasiada obsta os processos de transformação que propiciam que as sociedades respondam às mudanças ambientais, adaptando-se a

elas. Ao longo do Holoceno, nossos grupos sociais desenvolveram alguns elementos que propiciaram uma aceleração dos processos de mudança, servindo como filtros por meio dos quais definimos que aspectos de cultura serão mantidos e que elementos deverão ser transformados.

No âmbito das relações sociais, esse filtro de transformações é o governo: inventamos que as decisões de um grupo de pessoas vincularão toda a sociedade, o que possibilita transformações sociais mais rápidas, movidas por razões de natureza estratégica. No âmbito dos nossos universos simbólicos, não é possível a criação de um governo, pois ninguém decide sobre seus próprios valores, convicções e significados. A transformação dessa ordem simbólica não se dá por meio de uma decisão, mas por processos argumentativos que acentuam as incongruências de nossas formas de ver o mundo e nos impelem a reorganizá-los, segundo novos padrões.

Essa dinâmica de alteração não é privilégio da filosofia. Os profetas são figuras que alteram as ordens religiosas, promovendo rupturas. A arte altera nossas formas de descrever a realidade, oferecendo narrativas e representações inovadoras. A filosofia faz parte desse processo, mas sua atividade é concentrada na revisão explícita de nossos conceitos: a filosofia é um discurso que tematiza diretamente as explicações vigentes, perguntando se eles devem ser mantidos ou transformados.

## **2. A filosofia como atividade reflexiva**

Chamamos de filosofia o exercício dessa reflexividade: identificar o modo como nós pensamos e desenvolver critérios para diferenciar o que deve ser mantido e o que deve ser transformado. Por esse motivo, a filosofia é uma atividade que sempre se exerce no presente: não faz sentido decidir o que deve ser modificado ou mantido em universos simbólicos do passado, nem do futuro.

De fato, muitas das pessoas que consideramos filósofos são apenas pessoas eruditas, que estudaram textos filosóficos, mas nunca se dedicaram realmente a fazer essa reavaliação de suas próprias ideias. Os próprios professores de filosofia, muitas vezes, são compendiadores dedicados de ideias alheias, mas que têm um baixo nível de reflexividade sobre suas próprias concepções. Um filósofo ortodoxo, dedicado a converter outras pessoas a suas próprias convicções, é uma figura que além de triste, é inútil: somente podemos mudar nossas crenças a partir de dentro, o que faz com que a filosofia precise ser um diálogo aberto, e não uma pregação missionária. Com relação a um desses pseudo-filósofos, Mítia Karamázov deu uma resposta curiosa: “os Karamázov não são canalhas, mas filósofos, porque todos os russos de verdade são filósofos e tu, embora tenhas estudado, não és um filósofo, mas um *smierd* [um camponês simplório]” (2008, p. 764).

Embora a filosofia muitas vezes se apresente como um puro conhecimento, essa é uma caracterização enganosa, pois a questão da filosofia é sempre a de orientar um agir: que ideias devemos abandonar e que outras ideias devemos incorporar a nossas descrições de mundo? A citação preferida de Miroslav Milovic, meu grande professor de filosofia, era a última tese de Marx sobre Feuerbach: “filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diversas maneiras; mas o que importa é transformá-lo” (Marx, 1982).

A pretexto de entender como o mundo verdadeiramente é, a filosofia forja novas formas de ver o mundo, que alteram nossas percepções e, conseqüentemente, nossas formas de agir. Essa vocação prática da filosofia, tão acentuada por Miro, faz com que ela seja uma atividade altamente contextual: não podemos filosofar senão a partir de nossa própria visão de mundo.

Nas Cidades Invisíveis, Marco Polo conta a Kublai Khan sobre várias cidades de seu vasto império, mas um dia o governante apontou que faltava falar de uma: Veneza, a cidade natal do célebre mercador. Marco sorriu e respondeu: “E de qual julgavas que eu te falava? [...] Sempre que descrevo uma cidade digo qualquer coisa de Veneza. [...]” (Calvino, 1990). E assim sempre fazemos nós, falando

do mundo a partir de nossa mirada particular, composta pela interação de nossa personalidade com as diversas realidades que nos interpelaram ao longo da vida.

Eu nasci em um mundo sem internet. Eu cresci em uma sociedade em que telefones celulares eram pensados como algo tão distante quanto as viagens interestelares. Eu me tornei adulto imerso em relações sociais que se processavam sem WhatsApp, sem Instagram, sem Facebook, sem Tinder: sem nenhuma dessas plataformas de comunicação imediata nas quais operam muitas das interações sociais contemporâneas. Se eu tiver sorte, serei ainda testemunha das catástrofes ambientais decorrentes da mudança climática e dos abalos sísmicos que a inteligência artificial causará nos mercados de trabalho.

Com sorte, essas mesmas coisas serão vistas também por meu pai, que quando criança viajava a cavalo para passar férias na casa do meu bisavô, no interior da região norte do Brasil. Meu pai nasceu em 1951, quando os EUA tinham escolas segregadas (*Brown v. Board of Education* é de 1954), havia mais de 20 colônias europeias na África, as mulheres casadas no Brasil somente podiam exercer uma profissão com autorização prévia do marido (o Estatuto da Mulher Casada, que muda essa situação, é de 1962) e a homossexualidade era crime na Inglaterra (é de 1967 o *Sex Offence Act*, que legalizou a relações homossexuais praticadas entre maiores de 21 anos).

Foi nesse mundo tão diverso do nosso que a maioria dos atuais ministros do STF nasceu e foi educada. Juristas que foram socializados em um contexto social tão diversos, que desenvolveram valores e sensibilidades adequadas ao ambiente em que estavam inseridas há 50 anos, precisam julgar questões que muitas vezes desafiam esses valores e desbordam dos conceitos com os quais elas se acostumaram a observar a realidade.

Esse vertiginoso ritmo de mudanças faz com que, muitas vezes, a sensibilidade de uma pessoa guarde bastante distância com relação às percepções típicas de uma geração mais antiga (ou mais nova). Essas diferenças nos interessam porque a filosofia se

desenvolve, a cada momento, discutindo os limites das percepções sociais hegemônicas.

A filosofia é útil quando nos desafia, especialmente quando explora as tensões internas que existem nas nossas visões de mundo. Cada um de nós tem uma sensibilidade construída a partir de fatores heterogêneos, que não formam um sistema unificado, e sim um mosaico repleto de incongruências que nos passam despercebidas porque cada peça do mosaico nos é familiar. O estudo da filosofia tende a nos tornar mais conscientes dessas incongruências, a perceber que existem fraturas em nossos modelos explicativos, que os conceitos que usamos são vagos, que nossa indignação moral é seletiva, que acreditamos em fatos distorcidos e que todo mundo se acha mais justo e mais objetivo do que se é.

Essas incongruências não são um objeto exclusivo da filosofia: tratam delas os artistas, os psicólogos, os religiosos, cada um a seu modo. Os filósofos normalmente lidam com essas questões a partir de uma análise dos *conceitos*: observamos os repertórios conceituais que recebemos das gerações anteriores (a *tradição*, no sentido mais literal daquilo que é *transmitido*) e avaliamos em que medida esses modelos explicativos são adequados ao contexto atual.

Ocorre que esses critérios de análise são muito díspares: cada perspectiva filosófica tem seus padrões e eles não são compatíveis entre si. Apesar de toda essa disparidade, ou melhor, justamente por causa de toda essa disparidade, é importante que cada um de vocês identifique os modelos explicativos que você tende a usar, e que se torne consciente das potencialidades e dos limites desses repertórios conceituais.

O exercício dessa reflexividade é a própria filosofia, que segue colocando em dúvida as verdades que nos são mais caras. Não se trata de uma atividade monopolizada pelos escritores de livros de filosofia, nem pelos professores de filosofia e, menos ainda, pelos bacharéis em filosofia. Não são os linguistas que produzem a língua e, tal como os idiomas são fruto da ação coordenada de todos os falantes, a filosofia é fruto do diálogo de todas as pessoas que estão

envolvidas nesse tipo de reflexão, que tem caráter transformador sobre as pretensas verdades que constituem o senso comum.

### **3. A dimensão política da filosofia**

Este livro corresponde à primeira parte do meu curso de Filosofia do Direito, disciplina que eu tenho ministrado ao longo dos últimos anos e que estão consolidadas no site [filosofia.novo.arcos.org.br](http://filosofia.novo.arcos.org.br).

Ele é composto por três textos nos quais discuto a atualidade dos discursos filosóficos, ou a falta dela, bem como o sentido de ter a filosofia do direito como uma disciplina necessária para a devida formação dos juristas.

O primeiro tem um título que dialoga com a obra de 1984, em que Roberto Lyra Filho buscou responder à pergunta “*Por que estudar direito hoje?*”. Naquele momento, Lyra se questionava do sentido de estudar direito em um ambiente autoritário, em que “a pseudociência dogmática do Direito se isolou numa redoma de servilismo político e defasagem técnica” (1993).

Como seria possível, numa situação ainda pouco propícia, de obstruções institucionais e violência repressiva, – atuar, nada obstante, com vista à transformação do mundo, sob a égide libertadora do autêntico e bom Direito? (Lyra Filho, 1993)

A resposta de Lyra Filho sugeria que, no contexto autoritário, o estudo do direito precisava ser crítico e que não poderia se limitar a uma interpretação das normas estatais, visto que “os direitos humanos não se esgotam nas normas vigentes” e que era preciso determinar os “limites jurídicos da própria insurreição legítima” (1993). Lyra Filho morreu em 1986, antes da publicação da Constituição de 1988 e da subsequente consolidação de uma cultura jurídica que abandonou as reflexões sobre uma juridicidade que transcendesse o direito positivo e concentrou seus esforços na

construção de uma hermenêutica constitucional capaz de dar concretude às promessas políticas da nova Carta Magna.

A cristalização de um senso comum neoconstitucionalista permite recolocar a pergunta de Lyra Filho: por que estudar filosofia jurídica quando parece evidente que o direito corresponde à ordem normativa fundada na Constituição e que o único papel legítimo dos juristas é o de elaborar interpretações normativas que concretizem o projeto constitucional de 1988.

A resposta é: toda vez que alguma coisa parece evidente, existe espaço para uma filosofia que conteste essa confiança acrítica nas convicções partilhadas pelo senso comum.

A filosofia é um tipo de discurso que diagnostica nossas certezas e as coloca à prova. É claro que as certezas dos juristas de 1984 não são as mesmas convicções que perpassam o senso comum dos juristas de hoje. Todavia, permanece inalterado o grau de convicção que os juristas depositam em suas novas crenças: a legitimidade da Constituição e do poder constituinte, a possibilidade de uma interpretação constitucional objetivamente correta, a centralidade *judicial review* para a manutenção da democracia, a viabilidade de uma aplicação normativa simultaneamente teleológica e racional.

Quando se torna socialmente aceitável que os juízes se apresentem como parte de uma *vanguarda iluminista*, é porque existe um grande espaço para os exercícios filosóficos que buscam compreender os conceitos que estão na base dessas convicções e os limites das teorias buscam conferir concretude a essas. Essa naturalização das próprias crenças motiva uma curiosa reação de grupos sociais conservadores, que interpretam os avanços dos liberais iluministas como um ataque direto à ordem natural, como uma “guerra cultural” que compromete a estabilidade de vínculos sociais que são percebidos por eles como naturais.

Nesse embate entre iluministas e conservadores, ocorre uma degradação da política, visto que ambos os lados se compreendem como defensores dos valores naturais, das instituições legítimas e da interpretação verdadeira das normas. A política deixa de ser

entendida como uma arena em que pode ocorrer o enfrentamento legítimo de posições conflitantes, ganhando espaço movimentos de caráter purificador, inspirados por uma concepção maniqueísta que divide o mundo entre certos e errados.

Quando o conflito passa a ser entendido como um embate de visões de mundo que não podem ser concertadas, volta à tona a velha figura da guerra justa: a ideia de que estamos do lado certo da história e que, portanto, cumpre-nos derrotar nossos inimigos e impor a eles a verdade objetiva.

Seja à esquerda ou à direita, juristas acrílicos de ontem e de hoje convergem em sua capacidade de inventar teorias mirabolantes que, curiosamente, terminam por apresentar como papel do direito a concretização de suas próprias pautas políticas. Em um ambiente polarizado, como aquele em que vivemos hoje, a filosofia tende a ser percebida como irrelevante, visto que o questionamento das verdades que deveriam ser respeitadas é entendido como simultaneamente subversivo e inútil. Subversivo porque faz perguntas que deveriam ter sido silenciadas, mas inútil porque as pessoas são pouco propensas a modificar sua posição mediante um exercício reflexivo.

Neste período pós-moderno, tornou-se lugar-comum apontar os limites das crenças sociais dos nossos adversários: de um lado ou de outro do espectro político, as pessoas afirmam que seus opositores vivem em uma caverna, incapazes que são de enxergar a verdadeira realidade das coisas. Todavia, em vez de oferecer um caminho reflexivo e dialógico que possa esclarecer as percepções equivocadas, esse diagnóstico conduz a uma desqualificação dos opositores, o que justifica a utilização de estratégias de imposição violenta dos valores que eles são incapazes de reconhecer de forma autônoma.

Essa postura missionária atravessou a Idade Média, quando Tomás de Aquino escreveu a suma contra gentios para justificar a imposição violenta do cristianismo aos mouros, e continuou ao longo da modernidade, tanto para assentar o poder soberano dos governantes europeus quanto pelo processo de colonização. Nos

embates tipicamente modernos, os conservadores se alinhavam à tradição hegemônica de sua cultura enquanto os “iluministas” apontavam que havia uma verdade objetiva para além das crenças tradicionais, que poderia ser alcançada por meio do exercício de uma reflexão racional. No final do século XIX, filósofos como Nietzsche se deram conta que os filósofos modernos apontavam a historicidade das perspectivas tradicionais, sem se dar conta da historicidade de seus próprios conceitos. No início do século XX, essa radicalizada consciência histórica se desdobrou no reconhecimento por Hans Kelsen de que tal embate deveria ser percebido como uma competição entre diversas versões do jusnaturalismo, defendidas por pessoas plenamente convencida da validade objetiva de seus valores religiosos, liberais ou socialistas.

O relativismo axiológico de Kelsen foi mal-recebido tanto à esquerda como à direita. Na linguagem coloquial contemporânea, o neopositivismo kelseniano poderia ser percebido como uma ideologia de “isentões”, que se negavam a se alinhar com algum dos polos discursivos da época. Em meados do século XX, o que o senso comum exigia dos juristas não era o reconhecimento crítico de que todo sistema de governo implica a imposição violenta de certos valores, mas o comprometimento com a tese de que certos valores deveriam ser percebidos como objetivamente corretos, o que justificaria a sua imposição pelo Estado, inclusive por meio de decisões judiciais.

No ideário do constitucionalismo liberal, o século XX vivenciou uma ampliação do rol dos direitos fundamentais (igualdade racial, igualdade de gênero, liberdade de orientação sexual, direitos ambientais, etc.), que foram lidos em uma perspectiva jusnaturalista: esses direitos não são invocados como decorrências históricas de uma transformação social, mas como avanços no reconhecimento de uma natureza humana eterna e imutável, mas que não é totalmente reconhecida pelo senso comum.

No contexto missionário da modernidade, toda teoria dialógica soa como um simulacro, pois trata-se de um diálogo cujo resultado legítimo somente pode conduzir à imposição do verdadeiro

bem. Assim como o colonialismo e a colonialidade não são descaminhos de uma modernidade distorcida, mas realizações do projeto político moderno, a polarização contemporânea é o resultado previsível do avanço de modelos políticos comprometidos com a imposição de um determinado sistema de valores, operação que somente pode ser feita pelo embate, e não pelo diálogo.

A convicção dos liberais sobre os seus valores não é menor do que a convicção conservadora acerca de seu ideário e este é um tipo de conflito que não aponta para uma solução pacífica, visto que os dois lados são movidos por uma mentalidade missionária, pouco disponível ao diálogo com as diferenças. A grande certeza que cada um de nós tem acerca do caráter objetivo de seus valores fundamentais faz com que poucos estejam abertos a rediscuti-los.

Quando a diferença pode ser simplesmente cancelada das ágoras virtuais contemporâneas, que sentido existe em retomar a antiga tradição filosófica do diálogo e da argumentação, como formas de lidar com as questões humanas mais controvertidas? Quando podemos votar nos candidatos com os quais nos identificamos e que mobilizam nossos afetos, que sentido existe em discutir publicamente as políticas públicas? Nossa forma política é uma ritualização da guerra, que possibilita a imposição dos valores majoritários a uma minoria que aspira se converter em maioria, no contexto de novas eleições.

O conflito ritualizado me parece efetivamente melhor do que uma guerra conflagrada, como a que acontece hoje no Iêmen, na Síria e na Ucrânia. Mas talvez devamos ouvir com mais cuidado as advertências de Hobbes, para quem esse tipo de ajuste ritualizado manteria vivas tensões sociais que fatalmente nos conduziriam a uma guerra civil. Se a terapêutica hobbesiana do governo soberano nos parece um pesadelo, devemos ser sensíveis para o fato de que um governo poliárquico é um ajuste muito instável e que precisamos de muito cuidado e sensibilidade para evitar que as divergências insolúveis não nos conduzam a uma imposição autoritária do bem.

No contexto atual de polarização e fechamento em bolhas, perdem atratividade as perspectivas teóricas que descrevem a

sociedade em termos de tomadas de decisão racionalmente informadas por um discurso livre, e ganham espaço teorias *agonísticas*, que tratam das interações sociais em termos de poder, de imposição e de conquista. No lugar do universalismo iluminista, vemos uma série de neotribalismos, que desafiam nossa capacidade de estabelecer uma sociedade capaz de articular as diferenças existentes entre seus vários grupos.

Quando a questão da verdade parece definida por critérios de identidade política, que lugar pode haver para a filosofia? O mesmo velho lugar, que ela tem ocupado desde os gregos: um espaço em que cada indivíduo pode articular dúvidas sobre as crenças sagradas de uma sociedade. As primeiras sociedades não tinham abertura para essa dimensão autocrítica, em que os elementos sagrados pudessem ser tematizados diretamente, em termos argumentativos. Com relação aos valores sociais fundamentais, o que se espera dos cidadãos é o respeito e a reverência, motivo pelo qual a filosofia sempre foi percebida como uma forma de impostura.

A filosofia sempre se coloca como um exercício crítico acerca dos conceitos dominantes em uma sociedade, no sentido de contribuir para definir quais são as concepções que devemos manter e reforçar, e quais são aquelas que compõem a nossa cultura, mas que deveriam ser abandonadas. Mas qual é a utilidade de realizar esse tipo de exercício, que viola o princípio básico de que, em time que está ganhando, não se mexe. Parece conveniente e democrático reconhecer que uma ideia que conquistou assentimento generalizado deve ser respeitada, seja porque ela faz parte de uma tradição venerável (para os conservadores), seja porque ela é a expressão majoritária de uma coletividade (para os liberais).

Por que deveríamos permitir que sejam colocados em xeque os valores que nos são mais caros? Para uns, as diferenças naturais entre homens e mulheres e os valores religiosos. Para outros, a igualdade de gênero e a liberdade de orientação sexual. Para outros, ainda, a distribuição de renda e a garantia de patamares mínimos de acesso à saúde, à moradia e à educação. O problema é que desejamos coisas muito estranhas ao esperar que sejam respeitados

simultaneamente valores tão díspares e conflitantes. A solução moderna sempre foi empurrar essa diversidade radical para debaixo do tapete, por meio da fixação de um certo conjunto de pautas políticas que seriam objetivamente corretos e, portanto, politicamente imponíveis. Somente é possível a integração das diferenças conciliáveis: é permitido ser católico ou protestante, desde que todos professem um monoteísmo de origem judaica; é permitido ter ideias exóticas, desde que elas sejam mantidas na órbita privada.

Em suma, é permitido questionar a tradição, mas não ao ponto de rompê-la. A experiência sugere que a forma mais eficiente de atuação individual ou coletiva é avaliar os exemplos de sucesso e tentar mimetizar o comportamento dos indivíduos ou coletividades que se destacam. Seguir a tradição é uma forma de aprender com os erros dos outros, o que de fato parece uma estratégia muito razoável.

De fato, as estratégias de imitação são vitais para que certos traços culturais adaptativos permaneçam como parte de uma cultura. A mentalidade conservadora da maioria das pessoas parece bem alinhada com essa necessidade de produzir coletividades harmônicas, guiadas por culturas claras e estáveis. Porém, vivemos em sociedades dinâmicas, imersas em contextos complexos, cujas constantes alterações tendem a comprometer a efetividade das abordagens consolidadas e dos saberes do senso comum.

Inclusive, temos dúvidas cada vez mais severas acerca da ideia de que as sociedades poderiam ser estabilizadas pela realização de eleições periódicas, em que a expectativa de potencial sucesso viabilizasse que fosse estrategicamente melhor para as várias facções se submeter à guerra ritualizada pelo sufrágio. O recesso democrático que muitos países têm vivido, inclusive o nosso, sugere que alguns grupos sociais entendem que têm mais chances de sucesso político por meio de uma escalada autoritária do que por meio de uma estratégia institucional. Quando temos dúvidas acerca da solidez de elementos tão básicos de nossas organizações sociais, amplia-se a relevância do exercício de reflexão crítica sobre nossas

formas de enxergar e avaliar o mundo, que chamamos tipicamente de filosofia.

O segundo texto deste livro lida justamente com essa questão, indicando que a atividade filosófica têm uma grande importância na sobrevivência a longo prazo das sociedades, pois esses debates contribuem para a definição das estratégias comportamentais que devem ser mantidas e daquelas que deveriam ser transformadas, para viabilizar uma adequação das estruturas sociais às alterações que ocorrem dentro delas e também nos contextos nos quais elas estão imersas.

Essa é uma descrição da filosofia que a aproxima mais da política do que das ciências, pois tanto os discursos filosóficos quanto os políticos estão ligados a essa definição do ritmo de mudanças em uma sociedade, tanto em sua dimensão cultural (dos modos de compreender e explicar o mundo) quanto em sua dimensão estrutural (nas estruturas de interação entre os indivíduos). Enquanto a ciência opera uma abordagem empírica, que testa explicações indutivas em confrontação com o mundo, a política e a filosofia são exercícios dedutivos, que buscam extrair consequências de certas formas de perceber e descrever a realidade.

Mas será que o discurso filosófico é capaz de oferecer contribuições relevantes para essa dinâmica de escolhas entre o que deve ser mantido e o que deve ser transformado? Nos últimos séculos, consolidou-se a ideia de que as escolhas políticas e individuais deveriam ser pautadas por um conhecimento objetivo e rigoroso dos fatos, que não nos é dado pela filosofia, e sim pela ciência.

O terceiro texto lida especificamente com os desafios dos discursos filosóficos contemporâneos, quando eles se confrontam com o fato de que as pessoas parecem mais dispostas a se deixar guiar por critérios científicos do que por critérios filosóficos. Nesse último texto, partimos do reconhecimento de que a filosofia não ocupa um lugar central na cultura contemporânea e que, de fato, devemos reconhecer que várias outras abordagens são capazes de promover o desenvolvimento de subjetividades críticas e plurais.

Apesar disso, cabe reconhecer que ainda existe um espaço para as reflexões propriamente filosóficas, que tematizam reflexivamente o significado e o alcance dos modelos que construímos para compreender o a realidade. O avanço da mentalidade científica foi acompanhado por um desencantamento do mundo, e uma reação a esse influxo positivista deu margem a uma série de retomadas de um discurso tradicional que promove uma forma de reencantamento tradicionalista e conservador.

Ao longo da modernidade, houve uma constante tentativa de equilibrar esses dois elementos, o que resultou em modelos híbridos de pensamento, repletos de contradições e paradoxos. A aposta moderna em um discurso científico foi sempre incompleta, tendo em vista que se esperava que uma análise adequada dos fatos conduzisse ao reconhecimento de que certos elementos da tradição europeia tinham o caráter de direitos naturais.

Essa incongruência fundamental gerou discursos filosóficos comprometidos com a definição de pontos de convergência entre a tradição europeia e os critérios objetivos de racionalidade, que culminaram em uma espécie de naturalização de certos traços culturais, cujo caráter pretensamente universal viabilizava a sua imposição colonial (e pós-colonial).

Ocorre que o equilíbrio encontrado foi instável, já que ele era baseado no fato de que havia uma relativa homogeneidade cultural nas sociedades europeias, já que os grupos rivais eram igualmente cristãos, brancos e conservadores. O último texto argumenta que as transformações sociais do século XX envolveram uma complexificação das sociedades, cuja pluralidade contemporânea desafia o projeto moderno de promover um compatibilismo naturalizante entre ciência e tradição.

As críticas contemporâneas apontam que as estruturas sociais e filosóficas da modernidade não abrem espaço suficiente para a diferença (Milovic, 2005), e o reconhecimento desse fato tem dado margem tanto a um neoluminismo, que promove determinados valores liberais como objetivamente válidos, como a um

neotradicionalismo, que defende um retorno romântico aos valores que eram percebidos como naturais.

Diagnosticado esse embate maniqueísta de conjuntos de valores opacos à sua própria historicidade, o terceiro texto avalia as dificuldades de construir um discurso filosófico contemporâneo que seja capaz de nos auxiliar a construir um mundo mais aberto à diferença, mas sem incidir no retorno à metafísica que oferece um conforto insustentável, por meio da naturalização as relações de poder cristalizadas em uma tradição.

# 1. Por que estudar filosofia do direito hoje?

## 1. A função pedagógica das teorias

O curso de direito tem um caráter técnico, voltado a formar profissionais hábeis para realizar atividades especializadas, tais como redigir petições, fazer sustentações orais e emitir pareceres. Nesse aspecto, ele se parece com os cursos de medicina, de música e de engenharia, que também objetivam educar pessoas proficientes na realização de ofícios cuja prática exige a combinação de um conhecimento denso (aprimorado por meio vários anos de estudo teórico) e de habilidades complexas (desenvolvidas por meio de vários anos de treino prático).

Tais saberes são chamados de “ciências aplicadas”, para diferenciá-los dos cursos de “ciências puras”, que formam pesquisadores cujo objetivo é a produção de novos conhecimentos, e não o exercício de atividades técnicas. Biólogos, químicos, antropólogos e cientistas políticos são educados por meio do desenvolvimento de habilidades de pesquisa, que exigem conhecimentos de metodologia e estatística que muitas vezes não

estão presentes nos currículos de cursos com viés mais técnico. E tanto os bacharelados de ciência pura como de ciências aplicadas se diferenciam das “licenciaturas”, que objetivam formar professores e, por isso, combinam o conhecimento aprofundado de uma determinada área com uma capacitação teórica e prática para a docência.

O caráter pragmático dos cursos de ciências aplicadas não significa que eles não ofereçam uma dimensão histórica, filosófica ou sociológica de seus objetos. O ensino superior atualmente praticado não se limita a desenvolver habilidades práticas, pois é impossível exercer profissões complexas sem um domínio teórico abrangente. Um médico precisa conhecer sobre tipos de doenças, formas de diagnóstico e estratégias de tratamento, e todos esses saberes são teóricos: trata-se de conhecimentos adquiridos pelo estudo.

Os descaminhos do enfrentamento da pandemia de Covid-19 mostram os limites de uma formação médica baseada na transmissão do conhecimento cristalizado, pois vários foram os casos de profissionais de medicina que não se mostraram capazes de incorporar a suas práticas os resultados das pesquisas mais recentes. Quando o conservadorismo político é combinado com um conservadorismo clínico, calcado na reprodução das abordagens tradicionais e da valorização da experiência do médico, o profissional perde a capacidade de avaliar criticamente os resultados mais recentes das pesquisas médicas.

Um profissional que desconsidera pesquisas que contradizem suas intuições termina por se tornar incapaz de aprimorar suas práticas a partir de novas evidências. Por esse motivo, a formação universitária não pode se limitar a ensinar estudantes reproduzir certas práticas consolidadas: os profissionais de nível superior devem ser capacitados a aprimorar constantemente suas abordagens. Eles não precisam se tornar pesquisadores, cuja atividade é justamente a de produzir novos conhecimentos, mas é necessário que eles aprendam a difícil tarefa de avaliar a qualidade das pesquisas publicadas, para que sejam capazes de conduzir sua

prática profissional a partir do conhecimento produzido pelas pesquisas mais sólidas e recentes.

Observe que também seria possível formar médicos com foco em procedimentos de imitação: os estudantes poderiam ser enviados aos hospitais, para observar a prática dos médicos mais experientes e, com isso, aprender os modos “corretos” de diagnosticar e tratar as enfermidades. Essa forma de ensino tem suas vantagens, pois ela é mais rápida e mais barata do que o ensino universitário que temos. Entretanto, esse tipo de abordagem gera resultados mais limitados: o aprendizado prático, por simples imitação de comportamentos, não consegue ensinar os motivos pelos quais o profissional experiente adotou determinadas providências.

O desenvolvimento das teorias se relaciona justamente com a produção de conhecimentos que possam ser ensinados e aprendidos de forma abstrata. Nosso cérebro é um ótimo instrumento de reconhecer padrões, mas ele somente chega a identificar padrões complexos por meio de séries muito longas de observação e de testagem das hipóteses interpretativas que projetamos. Por mais que tenhamos grande inteligência e capacidade de aprendizado, a velocidade em que podemos desenvolver conhecimentos a partir de nossas próprias observações é muito pequena. Nossa linguagem nos confere uma capacidade de ensino que acelera imensamente o ritmo de aprendizado e permite um desenvolvimento cultural cumulativo.

Eu não precisei ler todos os livros estudados por meus professores, pois eles foram capazes de fazer uma triagem das experiências cognitivas que eu precisaria ter para desenvolver os conhecimentos que eles alcançaram. Nossa capacidade cognitiva e nosso tempo no mundo são bastante limitados, e precisam ser geridos com cuidado. O papel de cada geração tem sido o de construir teorias generalizantes, que condensem o conhecimento desenvolvido em um sistema conceitual compreensível e coeso, que possa ser compreendido de forma eficiente. As teorias não são uma repetição do mundo, mas são modelos conceituais que descrevem os fatos, explicam suas causas e orientam nossas ações.

Teorias bem desenvolvidas são um requisito fundamental para o avanço de nossos conhecimentos sobre saúde, sobre buracos negros e sobre relações jurídicas. Isso não quer dizer que contemos hoje (nem que poderemos um dia contar) com teorias perfeitas, pois nossos modelos explicativos são sempre redutores e limitados. O que podemos fazer é trabalhar no desenvolvimento gradual de nossas abordagens teóricas, o que se faz por meio de uma constante avaliação dos méritos e dos defeitos das abordagens disponíveis, reflexão esta que nos faz alterar constantemente os quadros teóricos que orientam nossas ações.

Um dos desenvolvimentos teóricos típicos de uma disciplina ocorre quando entendemos que fenômenos que pareçam semelhantes devem ser tratados de modo diverso. No século XIX, por exemplo, contratação de trabalhos se dava por meio contratos civis de prestação de serviço, sendo que os desenvolvimentos da dogmática jurídica gradualmente diferenciaram deste gênero os contratos de trabalho, que deveriam ter um tratamento diferenciado. A teoria jurídica do final do século XX expandiu o conceito de “sociedade de fato” para lidar com situações familiares que escapavam das regras estritas do casamento oficialmente previsto. Frente ao diagnóstico de que as colisões de direitos fundamentais não se deixavam resolver adequadamente pelas formas típicas de enfrentamento de antinomias, foi desenvolvida toda uma teoria constitucional voltada a enfrentar esse tipo de conflito normativo.

Os desenvolvimentos teóricos nos oferecem uma rede de categorias com base nas quais podemos diferenciar situações que parecem semelhantes (como a incapacidade relativa e a absoluta) ou aglutinar situações que se afiguram diversas perante o senso comum (como a união de pessoas de sexos diversos e de pessoas do mesmo sexo). A marca fundamental do conhecimento científico não é o oferecimento de certezas absolutas, mas o fato de que existe um processo tão intenso de revisão que podemos ter relativa segurança de que se trata do melhor conhecimento disponível para orientar nossas decisões jurídicas, políticas e morais.

Essa revisão constante também ocorre em campos teóricos que não são científicos (como a filosofia, a matemática e as engenharias), mas que são submetidos a uma análise crítica constante. A complexidade dos modelos teóricos desenvolvidos por algumas áreas (como o direito e a medicina) faz com que a observação direta do comportamento dos especialistas (por exemplo, assistir a todas as sessões de um tribunal ao longo de vários anos) não permite a devida compreensão da rede de conceitos, de valores e de finalidades que estrutura essa prática social. A observação de comportamentos complexos não evidencia, de modo imediato, as teorias que pautam esses comportamentos.

Nossa forma de enfrentar essa dificuldade é a criação de sistemas de ensino/aprendizagem, capazes de produzir novas teorias, de avaliar criticamente as concepções dominantes e as alternativas propostas, e de ensinar as pessoas a manejar os instrumentos teóricos que compõem os modelos mais sólidos que se conseguiu produzir. Esses modelos teóricos são constituídos por teorias descritivas (que descrevem os fatos sociais em sua riqueza), teorias explicativas (que busquem estabelecer relações de correlação e de causalidade) e teorias normativas (que orientam a prática de certas atividades, a partir dos cânones reconhecidos).

A vantagem desses modelos é que eles podem ser ensinados e aprendidos de forma abstrata e concentrada: não precisamos observar anos de julgamentos para compreender o modo como o judiciário utiliza a noção de competência ou de pertinência temática. Outras pessoas já fizeram isso antes de nós, já consolidaram esse saber na forma de textos e, com isso, permitiram que nós consigamos incorporar esses conhecimentos de uma forma mais rápida e eficiente a nossas práticas individuais.

Na prática judicial brasileira, a ideia de “pertinência temática” é importante para definir os limites em que um governador de estado pode mover o controle de constitucionalidade. Nessa mesma prática, também são importantes os argumentos que mobilizam a ideia de que o acesso à justiça deve ser amplo. Essa multiplicidade de argumentos relevantes permite uma rica discussão sobre a

compatibilidade entre a pertinência temática, o acesso à justiça, o devido processo legal e os outros elementos que são reconhecidos como pontos relevantes por nossa cultura jurídica.

## **2. Teoria e filosofia**

O tensionamento entre os diversos parâmetros juridicamente relevantes dá margem a um debate infinito, renovado a cada vez que incorporamos novos elementos a esse jogo linguístico, como novas distinções conceituais (como a diferenciação entre gênero e sexo), mudanças nos valores sociais (como a radicalização da igualdade entre homens e mulheres), alterações nos contextos políticos (que mudam os resultados projetados para uma determinada interpretação do direito).

Todo esse debate conceitual está ligado à teoria do direito, mas isso não significa que ele seja filosófico. Um debate astrológico pode discutir o sentido adequado de ascendente, um debate religioso pode discutir o conceito correto de pecado, um debate físico pode discutir o conceito de tempo. A filosofia não deve ser caracterizada apenas como uma discussão sobre os conceitos, pois ela envolve uma análise dos parâmetros que nós utilizamos nesses infinitos debates teóricos.

A filosofia funciona como uma espécie de teoria sobre as teorias. Os filósofos tipicamente não classificam os objetos (pessoas, direitos, etc.), mas classificam nossos modelos teóricos (realistas, idealistas, teleológicos, tradicionais, modernos, etc), para compreender os modos como esses modelos se constituem, se entrelaçam, se tensionam. Por esse motivo, o passo inicial do estudo da filosofia do direito é o reconhecimento de que a experiência jurídica envolve a produção de modelos teóricos diversos e que a devida compreensão de nossas práticas precisa reconhecer quais são os modelos que utilizamos e identificar adequadamente a sua estrutura, suas incongruências e suas potencialidades.

Ocorre que as pessoas que produzem os modelos teóricos (cientistas, juristas, teólogos, etc.) muitas vezes realizam essa

atividade convencidos de que eles não se dedicam a construir modelos, mas a descrever objetivamente a realidade. Quando uma pessoa está firmemente convencida de que suas crenças refletem objetivamente a realidade, ela costuma lidar mal com os discursos filosóficos, cujo passo inicial é o reconhecimento de que todo modelo conceitual (inclusive aqueles que nos são mais caros) não passa de uma construção provisória, limitada e historicamente condicionado.

A tradição grega realiza esse movimento de forma parcial: os filósofos gregos acentuaram o caráter pouco sólido dos modelos oferecidos pela tradição grega (as sombras na caverna), mas acreditaram que o exercício da razão poderia nos guiar para um conhecimento objetivo da verdade. Nesse sentido, a tradição filosófica dos gregos seria ela própria, pouco filosófica, na medida em que acentua o caráter arbitrário das crenças tradicionais, mas afirma a existência de um acesso racional a modelos objetivamente válidos. Isso faz com que os filósofos da tradição grega busquem a miragem de uma descrição objetiva do mundo, seja em seu aspecto físico, seja em seu aspecto valorativo (o bem, a justiça, o dever).

Na modernidade, houve uma distinção entre a ciência (busca de uma descrição objetiva do mundo físico, a partir de análises empíricas) e uma filosofia que continuou circunscrita ao programa de esclarecer as verdades últimas do mundo. Dos dois lados, partia-se da ideia de que existe uma ordem natural, que poderia ser compreendida por abordagens observacionais (com a ciência) e por abordagens racionais (com a filosofia).

A filosofia contemporânea nasce quando os filósofos passam a considerar a própria filosofia como um modelo teórico, abandonando a ideia de que seria possível (tanto na ciência como na filosofia) a construção de modelos que espelhassem perfeitamente a ordem natural. Durante séculos, os filósofos travaram seus debates com o objetivo de determinar qual seria o modelo teórico objetivamente correto, quais seriam as classificações que corresponderiam à essência das coisas. Após o giro linguístico, parece demasiadamente ingênua a ideia de que seria possível descobrir os modelos objetivos, as normas naturais, e os valores

absolutos que tanto encantaram aqueles que escreveram notas de rodapé à obra de Platão.

Esta filosofia contemporânea, linguística e historicista, é a que interessa a esse curso. Creio que boa parte do estranhamento entre os juristas e a filosofia vem do fato de que muitos cursos de filosofia do direito se inserem na tradição platônica, que é a de buscar uma resposta racional para as nossas perguntas fundamentais: O que é o direito? Quando uma norma é válida? Quando uma autoridade política é legítima?

Nosso objetivo não é chegar a uma resposta a essas perguntas, mas é reconhecer que coexistem em nossa cultura múltiplas respostas, que devem ser compreendidas tanto em sua estrutura (como elas se organizam) como em suas implicações políticas (que instituições elas engendram). Não nos é dado descobrir qual é a verdadeira (porque essa é uma pergunta tão equivocada quanto tentar descobrir que sabor de sorvete é objetivamente mais saboroso), mas podemos aprender muito quando refletimos sobre os motivos pelos quais preferimos determinados modelos conceituais e valorativos.

Embora a filosofia não tenha por objeto nossas crenças pessoais (mas sobre certos modelos coletivamente desenvolvidos), o estudo da filosofia costuma ter uma relevância grande para que os estudantes compreendam sua própria individualidade, visto que esse tipo de reflexão tende a nos ajudar a compreender melhor nossas identificações, nossos valores e nossos engajamentos. Em especial, o estudo da filosofia nos ajuda a ver que muitas vezes nossas preferências pessoais nos levam a certas escolhas teóricas que não formam um sistema consistente. Somos historicistas que acreditam em um direito natural. Somos evolucionistas que creem em valores imutáveis. Usamos critérios muito diferentes para julgar a validade das normas e práticas sociais com as quais concordamos e aquelas contra as quais nos opomos.

Nossas crenças pessoais, forjadas por uma complexa interação de conceitos aprendidos e valores vivenciados, não formam um sistema e normalmente somos pouco conscientes desse fato. O

estudo da filosofia do direito tende a ser um momento no qual essas incongruências são trazidas a um nível consciente, o que nos dá a oportunidade de criar narrativas que de alguma forma estruturam a compreensão que temos sobre nossas ideias e nossos comportamentos.

O gatilho típico dessas reflexões é o fato de que os seres humanos tendem a ser muito rigorosos com relação aos argumentos alheios e pouco rigorosos quanto à avaliação das próprias intuições. O estudo da filosofia nos permite avaliar, com bastante rigor, os modelos teóricos e conceituais desenvolvidos por outras culturas, por outras pessoas, em outros momentos, e tendemos a ser muito rigorosos com esses pensamentos dos outros. Quando fazemos esse exercício dentro de uma sala de aula plural, temos uma peculiar oportunidade de nos reconhecer como outros de nossos colegas e professores, que criticam nossas crenças (especialmente daquelas arraigadas no senso comum) com o mesmo rigor que utilizamos para avaliar as crenças alheias.

Esse trânsito, em vários casos, permite que passemos a avaliar nossas crenças um pouco como se fôssemos um outro de nós mesmos. A aposta que guia esta disciplina é a de que a dúvida gerada por esses questionamentos pode aumentar o nível de rigor com que medimos nossos próprios pensamentos e valores e o nível de abertura que temos para dialogar com pessoas que têm parâmetros diversos dos nossos.

Evidentemente, não são todas as pessoas que realizam esse movimento reflexivo sobre a sua própria subjetividade, mas a minha experiência como professor de filosofia do direito indica que os estudantes de direito são normalmente pessoas curiosas, que gostam de ler e que tem interesse em construir uma narrativa consistente sobre suas práticas, que dê um sentido existencial a sua própria atividade.

Além disso, por maior que seja a diferença entre a sensibilidade dos juristas e dos filósofos, devemos ressaltar que existe uma grande convergência entre as práticas argumentativas realizadas por essas duas comunidades. Os estudiosos de filosofia

tendem a analisar os discursos filosóficos a partir de uma abordagem bastante semelhante àquela que é usada pelos estudiosos de direito: em ambos os casos, o objeto de análise são vários posicionamentos, várias abordagens, que é preciso analisar e compreender. Essa proximidade de abordagens faz com que o conhecimento do direito facilite a compreensão dos debates filosóficos, e vice-versa.

Os filósofos falam da justiça e do bem, enquanto os juristas falam da responsabilidade civil e do princípio da razoabilidade. Por mais distantes que esses objetos possam parecer, todos eles são construções interpretativas desenvolvidos em contextos sociais específicos, que buscam tornar compreensíveis certas práticas sociais.

A ideia de sistema é muito importante para ambas as disciplinas, e esta centralidade faz com que o pensamento teórico dos juristas seja muito próximo do pensamento teórico dos filósofos: ambas as abordagens se concentram no desenvolvimento de habilidades analíticas, capazes de compreender e avaliar diversas posições sobre o mesmo tema.

Em ambos os casos, o raciocínio típico é dedutivo: não se trata de uma tentativa de produzir descrições capazes de articular devidamente as observações empíricas sobre uma multiplicidade de fatos, mas de encontrar teorias que sejam consistentes com as nossas visões de mundo, com nossos valores, com as percepções sociais dominantes.

Tanto os juristas como os filósofos são profissionais capacitados em realizar a análise de posicionamentos teóricos, com vistas a apreciar a sua consistência e a produzir discursos retóricos capazes de convencer seus pares acerca das suas conclusões.

É certo que o aspecto pragmático do direito faz com que as questões analisadas sejam mais concretas e que os estudantes de direito precisem desenvolver uma capacidade técnica que é ausente nos cursos de filosofia, e que essa é uma diferença fundamental. Inobstante, existe uma grande afinidade entre os raciocínios filosóficos e o modo jurídico de comparar autores, de analisar

elementos de uma teoria, de traçar a história dos conceitos e de buscar construções coerentes com certos princípios fundamentais.

Esse caráter dedutivo e sistemático faz com que o Direito e a Filosofia sejam muito diferentes dos cursos propriamente científicos, que forma profissionais especializados em uma atividade peculiar: a pesquisa empírica. Biologia, Antropologia e Ciência Política são cursos que oferecem aos estudantes um panorama sobre o conhecimento de cada uma dessas áreas, mas que têm especial foco no fornecimento do instrumental necessário para a realização de pesquisa científica que faça avançar esses conhecimentos. Essa pesquisa empírica, que é o núcleo das atividades em boa parte da universidade, desempenha um papel de pouco relevo tanto na filosofia como no direito, pois ambas essas abordagens se organizam a partir de elementos de análise e interpretação, com foco em discursos socialmente produzidos, e não em fatos.

Na medida em que a filosofia nos oferece mapas conceituais adequados para cartografar as múltiplas teorias e para avaliar a sua consistência, o desenvolvimento de uma reflexividade filosófica pode permitir aos juristas que compreendam melhor a sua própria prática e, também, que avaliem a consistência dos modelos teóricos que a orientam.

### **3. A irrelevância atual da filosofia metafísica**

Apesar de defender a importância do ensino de filosofia do direito (que outra coisa esperar de um professor dessa matéria?), creio que certas abordagens filosóficas deveriam estar na estante de antiguidades que estudamos apenas por interesse histórico, como a mitologia grega, a filosofia natural e a astrologia. Ninguém estuda a física aristotélica para aprender algo sobre o mundo, embora possa ser interessante para entender como pensavam os gregos. O estudo das mitologias antigas pode ser muito interessante para pensarmos no modo como os humanos constroem suas subjetividades.

O teólogo Schleiermacher fez uma distinção interessante quando indicou que os antigos estudavam os textos canônicos buscando compreender a verdade que eles portavam. Um católico tende a ler a Bíblia buscando encontrar verdades subjacentes ao texto, e não como uma expressão de certos autores. Mas é justamente assim que os modernos encaram os textos literários e mesmo históricos: como expressões de um autor. Interessa-nos entender o que o autor quis dizer, mas não supomos que a compreensão de Aristóteles, de Cícero, de Dante ou do Padre Vieira seja capaz de nos mostrar verdades sobre o mundo.

Estudar a filosofia antiga como uma forma de compreender os modos como os antigos percebiam o mundo é algo muito proveitoso, especialmente porque o estudo de culturas diversas nos ensina muito sobre a contingência da nossa própria cultura. No caso da filosofia, esse tipo de abordagem é essencial, pois somente a compreensão histórica de como os modelos explicativos se desenvolvem pode nos oferecer um horizonte adequado a que compreendamos os limites e as potencialidades das culturas em que estamos imersos.

Além disso, algumas das estruturas simbólicas com as quais construímos nossos modelos de compreensão são muito antigas. A nossa cultura atual não é um sistema unificado, mas um conjunto de elementos que herdamos de vários momentos históricos e que compõem um mosaico complexo.

Ainda é presente em nosso senso comum a antiquíssima ideia de que o mundo tem uma ordem natural, que não é evidente, mas que pode ser conhecida por meio da razão, da experiência ou da revelação. Temos grande apreço por parte de nossos valores tradicionais, enquanto outra parte nos parece de um preconceito obscurantista. A maioria das pessoas tem uma visão religiosa do mundo, admitindo a existência de entes sobrenaturais dotados de intencionalidade. Ao mesmo tempo, a maioria das pessoas está também disposta a reconhecer que a cultura tem uma dimensão histórica, que não apenas realiza uma ordem predefinida, mas cria novas estruturas. A radical consciência histórica da pós-modernidade, que admite a historicidade das próprias condições de

verdade, coabita com pretensões de fundamentação objetiva da igualdade entre homens e mulheres e da vedação da escravidão.

Podemos enfrentar essa multiplicidade de fragmentos de várias formas. Podemos adotar a perspectiva metafísica, que enxerga nessa multiplicidade uma sobreposição de ilusões e simulacros, tendo em vista que existe por trás disso tudo uma ordem natural que pode ser conhecida racionalmente. Podemos adotar uma perspectiva tradicional, que entende que a verdadeira ordem está além da cognição humana, mas pode ser conhecida por certas revelações. Podemos adotar uma perspectiva positivista, que nega qualquer tipo de transcendência. Podemos misturar várias dessas posições, gerando modelos paradoxais e por isso mesmo aceitáveis por nossos valores paradoxais.

Essas possibilidades todas existem, e creio que um curso de filosofia do direito deveria ressaltar a existência dessa multiplicidade de discursos e dos limites e potencialidades de cada um. Porém, boa parte das perspectivas filosóficas tentam indicar qual é o modelo correto, ou no mínimo contribuir para que as pessoas possam diferenciar a verdade do simulacro. A espalhada ideia de que a filosofia é um estudo capaz de nos mostrar os primeiros princípios fez com que os filósofos contemporâneos tenham reconhecido explicitamente a inutilidade da Filosofia.

Os neopositivistas, em geral, consideram aquilo que se chama tipicamente de filosofia não deve ser considerada uma busca de verdades complexas e profundas, mas um grande mal-entendido: uma busca incessante de tentar responder perguntas mal formuladas, por meio de categorias imprecisas, que não tem como nos levar a lugar algum. O ceticismo mais drástico quanto a essa filosofia clássica foi manifestado por Wittgenstein, o neopositivista arquetípico: sobre aquilo que não se pode falar cientificamente, deve-se ficar calado. Pode-se fazer poesia, claro, e todas as outras artes, mas não se deve confundir a linguagem expressiva das artes com a linguagem científica que fala do mundo com objetividade e clareza.

Nenhum filósofo influenciado pelo giro linguístico pode afirmar, como Miguel Reale, que o problema fundamental da filosofia é descobrir os valores. Reale propôs uma teoria tridimensional do direito, que deveria ser compreendido como uma certa combinação entre fatos, valores e normas. Mais especificamente, o direito seria uma articulação normativa entre fatos e valores, cabendo à sociologia o estudo do direito como fato, à filosofia o estudo do direito como valor, e à ciência jurídica o estudo do direito como norma. Essa é uma divisão que identifica a filosofia com a metafísica, algo que foi feito amplamente até o século XIX, mas que se tornou uma divisão inadequada no século XX, quando tantos filósofos se insurgiram contra o legado grego e apresentaram a filosofia com uma disciplina que tratava da linguagem, e não das coisas em si.

Confesso que, se eu entrasse em uma aula de filosofia de um professor que estivesse interessado em me mostrar os valores corretos, ou as metodologias adequadas para descobrir distinguir a verdade do simulacro, meu primeiro ímpeto seria o de trancar imediatamente a matéria. Estudar a filosofia como faziam os gregos, como um caminho para descobrir os princípios, é algo profundamente distante da consciência histórica da filosofia contemporânea. Assim, se alguma utilidade tem o estudo da filosofia, essa utilidade não está em uma retomada do ideal grego de busca da verdade, mas no esclarecimento da estrutura linguística de nossos universos simbólicos, e do modo como podemos articular categorias para conferir sentido à nossa experiência.

#### **4. Filosofia e sensibilidade reflexiva**

O caráter técnico dos cursos jurídicos costuma atrair pessoas com inclinações práticas, que demonstram interesse em aprender tudo o que é necessário para escrever petições iniciais, para fazer sustentações orais, para redigir pareceres e proferir sentenças.

Aparentemente, nada é mais diverso de um estudante de direito do que um estudante de filosofia, que normalmente escolhe este curso por valorizar questões teóricas. Para essas pessoas, a filosofia muitas vezes é sentida como uma espécie curiosa de erudição: um conhecimento que tem importância simbólica, mas que não têm relevância na prática jurídica efetiva.

Reconhecemos intuitivamente que é preciso saber um pouco de filosofia porque os textos e as falas de juristas de prestígio, sejam eles magistrados ou advogados, dialogam com algumas referências de autores de filosofia. Toda pessoa que deseja se inserir nos discursos jurídicos precisa ser capaz de compreender referências a uma concepção platônica, a uma lógica cartesiana, ao imperativo categórico de Kant ou à norma fundamental de Kelsen.

Existe uma erudição mínima que possibilita aos juristas compreender as referências filosóficas contidas nas decisões judiciais. Felizmente, o discurso jurídico contemporâneo é menos rebuscado do que costumava ser, com uma valorização crescente da clareza, da simplicidade e da concisão. Além disso, cada vez mais o direito se reproduz por meio de referências a precedentes judiciais, o que torna dispensáveis as citações doutrinárias que eram inevitáveis na argumentação jurídica do século passado. Entretanto, nas decisões de casos difíceis, que envolvem construções argumentativas mais elaboradas, ou nos casos em que os juízes buscam modificar linhas jurisprudenciais estáveis, são comuns as referências doutrinárias e filosóficas, usadas como argumento retórico. O mínimo que se espera de um jurista é a capacidade passiva de compreender essas citações, mas espera-se de um jurista bem formado que tenha a capacidade ativa de produzir e de contestar argumentos desse tipo.

Inclusive, não é raro que as referências filosóficas sejam usadas de maneira inconsistente, por juristas que não as compreenderam bem, mas que se limitam a reproduzir alguns lugares-comuns. A capacidade de mostrar a fragilidade desse tipo de argumentação pode ter um peso retórico relevante em várias situações, pois uma referência filosófica incorreta pode gerar

situações ridículas como quando promotores de justiça acusaram o ex-presidente Lula de praticar condutas que envergonhariam “Marx e Hegel”, em uma evidente confusão entre Hegel e Engels. Embora esse fosse um argumento absolutamente secundário na petição, a tentativa frustrada de usar a erudição para construir uma figura retórica tornou-se nacionalmente conhecida como signo de uma falsa erudição.

Tais referências filosóficas funcionam repetidas vezes como marcadores de status cultural, pois reforçam o peso retórico dos argumentos e manifestam uma erudição que somente pode ser desenvolvida com longos estudos. Juristas de prestígio precisam ser capazes de manejar referências filosóficas (e não apenas compreendê-las), assim como também precisam se apropriar de uma série de outros elementos da cultura clássica e contemporânea: é preciso saber também um pouco de poesia, de literatura, de mitologia grega, de história, de sociologia.

É nesse sentido de erudição filosófica mínima que o conhecimento filosófico foi incorporado, desde 2013, ao programa do Exame da Ordem dos Advogados do Brasil. Desde então, 2 das 80 questões dessa prova são dedicadas à conteúdos de filosofia do direito, o que significa que acertá-las confere ao examinando 5% dos pontos necessários para a aprovação. Embora pareça pouco, trata-se de uma matéria com peso semelhante ao de várias outras disciplinas dogmáticas, já que a amplitude do programa impede que sejam alocadas muitas questões para cada ramo do direito. Inobstante, a possibilidade de cobrar apenas dois tópicos exige dos examinadores que fiquem circunscritos aos conceitos filosóficos mais conhecidos.

A prova tem seguido um padrão: logo após as questões sobre o estatuto da ordem, são feitas duas questões que trazem pequenos trechos de filósofos renomados e depois fazem uma pergunta sobre as suas concepções. Nos últimos anos, foram abordados trechos de Aristóteles, Bobbio, Dworkin, Hart, Ihering, Kant, Kelsen, Locke, Montesquieu, McCormick, Stuart Mill e Platão. A alternativa correta normalmente vem ao lado de uma alternativa plausível e de duas afirmações desconectadas do texto apresentado, o que mostra

cuidado na elaboração dos itens, que têm um nível de dificuldade mediano e não se focam em um aprendizado puramente mnemônico.

São todas questões acerca de história da filosofia, que não medem a capacidade analítica e crítica dos candidatos, mas o seu conhecimento acerca de algumas das principais correntes filosóficas, especialmente o utilitarismo e o neopositivismo. Apesar dessa limitação, parece-me difícil fazer melhor em uma prova com a estrutura do Exame de Ordem e devemos reconhecer que essa abordagem é bem alinhada com o fato da maior parte do conteúdo de filosofia do direito é mesmo de história da filosofia.

Nesse contexto, são vários os estudantes que entendem que o estudo da filosofia é demasiadamente custoso para que valha a pena o benefício que ele oferece, especialmente aos alunos de graduação. Ou que somente vale a pena uma dedicação mínima a essa disciplina, tendo em vista que o que se exige dos operadores do direito é apenas um leve verniz filosófico, um conhecimento panorâmico das ideias dos poucos filósofos do direito que são normalmente conhecidos pela maioria dos juristas e que, por isso, podem ser referidos em peças jurídicas sem que o argumento soe pretensioso e podem ter suas cobradas no Exame de Ordem e em outras provas.

Entretanto, é preciso levar em conta que, se os juristas práticos podem se contentar com uma erudição filosófica mínima, um conhecimento razoável de filosofia do direito é indispensável para qualquer pessoa que tenha pretensão de ingressar na academia jurídica, como pesquisadores ou professores.

Dentro da academia, diversamente do que ocorre na prática judicial ou advocatícia, mesmo as questões dogmáticas precisam ser tratadas com densidade teórica. Diferente de uma sentença ou de um parecer, uma monografia é um trabalho que não pode ser apenas uma opinião pessoal, pois ela precisa esclarecer devidamente os seus pontos de partida e as perspectivas utilizadas, elementos que somente se tornam claros para quem desenvolveu uma reflexão filosófica.

Um dos pontos mais típicos da filosofia contemporânea é o reconhecimento de que não existem verdades universais e imutáveis

a serem descobertas e que, portanto, toda visão de mundo adota uma determinada perspectiva. Sob que perspectiva você enxerga o direito? Quais são os pressupostos em que se assentam os conceitos que você usa? Quais são os pontos que você não pode comprovar, mas ainda assim continuam acreditando neles? De que maneira o seu modo de ver o mundo condiciona aquilo que você chama de realidade e, portanto, a sua maneira de interpretar as normas e de decidir questões jurídicas?

O modo como você responde a essas perguntas define o seu marco teórico, que é justamente a perspectiva a partir da qual se constrói um discurso acadêmico. Um curso contemporâneo de filosofia deve ser capaz de auxiliar cada estudante a identificar as linhas filosóficas com que têm mais afinidade, para que com isso você possa ter uma consciência mais reflexiva acerca dos elementos estruturam os seus discursos sobre o direito e que, com isso, definem o horizonte da sua prática.

Creio que a avaliação comum de que um estudo aprofundado de filosofia não vale a pena é verdadeira, quando o que se estuda é uma descrição panorâmica das tentativas clássicas de descobrir os princípios últimos, os valores absolutos e os conceitos objetivamente verdadeiros. A filosofia que segue o legado dos gregos me parece ter pouca utilidade prática nos dias de hoje, na medida em que ela se propõe a descrever um mundo objetivo, e não a compreender a estrutura e o sentido de nossas atividades reflexivas. Além disso, alcançar essa erudição mínima em filosofia não exige que os cursos ofereçam uma disciplina específica de “filosofia do direito”, pois esses conhecimentos básicos podem ser suficientemente abordados nas matérias introdutórias e nas notas de rodapé das disciplinas dogmáticas.

Se existe um sentido em uma disciplina dedicada à filosofia do direito, não é o de auxiliar os estudantes a conhecer a verdade, nem é o de fomentar um verniz erudito que eles costumam ter ao final de seus cursos. O que tem sentido, na contemporaneidade, é compreender as estruturas de nossos modelos teóricos, é entender os elementos linguísticos que organizam nossas práticas, é

desenvolver uma sensibilidade reflexiva que possibilite que os estudantes se tornem conscientes dos modelos teóricos que eles usam e se tornem capazes de avaliar criticamente essas concepções.

Essa habilidade me parece vital porque o ofício dos juristas não é apenas o de produzir petições e sentenças, mas o de desenvolver argumentos que reinterpretam e redefinem as teorias da dogmática jurídica. Os juristas realizam uma atividade prática que é diretamente impactada por suas crenças teóricas e, por isso, eles precisam de uma sensibilidade reflexiva apurada. Isso faz com que o desenvolvimento de uma reflexão filosófica amadurecida ajude os juristas a compreender melhor a estrutura das teorias que eles manejam e redefinem em cada interpretação. Um jurista com uma consciência teórica desenvolvida é mais capaz de compreender sua própria atividade e de produzir discursos mais efetivos.

Por mais que a ideia de filosofia dominante no senso comum ainda seja a das filosofias que seguem o legado metafísico dos gregos, o que se mostra relevante para os dias de hoje é uma compreensão adequada da filosofia contemporânea, que lida com os desafios da atualidade. Os juristas podem simplesmente adotar as concepções filosóficas e metodológicas dominantes na cultura jurídica (e que Warat chamava de “senso comum teórico dos juristas”), mas eles também podem fazer escolhas mais sofisticadas e conscientes acerca dos modelos teóricos que eles desejam utilizar.

O conhecimento filosófico, como uma teoria das teorias, é fundamental para que sejamos capazes de renovar a teoria do direito, construindo modelos explicativos e normativos que consigam organizar melhor as nossas práticas sociais. Essa não é uma tarefa fácil, pois as estruturas de nossa compreensão são complexas, nossos mapas conceituais são sobrepostos, nossos contatos com o mundo empírico são indiretos, os significados de cada termo são fugidios e as perspectivas são tão variadas que a melhor metáfora para a filosofia não é a de uma pirâmide, mas um labirinto.

Pensar filosoficamente não é sair da caverna nem substituir a incerteza das sombras pelos contornos nítidos das próprias coisas, a claridade vacilante de uma chama pela luz do verdadeiro Sol. É

entrar no Labirinto, mais exatamente fazer ser e aparecer um Labirinto ao passo que se poderia ter ficado 'estendido entre as flores, voltado para o céu'. E, perder-se em galerias que só existem porque as cavamos incansavelmente, girar no fundo de um beco cujo acesso se fechou atrás de nossos passos - até que essa rotação, inexplicavelmente, abra, na parede, fendas por onde se pode passar. (Castoriadis 1992, 10)

Por tudo isso, convém reconhecer que o estudo da filosofia é menos a transmissão de um conjunto de conhecimentos do que um processo pelo qual analisamos as nossas certezas, em busca de compreender como se estruturam os nossos modelos de compreensão do mundo.

A filosofia pode ser um conjunto de discursos, mas aprendi com Luis Alberto Warat que a educação para a filosofia precisa ser um desenvolvimento da sensibilidade. O estudo da filosofia deveria nos tornar sensíveis ao modo como articulamos nossas explicações acerca do mundo: às categorias utilizadas, à densidade dos argumentos, às armadilhas retóricas, aos valores implícitos, ao modo insidioso como as nossas preferências ideológicas condicionam nossas avaliações. Seguindo a velha estratégia socrática, os filósofos tendem a começar suas análises por meio do que Derrida veio a chamar de desconstrução: não se trata de destruir, mas de compreender o modo como nossas crenças foram construídas, para que elas possam ser transformadas.

A capacidade dos discursos filosóficos de promover essa transformação é limitada. Warat, por muitos anos, promoveu uma desconstrução dos discursos dogmáticos, denunciando os mitos entremeados nas teorias pseudocientíficas que organizam a interpretação do direito. Ele me disse que, em certo ponto, entendeu que os juristas têm uma habilidade retórica e linguística muito desenvolvida o que torna muito difícil acessar a sua sensibilidade por essa via, visto que eles são extremamente capazes de (re)construir narrativas que justifiquem suas visões de mundo. Quando aprendem novas teorias filosóficas, os juristas não alteram a sua sensibilidade, mas passam a justificar a sua forma de ver o mundo com os

instrumentos que lhe foram dados pela nova linguagem. Lampedusianamente, mudam os discursos para que as estruturas permaneçam inalteradas.

Na busca de instrumentos mais eficazes para promover uma renovação nas práticas jurídicas, Warat explorou as conexões do direito com a psicanálise, do direito com a arte e do potencial transformador da mediação. Entendo que ele buscou nessas várias estratégias uma forma de contribuir para a formação de juristas sensíveis, capazes de compreender os conflitos para além das lides e de contribuir para uma transformação produtiva das relações sociais envolvidas submetidas a um processo jurídico de solução de controvérsias. No seu último ciclo produtivo, que acompanhei de perto entre 2001 e 2008, Warat defendia que só a experiência nos modifica, e que a multiplicação de discursos sobre a experiência vivida tende a limitar o seu poder transformador.

A incorporação dessa ideia não precisa ser feita por uma passagem completa dos livros aos eventos, pois é possível construir os cursos de filosofia como experiências a serem vividas. Existem informações a serem transmitidas, basicamente sobre história da filosofia, mas a maneira como abordamos esse conhecimento pode representar uma experiência (trans)formadora. É preciso aprender sobre os filósofos e suas ideias contrapostas, sobre como as ideias são influenciadas por seus contextos históricos e políticos, mas creio que o curso de filosofia deve propiciar o desenvolvimento de uma sensibilidade para a dúvida e para as variadas formas de organizar um sistema simbólico que dê sentido a nossa experiência.

Trataremos de história da filosofia, discutiremos várias teorias, mas sempre com a consciência de que existe um risco muito grande de que esse tipo de estudo nos conduza a uma erudição vazia: um conhecimento acerca da filosofia que não estimula uma postura reflexiva. Para minimizar esse risco, é preciso que estejamos atentos para evitar as armadilhas de um conhecimento mecânico, que acumule informações ao invés de conectá-las em uma rede: é o esforço hermenêutico para estabelecer ligações entre as informações novas as antigas, formando sistemas mais complexos de significação,

que nos força a reinterpretar constantemente nossos próprios quadros conceituais.

Nossa aposta é a de que, quanto mais rico for o conjunto das novas informações, quanto maiores as necessidades de o estudante precisar de um esforço hermenêutico para estabelecer conexões significativas entre elas, maior a possibilidade de que cada um dos alunos possa utilizar os vários modelos filosóficos como uma espécie de espelho, no qual consiga ressignificar parte dos seus próprios conjuntos de crenças e de valores, de tal forma que a experiência deste curso seja (trans)formadora e não apenas informativa.

## 2. Filosofia e transformação social

### 1. As perguntas da filosofia

Como disse Rorty, a importância da filosofia tende a ser reconhecida “quando as coisas parecem estar desmoronando” (Rorty, 2005, p. 247). Em tempos de relativa estabilidade social, quando não existem muitas dúvidas sobre o caminho correto a seguir, o filósofo se torna uma figura marginal, como aconteceu em boa parte do século XIX, época em que o iluminismo se tornou uma espécie de tradição hegemônica.

Porém, quando uma pandemia gera um contexto que desafia nossas estratégias usuais, precisamos refletir sobre uma série de questões que não eram problematizadas no contexto anterior: pode um governador declarar *lockdown* de uma cidade inteira? Quando a China isolou a cidade de Wuhan, o mundo ficou perplexo e muitos imaginamos que isso somente seria impossível nas democracias ocidentais. Quando a Itália isolou o país inteiro, essa medida parecia insólita, e logo se tornou normal. Um *novo normal*, como tem sido tão repetido ultimamente.

Nesse novo normal, será que devemos abdicar de nossas liberdades para que um Estado forte seja capaz de garantir nossa

vida e nossa saúde? Será que o colapso hospitalar legitimaria a estatização dos hospitais ou a gestão pública das UTIs privadas? Pode um governo criar passes livres para as pessoas que já desenvolveram anticorpos? Deve ser considerado ilícito que empregadas domésticas fiquem isoladas nas casas de seus patrões? Como podemos gerir, de modo legítimo, a fila de UTIs durante um colapso hospitalar?

Essas são perguntas cruciais, mas não são perguntas da filosofia. São perguntas do Direito: que direitos e deveres nós temos nesse contexto atípico? Trata-se de questões que a filosofia não tem como nem por que responder. O que interessa de fato à filosofia é que as novas respostas a essas questões podem evidenciar mudanças importantes nas nossas formas de ver o mundo. Pode ser que as pessoas abandonem o conceito de emprego, que hoje é tão importante, mas que cem anos atrás era compreendido a partir do vínculo civil de prestação de serviço. Talvez perca relevância a noção de jornada de trabalho, como forma de medir a extensão dos serviços a serem prestados. Pode ser que a percepção social dos riscos sanitários altere nossas noções de liberdade. Mas também é possível a presente emergência sanitária não modifique substancialmente as categorias por meio das quais descrevemos e avaliamos o mundo.

A filosofia se interessa especialmente pelos modelos conceituais que utilizamos para explicar o mundo que nos cerca. Quando um sociólogo se pergunta “quais são as práticas sociais legítimas?”, ele normalmente quer saber quais são os padrões de comportamento efetivamente aceitos em uma certa comunidade. Quando um jurista faz a mesma pergunta, ele tipicamente deseja saber quais são os padrões obrigatórios de conduta dentro dessa comunidade. Já os filósofos contemporâneos tipicamente não buscam saber o que fazemos (tarefa que ficou a cargo dos cientistas), nem determinar o que devemos fazer (tarefa que ficou a cargo dos juristas), mas investigar com cuidado quais são os modos pelos quais explicamos discursivamente o mundo e justificamos retoricamente nossas decisões.

Os filósofos antigos não tinham essa preocupação concentrada nos discursos, que somente se tornaram o objeto principal da filosofia no início do século XX. Na antiguidade, os filósofos buscavam descobrir a verdade, por meio do uso criterioso da razão. Os antigos filósofos gregos identificaram que havia um descompasso entre as percepções hegemônicas e o conhecimento verdadeiro, sendo que muitas das opiniões socialmente compartilhadas não passavam de simulacros: de ideias falsas com aparência de verdade. As ideias absurdas não eram tão perigosas, porque elas eram facilmente detectáveis. Mas falsidades verossímeis podem conduzir uma comunidade ao desastre, na medida em que elas nos oferecem diagnósticos equivocados e terapêuticas inúteis ou mesmo nefastas.

O espetáculo midiático que envolve a presente pandemia parece corroborar a antiga tese de que vivemos imersos em sombras. A cada semana aparece um novo remédio milagroso, que logo se mostra ineficaz. A cada dia aparecem pesquisas científicas com conclusões inovadoras, mas que são refutadas por pesquisas mais sólidas realizadas na semana seguinte. Governos adotam políticas com base nas intuições dos governantes e nos seus interesses eleitorais, deixando de lado as poucas evidências que parecem sólidas. Lemos os jornais e não temos critérios adequados para diferenciar o que é *verdade* do que é *fake news*.

A Pandemia de Covid-19 nos deixou imersos em um grande sentimento de incerteza. Não sabemos diferenciar claramente o que é verdade e o que é simulacro. Não sabemos se o distanciamento social é a estratégia adequada. Não sabemos qual é a distância segura que devemos manter. Não sabemos com clareza quais são os riscos envolvidos na reabertura das escolas. Não temos certezas sobre os nossos mapas, sobre as nossas bússolas, sobre os nossos protocolos e procedimentos. Quando a incerteza chega a esse grau absurdo que enfrentamos no início de 2020 (e que continuamos enfrentando mais de dois anos depois...), resta clara a importância de nos voltar para a filosofia e para seu milenar exercício de separar as verdades dos simulacros.

No caso específico do direito, não sabemos como as instituições judiciárias deveriam reagir a esse momento de crise. Não temos certeza sobre a competência dos juizes para decretar medidas de isolamento, pela necessidade de proteger a vida e a saúde das pessoas. Tampouco sabemos se os magistrados deveriam se abster de avaliar as determinações de reabertura do comércio, em respeito à autonomia das autoridades eleitas.

Frente a essa multiplicidade de dúvidas severas sobre quais são as melhores formas de tomar decisões adequadas ao nosso tempo, pareceria razoável concluir que deveríamos nos dedicar com mais afinco ao estudo da filosofia do direito.

Entretanto, esse diagnóstico me parece equivocado, por estar ligado à concepção grega de filosofia, entendida como um caminho seguro para alcançar as mais fundamentais verdades. Minhas influências filosóficas estão ligadas ao historicismo e à filosofia da linguagem, o que me faz pensar que o filósofo não é o melhor profissional para ensinar aos juristas sobre as melhores formas de tomar decisões: sobre as melhores formas de governo, sobre as metodologias científicas mais adequadas, sobre os cânones hermenêuticos a serem adotados.

Creio que a inconsistência deste diagnóstico fica mais clara quando transitamos para o campo das artes. Não parece muito promissora a ideia de que um filósofo poderia ensinar a um artista sobre as melhores formas de compor músicas. Existe uma dúvida grande na sociedade contemporânea sobre o que deve ser considerado arte e, por isso, seria proveitoso convidar os filósofos para dialogar com os artistas sobre os critérios que deveríamos usar para diferenciar a arte da não-arte (artesanato, produções técnicas, entretenimento, propaganda, etc.). Porém, não parece que o estudo da filosofia da arte auxiliaria um artista a desenvolver melhores meios de expressão.

Isso não significa que a filosofia seria inútil para o artista, mas apenas que ela não auxiliaria diretamente um músico em seu processo criativo. A filosofia pode auxiliar um músico a avaliar a originalidade de sua produção e a compreender melhor o modo

como ela dialoga com outras obras e outras linguagens. O desenvolvimento de uma consciência filosófica pode influir na produção musical, mas o conhecimento filosófico não é necessário para a atividade artística.

No campo do direito, ocorre um fenômeno semelhante. O estudo da filosofia pode auxiliar os juristas a compreenderem melhor o significado de sua própria atuação, de seus modos de conhecer, de suas estratégias retóricas. Porém, a filosofia não é capaz de nos ajudar a encontrara verdade objetiva, os padrões corretos, os valores naturais. Essa era a ilusão dos filósofos gregos, que achavam ser capazes de sair da caverna. Na contemporaneidade, é mais comum encontrarmos filósofos que consideram que a caverna não tem saída (não é possível olhar o mundo a partir de fora, porque fazemos parte dele), mas que é possível compreender melhor as nossas formas de perceber e descrever o mundo a partir de dentro da própria caverna labiríntica em que nos encontramos (vide (Castoriadis, 1999).

## **2. Entre dúvidas e convicções**

A filosofia pode impactar nas práticas sociais, mas isso não deve ser entendido como uma busca de descobrir as verdades inerentes à ordem natural do mundo. O estudo da *filosofia da medicina* pode fazer com que um médico passe a observar algumas dimensões da saúde que não lhe chamavam atenção, e essa mudança de perspectiva pode alterar o seu modo de diagnosticar doenças e de prescrever tratamentos. O estudo da *filosofia do direito* pode fazer com que um juiz seja mais consciente do modo como sua visão de mundo interfere em suas decisões, e essa reflexividade pode interferir no seu modo de tomar decisões.

Se a filosofia tem essa potencialidade transformadora, não é pelo fato de que ela nos ajuda a gerir um excesso de incertezas, e sim pelo fato de que temos pouca incerteza sobre nossas formas de ver o mundo. Temos dúvidas, muitas dúvidas, sobre como o mundo é, sobre as consequências prováveis de uma decisão, sobre as melhores

estratégias argumentativas. Mas essas são dúvidas com relação ao próprio mundo, não são incertezas relativas a nossa capacidade de conhecer. Para enfrentar esse tipo de incerteza sobre fatos, o mais adequado é estudar uma ciência que realize estudos empíricos (psicologia, sociologia, economia) ou estudar uma teoria dogmática que desenvolva protocolos de decisão (como as teorias jurídicas ligadas a cada ramo do direito).

A dúvida que a filosofia nos ajuda a enfrentar tem outro objeto: trata-se da incerteza sobre os modelos que utilizamos para explicar a realidade. Desde o início do século XX, a filosofia adota tipicamente a uma visão historicista radical, negando a existência de uma ordem objetiva de valores que possa ser descoberta por meio de uma reflexão racional. Essa perspectiva apresenta todas as nossas concepções como modelos de compreensão por meio do qual construímos discursos que explicam o mundo por meio da linguagem.

A filosofia não é um *espelho da natureza* (Rorty, 1995), que reflete as verdades, mas é uma lente que construímos para criar os mapas que chamamos de realidade. As incertezas que a filosofia nos ajuda a gerir não são nossas dúvidas sobre como o mundo é, mas nossas dúvidas acerca de nossa capacidade de compreender o mundo. E me parece que a maioria das pessoas não tem muitas dúvidas acerca de seus próprios modelos. De fato, a maioria das pessoas sequer trabalha com a ideia de que ela utiliza modelos cognitivos contingentes, valores historicamente determinados, conceitos fabricados em contextos sociais específicos. Persiste no senso comum a ideia de que existe uma ordem natural, composta de valores naturais e verdades objetivas, e de que deveríamos dispor de metodologias capazes de desvendar todos esses padrões invisíveis.

Se existe um motivo pelo qual os estudantes de direito de hoje (e não apenas de hoje...) deveriam cursar uma matéria de filosofia do direito, é justamente o fato de que não temos dúvidas suficientes para enfrentar os desafios contemporâneos. A dúvida estimula o diálogo, a investigação, a busca de novos caminhos. Se os estudantes de direito tivessem um excesso de dúvidas, a estratégia mais

adequada para lidar com esse transbordamento de incertezas não seria inserir no currículo disciplinas de caráter filosófico. Pelo contrário, seria mais adequado que cada disciplina jurídica gerenciasse as dúvidas teóricas que fazem parte do seu campo. As teorias do direito comercial, do direito constitucional ou do direito penal têm plena capacidade para organizar as perplexidades que temos sobre cada um desses âmbitos e a desenvolver categorias teóricas mais adequadas para enfrentar o grande desafio dos juristas: decidir adequadamente em um cenário de dúvidas insanáveis e informações limitadas.

Nesse contexto de excesso de dúvidas, questões mais gerais sobre o direito poderiam ser tratadas de forma satisfatória nos cursos introdutórios, como aliás ocorre em várias áreas do conhecimento. Afinal de contas, o direito é uma disciplina técnica que forma pessoas para exercer uma atividade profissional. Inserir *filosofia do direito* nos cursos jurídicos é semelhante a tornar obrigatório para os músicos o estudo da *filosofia da música*, ou para os médicos da *filosofia da medicina*. Na UnB, por exemplo, não há disciplinas filosóficas no currículo de Música e a Filosofia da Medicina é uma disciplina optativa. Não há dúvidas, porém, de que os médicos e os músicos discutem em seus cursos acerca do significado e dos limites da medicina ou da música, sendo sentido como desnecessário tornar obrigatória uma matéria exclusivamente para tratar de filosofia.

Nos cursos jurídicos, as disciplinas de introdução ao direito (que na UnB são Introdução ao Direito I e II) envolvem uma série de questões filosóficas, especialmente o debate acerca da pergunta jusfilosófica por excelência: *o que é o direito?* É bem possível que essa estratégia fosse suficiente como abordagem geral e, seguindo o exemplo da Medicina, poderíamos deixar a filosofia do direito como uma matéria optativa, para quem desejasse se aprofundar nessas questões que não caem em concursos públicos e não são centrais para o exercício proficiente da advocacia.

A estratégia do currículo da graduação em direito da UnB não podia ser mais diversa: além das disciplinas introdutórias, são

obrigatórias também a própria Introdução à Filosofia e mais três disciplinas especificamente filosóficas: Ética e Direito, Modelos e Paradigmas da Experiência Jurídica e, finalmente, Filosofia do Direito. Essa multiplicação de abordagens filosóficas faz com que, a cada ano de curso, todo aluno tenha uma disciplina voltada à filosofia.

Tal estratégia sugere que, longe de enfrentar uma sobrecarga de suas capacidades duvidantes, os estudantes enfrentam uma severa escassez de incertezas, estimulada pelas abordagens dogmáticas do direito. As disciplinas dogmáticas normalmente exigem dos estudantes respostas, e não perguntas. Respostas que (i) articulem de forma adequada as fontes do direito (legislação, jurisprudência, doutrina e eventualmente costumes), (ii) que tenham coerência lógica e (iii) apelo retórico. Trata-se de uma educação com raízes antigas, pois essas três habilidades correspondem, em grande medida, às três disciplinas clássicas do *trivium*: a gramática (domínio da língua e conhecimento dos textos canônicos), a dialética (domínio da lógica de construção dos argumentos) e a retórica propriamente dita (habilidade de gerar convencimento) (Joseph, 2008).

Essa abordagem clássica e dogmática está ligada a uma escassez de dúvidas (ou excesso de certezas) que parece muito conveniente à atividade prática dos juristas, que é a de participar de um processo de tomada de decisões. Os juristas são treinados para decidir mesmo em situações duvidosas, pois é preciso estabilizar as expectativas sociais, mesmo (e talvez principalmente) nos casos em que existe dissenso acerca das interpretações corretas das normas e dos fatos. A capacidade de estar plenamente convicto de suas teses, mesmo sem ter motivos sólidos para isso, é uma forma de autoengano bastante comum entre os juristas. Mesmo quando têm dúvidas, sua tendência é defender suas teses com uma convicção simulada, visto que qualquer sinal de insegurança pode enfraquecer o potencial retórico de seus argumentos.

Ocorre, porém, que esse excesso de certezas pode gerar padrões de atuação pouco reflexivos, que podem conduzir a

situações desastrosas, especialmente quando as convicções de uma autoridade judicial são demasiadamente enviesadas. Um exemplo claro desse desequilíbrio das convicções está na sentença de condenação do ex-presidente Lula pelo ex-juiz Sérgio Moro. Moro demonstra uma convicção tão grande da culpabilidade que não se dá ao trabalho de fornecer uma argumentação sólida para justificar essa condenação, repleta de saltos lógicos e de inconsistências (A. Costa, 2017).

Pessoalmente, acredito que Sérgio Moro tinha uma convicção sincera de que estava realizando um julgamento técnico e bem fundamentado, sendo que tal *certeza irrefletida* é uma armadilha comum entre os juristas. Todavia, essa eventual boa-vontade não diminuiria a responsabilidade de Moro por conduzir tão mal um processo que era tão crucial para a política brasileira. A posição de juiz exige cuidados redobrados, visto que as consequências de sua irreflexividade são muito assimétricas: para o réu, pode custar a liberdade; para um sistema político, pode custar a estabilidade; já para o próprio magistrado, custa apenas a revisão da sentença e eventuais respingos no seu prestígio pessoal.

No caso dos advogados, o impacto da irreflexividade pode ser igualmente danoso, visto que um causídico que não tenha consciência sólida sobre o grau de adesão que seus argumentos provocam nos outros (e não em sua própria convicção) pode conduzir seus clientes a situações desastrosas. Além disso, um advogado pouco reflexivo pode manter padrões argumentativos que funcionaram bem em um contexto anterior, mas que se tornam problemáticos quando o ambiente jurídico acumula alterações tão grandes que tornam inadaptadas estratégias que foram robustas ao longo de bastante tempo.

O excesso de convicções pode ser muito eficiente quando nossas certezas estão bem alinhadas com as percepções dominantes, mas é pouco eficiente quando se trata de adaptar suas próprias estratégias a um contexto social em constante mudança. Não podemos perder de vista que os seres humanos são excepcionais em sua capacidade de *duvidar dos outros, sem duvidar de si mesmos*.

Temos um intenso desejo de conhecer e um sistema nervoso que o tempo todo constrói padrões a partir dos influxos fragmentários que ele recebe das interações com o mundo e de sua própria atividade interna. A ciência nos mostra cada vez mais que nossa estrutura cognitiva elabora uma rede de percepções e de expectativas que, uma vez estabilizadas, dificilmente podem ser alteradas. Temos todos um fortíssimo viés de confirmação: uma tendência arraigada a receber bem os argumentos que reforçam nossas crenças e a rejeitar por motivos frágeis os argumentos que nos desafiam.

A maioria de nós tem menos dúvidas do que deveria. Melhor dizendo, temos uma capacidade de duvidar muito bem calibrada com contextos de mudança ambiental mais lenta, que formavam os ambientes que selecionaram as características de nossas espécies. Todavia, ao longo do holoceno, a velocidade de transformação social necessária para acompanhar as mudanças ambientais tem exigido uma aceleração nos nossos ritmos de mudança, que demandam uma capacidade especial de (re)avaliar os nossos modelos de interação social e de explicação do mundo.

Somos, assim, levados a um paradoxo: precisamos avaliar a correção dos nossos modelos simbólicos, mas para isso somente contamos com os critérios de avaliação que esses próprios modelos nos dão. Temos uma cultura que precisa avaliar a si mesma, quando o que as culturas normalmente fazem é exigir de nós que as apliquemos, e não que as julguemos.

No direito, esse paradoxo é ainda mais evidente: pretende-se que as pessoas obedeçam ao direito, e não que analisem o direito, mas é impossível saber quais são nossos direitos sem interpretá-los. Acontece que não temos como interpretar o direito sem modificá-lo, porque o sentido do direito é dado pelas nossas interpretações. Não existe algo como um direito estático a ser interpretado, mas existe um direito dinâmico, que é constituído pelas interpretações que damos do próprio direito.

A religião nos dá um fenômeno semelhante. Construimos discursos religiosos que estabilizam algumas interações sociais ao

determinar papéis sociais que são sagrados e, portanto, inquestionáveis. Questionar o sagrado é algo proibido, e com isso o sagrado consegue gerar um alto grau de estabilidade. Porém, a vedação do questionamento nunca consegue se realizar perfeitamente porque a aplicação do sagrado exige uma reinterpretção constante de nossos papéis sociais, sob a pressão dos contextos mutantes. Essa relativa inquestionabilidade é imensamente útil, pois ela proporciona um certo equilíbrio entre conservação e variação: a sociedade vai se modificando gradualmente, de maneira discreta, mas com um discurso de que ela está apenas aplicando os padrões definidos pela tradição.

### **3. Os ritmos da mudança social**

Uma sociedade baseada em uma tradição inquestionável muda constantemente, em um ritmo que é muito maior do que o de comunidades de outros animais sociais (como formigas e abelhas) e foi extremamente adaptado ao ritmo acelerado de alterações ambientais enfrentadas pelas espécies terrestres ao longo do último período glacial. Parafraseando Pierre Clastres (1979), as sociedades anteriores ao antropoceno não eram sociedades *sem governo e sem filosofia* (o que implica uma leitura dessas ausências na chave da falta), mas eram sociedades *contra o governo e contra a filosofia*: a ausência de uma distinção estável entre governantes e governados, bem como a ausência de uma reflexão social que implicasse um autojulgamento da cultura, eram conquistas a serem mantidas cuidadosamente.

Líderes fortes demais eram uma ameaça tão grande à tradição quanto o desenvolvimento de uma liberdade para questionar os valores tradicionais. Porém, os tempos mudaram. Ao longo do período glacial, o *Homo sapiens* se espalhou por todos os continentes e, em vários deles, a ocupação humana se tornou tão densa que o principal ambiente de uma cultura eram seus vizinhos,

vizinhos cujas crenças, lideranças e organização se alteravam de forma constante.

Em um contexto tão instável, as sociedades que sobreviveram foram justamente aquelas que se tornaram capazes de acelerar os ritmos da modificação, por meio da instituição de *governos*. A mudança social já não dependia apenas do lento ritmo das interpretações sucessivas, mas dependia das escolhas de um líder, ou de um grupo de líderes, ou mesmo de uma comunidade inteira. A questão fundamental não era *quem decidia*, mas o fato de que era possível alterar as estruturas da sociedade *por meio de uma decisão*. Essa invenção do *governo* ocorreu simultaneamente em vários pontos do globo, entre cerca de 8.000 anos atrás e 2.000 anos atrás (Flannery & Marcus, 2012).

Aparentemente, essa mudança atingiu apenas sociedades que precisaram competir duramente por alguns pontos excepcionalmente produtivos em termos de agricultura (como o crescente fértil, as áreas irrigadas pelo Nilo e as áreas agricultáveis dos Andes). Outras sociedades, como os indígenas da Amazônia, não tinham a necessidade de competir tanto pelos mesmos recursos, o que permitia a continuidade dos padrões tradicionais, que não otimizam o uso dos recursos, mas também não criam um risco constante de extinção das comunidades (pelas guerras internas, pelas guerras externas ou pela adoção de práticas que se mostram inadequadas aos novos tempos).

Como veremos, aflorou nessas sociedades uma tensão constante entre os governos (com sua mentalidade estratégica e sua possibilidade de gerar benefícios e colapsos) e as tradições que estabeleciam deveres sociais que não eram disponíveis pelos governantes. Essa tensão foi plenamente compreendida e retratada pelo teatro grego, tendo sua maior expressão na Antígona de Sófocles.

O governo, porém, não engendra a filosofia, pois a força dos governos antigos estava em apresentar-se como um defensor da tradição. É claro que todo governante reinterpretava a tradição e que muitos deles inovaram bastante no campo político, mas toda

inovação gerava riscos (como sempre). Auguste Comte (1982) percebeu bem que esses antigos modelos eram teocráticos, no sentido de que os governantes se apresentavam como tendo uma origem divina, ou como sendo os próprios deuses, de tal forma que a sua autoridade deveria ser observada e nunca questionada.

A ideia de que os cidadãos deveriam ter liberdade para questionar o governo, para discutir abertamente sobre qual seria o melhor governo e quais deveriam ser as formas de organização da cidade é uma adaptação posterior. Quando os governos se tornaram suficientemente sólidos, eles puderam afirmar sua primazia sobre a tradição, mas isso tendia a ocorrer apenas em contextos bem determinados: quando certas formas de organização social se mostrassem equivocadas, elas poderiam ser reformadas pelos governantes.

Essa abertura para uma *inovação social* conduzida pelos governantes ocorreu intensamente na Grécia antiga, quando o modelo de organização em cidades-estado (*polis*) mostrou sinais de decadência, fragilizando o potencial bélico das cidades gregas a tal ponto que elas poderiam ser conquistadas pelos impérios vizinhos. Frente ao colapso de certas instituições tradicionais (especialmente a escravidão por dívida), algumas cidades gregas atribuíram a certos legisladores o poder de reorganizar a cidade, com base em escolhas racionais. Esse é o momento em que nasce a democracia, uma adaptação das cidades gregas para viabilizar a inclusão de um grande número de cidadãos na política e, assim, garantir um exército sólido de homens livres, mesmo em sociedades pequenas.

E é nesse contexto que aparece a filosofia, tal como conhecemos: em vez de discutir se as novas políticas estavam ou não de acordo com a tradição (algo que sempre foi feito pelos sábios), discutia-se se essas novas políticas eram adequadas à própria ordem natural. Os governantes deveriam reformar as cidades, mas não deveriam seguir os seus próprios desejos, pois a ordem social somente poderia funcionar caso ela espelhasse adequadamente a *ordem natural* do mundo.

A ideia de uma ordem natural, conceito chave do pensamento grego, é muito anterior aos filósofos. A novidade da filosofia grega foi indicar que essa ordem natural deveria ser acessível a qualquer pessoa, por meio de uma *atividade intelectual*, o que permitiu a realização legítima de uma crítica racional à tradição. O limite da atuação dos governos não deveria ser um repertório de valores tradicionais, acessíveis por meio de textos sagrados ou pelo conhecimento especial dos sábios, visto que toda ação deveria ser pautada pelo conhecimento racional da própria ordem das coisas, acessível a todo ser humano que se dedique a conhecê-la.

Como ressalta Appiah, ter uma visão de mundo não é ter uma filosofia (1997). Toda sociedade tem uma cultura, tem linguagens, tem um sistema simbólico complexo, mas nem toda cultura desenvolve uma capacidade crítica de si mesma. Várias sociedades dotadas de tradições multisseculares não produziram filosofia, pois tinham mecanismos muito sólidos para impedir a institucionalização de uma reflexão crítica acerca da própria cultura. O surgimento da filosofia mostra a fragilidade e os limites das visões tradicionais de mundo, mas em contextos nos quais a tradição representava (como ainda representa) a espinha dorsal de uma comunidade política.

O que a filosofia faz não é destruir a tradição, mas segmentá-la: parte da cultura é vista como um reflexo adequado da ordem natural (a ser mantida), parte da tradição é criticada como uma percepção distorcida da natureza (a ser abandonada). Além disso, cria-se o espaço para identificar parcelas da *ordem natural* para a qual a tradição era cega, em virtude de seu caráter consuetudinário: as culturas são construídas pela sedimentação de percepções, o que faz com que elas tenham pouco a dizer sobre situações novas, que desafiam os valores tradicionais.

A possibilidade de uma investigação direta da ordem natural possibilitou que os filósofos se colocassem não apenas como revisores dos conhecimentos estratificados, mas como exploradores capazes de descobrir facetas da natureza que não conhecíamos ainda. Esse exercício de ampliar a tradição por meio de estratégias

interpretativas é familiar aos juristas, que sempre precisam aplicar normas antigas para situações novas, como o casamento de pessoas de mesmo sexo, os crimes praticados em ambientes virtuais, os contratos envolvidos na *uberização* do trabalho, etc.

Tal como os juristas se propõem a resolver questões novas a partir da interpretação de uma ordem jurídica preexistente, os filósofos se propunham a enfrentar problemas novos a partir do conhecimento adequado da ordem natural das coisas. Tanto quanto os filósofos antigos, os juristas modernos não podem decidir conforme a sua própria autoridade, pois estão vinculados a estratégias de reinterpretção das tradições e de extensão hermenêutica e, especialmente, de contradição entre os direitos e deveres com relação a uma ordem superior (a ordem natural das coisas e, no presente, a ordem constitucional).

Ao promover uma reflexão sobre os limites da ordem tradicional, a filosofia se apresenta como um dos elementos sociais ligados a propiciar uma transformação social mais rápida, porém controlada, pois ela serve como uma instância crítica das nossas próprias visões de mundo. A função social dos juristas é semelhante, visto que um sistema de justiça precisa ser capaz de estimular a estabilidade das relações sociais, o que exige tanto a reprodução dos padrões tradicionais como a sua adaptação às novas circunstâncias. Essa proximidade do direito com a filosofia, enquanto instâncias reguladoras dos ritmos de mudança social, faz com que o estudo dos argumentos filosóficos possa ter várias utilidades para os juristas.

Porém, parece-me que a questão mais importante é a de que o estudo da filosofia nos propicia a realização de uma reflexão sobre as bases dos nossos próprios modelos explicativos, tanto do modelo social predominante quanto dos critérios que adotamos individualmente. Como esses critérios nos são muito caros e fazem parte de nossa própria identidade, temos uma grande dificuldade em perceber a sua contingência e, principalmente, de avaliar a solidez dos nossos próprios modelos.

## 4. A crítica filosófica da tradição

Os seres humanos têm uma tendência a repetir os padrões estruturados, mesmo que eles não nos conduzam a uma vida mais satisfatória. Temos um intenso desejo de conhecer e uma estrutura cognitiva que o tempo todo constrói padrões, que elabora perspectivas de mundo estáveis e que as protege do sentimento de dúvida. Somos dotados de uma dificuldade incrível para rever nossas percepções, nossas crenças, nossos valores. Cada um de nós tem um repertório imenso de certezas, de valores fundamentais, de crenças arraigadas sobre o modo como as pessoas são e sobre os papéis sociais que elas deveriam desempenhar. Esse repertório de certezas compartilhadas é a espinha dorsal de nossas unidades sociais: sem essa cultura, não seríamos capazes de construir organizações sociais tão amplas.

Mas as nossas certezas também são um risco. Uma sociedade demasiadamente ortodoxa tem pouca capacidade para se adaptar a um contexto que muda em ritmo acelerado. Toda espécie de seres vivos precisa equilibrar permanência e mudança: mudança demais coloca em risco a integração dos nossos sistemas orgânicos e sociais, mas flexibilidade de menos coloca em risco a nossa capacidade de sobreviver a um ambiente mutável.

As sociedades humanas têm múltiplos elementos que produzem essas forças de coesão e mudança, e a ciência atual nos sugere que é justamente o nosso alto grau de flexibilidade que nos colocou no ápice da cadeia alimentar. Nossos antepassados distantes não eram grandes predadores, mas eram pequenos mamíferos que se alimentavam do tutano dos ossos de animais mortos. Foi um longo caminho até que conseguíssemos formar associações coordenadas de dezenas de pessoas, capazes de caçar um mamute. Esse grau de coordenação de vários indivíduos para realizar atividades complexas não é único na natureza: cupins, abelhas e formigas também formam grandes comunidades de indivíduos.

Mas a nossa capacidade de gerar novas formas de organização, aproveitando os nichos ecológicos disponíveis em cada ambiente, é

única na nossa biosfera. Nossa capacidade ímpar de reorganização social vem do fato de que essas interações são mediadas por sistemas simbólicos, por crenças compartilhadas, por papéis sociais que podem variar muito em um tempo reduzido. Isso nos torna adaptáveis, embora a um custo energético muito alto, pois precisamos gastar cerca de 1/4 de nossos nutrientes para manter o sistema nervoso que organiza tais interações.

A filosofia, a política e o direito são elementos culturais envolvidos nesses processos de transformação simbólica que engendra novas formas de sociabilidade. Mas a filosofia não é um substituto para a tradição, e sim uma instância crítica. Nossas sociedades também precisam dos valores compartilhados, das concepções convergentes, dos instrumentos de reprodução das formas de interação, que as tradições nos fornecem. Portanto, não deve causar espanto o fato de que ainda hoje seja muito forte o discurso que visa a proteger a tradição contra as críticas filosóficas (e artísticas, e políticas, e jurídicas...).

De tempos em tempos, ressurgem com força a narrativa ancestral de que as ideias modernas são um ataque às verdadeiras tradições e que, por isso devem ser combatidas. Em tempos de instabilidade política, é comum que muitas pessoas se apresentem como detentores da verdadeira filosofia, uma série de sábios se apresentam na defesa dos valores tradicionais da família, da hierarquia, da estabilidade. O mito da restauração, que coloca no passado imaginário os ideais a serem buscados, é tão constante quanto o mito da utopia, que coloca os mesmos ideais em um futuro inatingível. Esses movimentos messiânicos e missionários, por mais que se digam filosóficos, tendem a ser o avesso da filosofia: apresentam-se como a negação do diálogo, pedindo a conversão forçada dos infieis (os hereges, os pós-modernos, os marxistas culturais), pois somente assim eles podem ser salvos.

Não precisa de um curso de filosofia quem tem certeza de que está do lado certo da história, de que seus deuses são os verdadeiros deuses, de que a sua verdade é a verdadeira verdade, de que os seus inimigos são pessoas más e de que existe uma conspiração imensa

do mundo para destruir os valores que nos são mais caros. Esses tipos de pensamentos delirantes e paranoicos exigem o auxílio de psicólogos e psiquiatras, não de filósofos.

Antes de mais nada, os filósofos precisam estar abertos a uma prática argumentativa de apresentação e refutação de argumentos. Poetas podem se limitar a construir narrativas. Religiosos podem se limitar a enunciar suas verdades e a educar pelo exemplo. Artistas podem emocionar as pessoas e transformá-las por meio de suas criações intuitivas.

Políticos, religiosos, artistas, advogados e juízes podem se limitar a enunciar suas opiniões. Essas opiniões podem ser complexas, astutas e sedutoras. Elas podem ser o resultado maduro de uma vida de experiências e, provavelmente, a intuição de uma pessoa experiente é o melhor guia que dispomos para enfrentar situações de crise, que exigem respostas rápidas frente a cenários construídos com base em informações limitadas.

A ciência nos oferece alternativas mais seguras, mas as pesquisas científicas demandam um tempo que muitas vezes não é disponível, como ocorre no começo de toda nova pandemia. É preciso agir em um contexto obscuro e, nesse caso, o que se espera é a prudência, a antiga habilidade de tomar decisões adequadas com os insumos que se têm. Essa habilidade prática é o que esperamos de médicos, de juízes, de governadores, de presidentes da República, de pessoas encarregadas de tomar decisões difíceis e com impactos sociais relevantes.

Os filósofos não são os professores de prudência. Eles não nos ensinam a tomar decisões rápidas e eficazes. O que eles nos ensinam é outra coisa: desde os gregos, os filósofos nos mostram as limitações de nossos sistemas de prudência, construídos sobre certas percepções do mundo que condicionam nossas respostas políticas, nossas capacidades de prever dificuldades e de enfrentar crises. O modo como percebemos a realidade define nossas interações com o mundo, e pode ser mortal a aplicação de padrões decisórios antigos a situações novas.

A filosofia é uma espécie de reflexão que põe à prova os nossos modelos explicativos sobre a realidade. Ela funciona como um espelho que nos mostra como vemos o mundo, esclarecendo as formas como as nossas percepções são condicionadas pelas nossas tradições e apontando caminhos para construir modelos alternativos.

Quando nossos *modelos explicativos* e nossos *modelos decisórios* nos oferecem respostas que julgamos adequadas, os filósofos sempre parecem inúteis. Discutir as limitações de um time que está ganhando parece sempre um exercício de pessimismo ressentido. Aparentemente, nossa disposição para rediscutir tais modelos tende a aumentar quando começamos a perceber que nossas instituições políticas atuam de forma a produzir crises, que nossa ciência é incapaz de explicar os vários fatos que vemos e que nossos sistemas judiciários reproduzem situações de injustiça.

Normalmente, a percepção dessas deficiências nos leva a buscar as razões de ineficiência, pois pressupomos que lidamos com um sistema razoável, cuja falha em oferecer respostas adequadas decorre de algum tipo de desvio, de corrupção, de práticas indevidas. Todavia, há situações variadas em que não podemos identificar uma ineficiência, pois concluímos que as instituições estão funcionando normalmente: os resultados ruins não decorrem de um uso inadequado das ferramentas disponíveis, mas das limitações inerentes a tais ferramentas.

Essa percepção faz com que nosso sistema político esteja o tempo inteiro em reforma: existe constantemente a percepção de que certas estruturas precisam ser alteradas para que o sistema consiga alcançar seus objetivos. Não se trata de aumentar a eficiência na execução, mas de alterar o próprio sistema. Essas alterações estruturais não são propostas normalmente por filósofos, por pessoas com experiência prática e influência política. Ocorre, porém, que essas alternativas para *mudar tudo o que está aí* muitas vezes são fadadas ao insucesso porque elas se baseiam em modelos explicativos equivocados.

Por maior e mais justificada que seja a insatisfação social com o modelo político vigente (uma crítica que pode ser encontrada em qualquer momento histórico), não há grandes perspectivas de melhora quando as propostas de reforma são guiadas por uma teoria da conspiração centrada na ideia de que o grande inimigo a ser combatido é o *marxismo cultural* (Araújo, 2017). Não há muitas esperanças de adaptar nossos modelos explicativos a uma realidade complexa quando o discurso reformador nos aponta para a necessidade de retomar os valores perdidos, de restaurar as tradições abandonadas, de retornar aos papéis sociais naturais.

E é justamente aqui que entram os filósofos, com a sua peculiar atenção sobre os modelos explicativos que servem como base para a nossa atuação coletiva: nossas organizações políticas, nossos sistemas educacionais, nossos modelos judiciários. Os filósofos se questionam sobre que tipo de conhecimento pode ser considerado seguro, sobre a coerência de nossos valores, sobre as potencialidades de nossa metodologia científica, sobre a solidez da rede de categorias a partir da qual construímos nossas percepções sobre a realidade.

A reforma social pode ser mobilizada por um líder político, por um profeta messiânico, por um general carismático. Mas o filósofo não é o profeta, não é o político, não é o prudente. O filósofo não é o missionário de uma fé, não é o defensor de uma tradição nem o agente de uma nova utopia. O filósofo é apenas alguém que reflete sobre as estruturas dos modelos explicativos que usamos para explicar o mundo e para tentar interferir na realidade.

Por isso, a filosofia não nos torna melhores nem mais profundos. Ela não responde às grandes questões da humanidade, ela não nos ensina os princípios, ela não descobre a *Verdade*. Assim como o estudo da música nos torna melhores músicos, mas não melhores pessoas, o estudo da filosofia apenas nos torna melhores filósofos. E uma sociedade com bons filósofos corre o risco de ter uma percepção mais crítica de si mesma, de uma compreensão mais adequada do que fazemos quando operamos os sistemas simbólicos

que organizam as interações sociais, como é o caso do direito e da política.

## 3. A (in)diferença filosófica

### 1. O positivismo e o eclipse da filosofia pela ciência

Eu costumava iniciar meus cursos de filosofia do direito com uma espécie de exortação aos alunos sobre da relevância da filosofia. Eu perguntava quem faria a disciplina se ela fosse optativa e vários estudantes sinceramente indicavam que, se tivessem liberdade de escolha, dedicariam esse tempo a outras matérias. Essa era uma resposta previsível em um curso de direito porque esperamos que os profissionais dessa área sejam homens e mulheres pragmáticos dedicados ao domínio de sua técnica, mas pouco afeitos à teoria.

Nisso, os juristas se parecem com os músicos. Assim como os estudantes de música normalmente desejam aprender a tocar o seu instrumento, os estudantes de direito querem aprender a fazer petições, sentenças ou provas de concurso. Eles querem se tornar hábeis a responder perguntas e a resolver questões práticas, o que torna previsível um desinteresse por uma filosofia que, “tal qual praticada na universidade, está singularmente distante das ideias dos indivíduos comuns sobre a verdade e a razão, os deuses e o bem, a matéria e a mente” (Appiah, 1997). A explicitação verbal desse desinteresse, ou mesmo de uma franca rejeição, me dava a chance de

tentar convencê-los da importância das várias disciplinas filosóficas, que era um esforço inútil: quem gostava de filosofia não precisava de convencimento e quem rejeitava a filosofia não era movido pelos meus argumentos.

Eu então explicava aos resistentes que a filosofia podia ser irrelevante para o seu sucesso individual, mas era importante para a sociedade que custeava os seus estudos em uma universidade pública. As reflexões filosóficas contribuiriam para que eles fossem conscientes dos limites de suas certezas, o que tipicamente leva a uma prática profissional mais crítica e menos opressora. Os juristas lidam diretamente com a vida das pessoas e sempre me pareceu útil para a coletividade que eles compreendessem a relatividade de suas convicções e valores. Minha argumentação tentava contrabalançar o desinteresse subjetivo dos estudantes pela filosofia por meio de uma utilidade objetiva, que emergiria apenas no nível social. No nível individual, a filosofia lhes daria mais dúvidas, mas angústias, mais esforço argumentativo e mais noites insones. Porém, os ganhos gerados para os clientes e jurisdicionados dariam sentido a essa imposição forçada de uma formação filosófica. Tal concentração na importância social da filosofia revela que eu não tinha bons argumentos para promover o interesse dos estudantes na minha disciplina.

Outro ponto que eu tentava desmitificar era o caráter tedioso da filosofia. Embora intimamente eu soubesse que o estudo de certas áreas da filosofia tem uma capacidade infinita para gerar enfado até nos estudantes mais engajados, eu tendia a compreender a rejeição à filosofia como resultado de experiências ruins e de abordagens inadequadas de cursos anteriores. Continuo acreditando que uma pedagogia deficiente estimula o desinteresse, mas os resultados limitados das minhas estratégias pedagógicas mais criativas indica que esse fator tem importância reduzida. Além disso, olhando em perspectiva, boa parte dos estudantes não se interessava muito pelas aulas de professores mais capazes e carismáticos do que eu, como aquelas em que meu querido mestre Luis Alberto Warat explorava as

relações entre o direito e o amor a partir de intersecções entre Cortázar e Jorge Amado (Warat, 1979).

Os professores de filosofia são conscientes do papel marginal que a sua disciplina ocupa na cultura atual, em que o pensamento reflexivo não se concentra nos filósofos, mas é distribuído por uma série de abordagens que têm um viés tão crítico (ou mais...) que as perspectivas filosóficas: psicanalistas, historiadores, antropólogos e cientistas políticos talvez tenham mais a contribuir para uma reflexão social contemporânea que os próprios filósofos. Essa percepção faz com que os professores precisem justificar a presença da disciplina de filosofia em variados currículos, explicando aos alunos porque eles deveriam dedicar tanto tempo a tal estudo. Imagino que não seja assim que começam os cursos de neurociência, de inteligência artificial ou de direito penal.

Hoje, entendo que a filosofia é como a música erudita. É extremamente útil que um professor de música seja capaz de oferecer abordagens instigantes e criativas, que gerem interesse para as obras de Bach, de Satie ou de Villa-Lobos. Todavia, por mais que a capacidade retórica e pedagógica dos professores possa encantar alguns alunos, vivemos em culturas nas quais o interesse música erudita costuma ser limitado. Inclusive, pode ocorrer de certos estudantes não terem interesse musical algum, como João Cabral de Melo Neto, que dizia “não gosto de música, nunca gostei. Sou um poeta visual, não auditivo” (Daniel Piza, 2004).

Pessoalmente, eu gosto de várias peças de música erudita, mas ouvir *Adiós Nonino* (Piazzolla, 1969) me faz pensar que Belchior tinha razão ao dizer que “um tango argentino me vai bem melhor que um blues” (Belchior, 1976a). Nosso gosto é modelado por nossa socialização, por nossas memórias afetivas, e acho que eu preciso entender que muitos estudantes observam a filosofia como eu observo a ópera: sem ver graça nenhuma, apesar de entender intelectualmente que algumas pessoas apreciem essa peculiar combinação de música e teatro.

Ninguém precisa da música para ter sensibilidade. Menos ainda da ópera, o que me deixa aliviado. Para minha tristeza, porém,

não precisamos do samba, nem de Piazzola, nem de Belchior. Apesar disso, creio que John Stuart Mill tinha razão em afirmar que a capacidade de fruir obras artísticas complexas (ele pensava na literatura) aumente bastante nossa capacidade de obter prazer por um preço baixo e sem muitos efeitos colaterais (Mill, 2005). A compra com melhor custo-benefício que fiz a de uma versão de bolso do Guerra e Paz, que me deu alegrias durante três meses e me ensinou coisas para a vida toda, pelo preço de um sanduíche.

Um raciocínio semelhante pode ser aplicado à filosofia. Ninguém precisa da filosofia para desenvolver uma consciência crítica, pois muitos são os caminhos que podem nos conduzir a uma postura mais reflexiva. Como diziam Deleuze e Guattari, “ninguém precisa de filosofia para refletir sobre o que quer que seja: acredita-se dar muito à filosofia fazendo dela a arte da reflexão, mas retira-se tudo dela, pois os matemáticos como tais não esperaram jamais os filósofos para refletir sobre a matemática, nem os artistas sobre a pintura ou a música” (1992).

A arte pode nos tornar tão reflexivos quanto a filosofia. Inclusive, aprendi mais com os textos literários de Sartre, de Camus e de Nietzsche do que lendo livros teóricos sobre filosofia. O próprio Platão escrevia diálogos, e não tratados, e alguns de seus principais argumentos são alegorias narrativas. Esse potencial crítico de tais autores não vem apenas do fato de que eles se movimentam nos limites entre a filosofia e a literatura. Os livros de Dostoiévsky, de Kundera ou de Clarice Lispector estimulam a reflexividade de modo tão intenso quanto os deles.

Ademais, há outros caminhos para cultivar nossas formas de ver o mundo: a religião, a psicologia, a astrologia, a psicanálise. Podemos desenvolver uma identidade sensível à diferença em qualquer campo onde exista uma vasta experiência acumulada e uma interação de perspectivas conflitantes. Todavia, o fato de que “*filosofia* é o rótulo de maior *status* no humanismo ocidental” (Appiah, 1997) faz com que haja uma tendência a tentar nomear como filosóficas obras que têm um caráter criativo ou crítico das ideias tradicionais. Esse tipo de apropriação parece menos razoável

do que o reconhecimento de que há vários caminhos reflexivos possíveis. Como ironiza Kwame Appiah, “talvez fosse melhor não chamar um livro de cozinha de *filosofia culinária*” (1997), e o mesmo pode ser dito de obras de filosofia jurídica, filosofia africana ou filosofia oriental. Entendo mais produtiva a escolha de Viveiros de Castro, que caracteriza o perspectivismo ameríndio como um regime ontológico próprio, cuja relevância não passa por caracterizá-lo propriamente como uma filosofia (Viveiros de Castro, 2015).

Penso ser mais interessante seguir essa intuição e tratar o pensamento ameríndio como um outro da filosofia, uma reflexão que nos oferece alternativas à tradição metafísica ocidental que recebe o pomposo rótulo de filosofia. Essa é uma percepção convergente com a proposta de Sérgio São Bernardo no sentido que, melhor do que falar de uma filosofia africana, seria identificar os saberes e pensamentos africanos, visto que se corre o risco de confundi-los com um discurso filosófico que “é um saber que se propõe universal, mas não é um saber universal” (2006).

Boa parte das notas de rodapé à obra de Platão (Whitehead, 1978) é um discurso para iniciados, e a formação necessária para fruí-los pode ser penosa para quem não tem um gosto especial pela abstração. Isso ocorre porque a filosofia se interessa primordialmente pelas categorias com as quais pensamos, o que faz com o que o discurso filosófico tenha sempre um alto grau de abstração. Continua valendo a advertência que Platão escreveu no portal da Academia: “Quem não é geômetra não entre!” (Cornelli & Coelho, 2007).

Acontece que várias pessoas têm uma sensibilidade mais afeita às imagens pictóricas, às narrativas ou à corporeidade, o que as faz tem pouca atração tanto pela geometria como pela filosofia. João Cabral, por exemplo, tinha essa sensibilidade concretista: “você pode ver que em minha poesia há sempre uma vontade de concretizar as palavras, mesmo aquelas que não sejam concretas. Quando uso o sonho cobre-se de pó é para dar uma qualidade física à imagem, para substantivá-la” (Daniel Piza, 2004). Sua poesia não é voltada a representar ideias abstratas, mas a servir como uma

máquina de comover (*machine à émouvoir*), sendo ele um crítico mordaz da “poesia meditabunda que se quer filosofia” (Daniel Piza, 2004), mas que não consegue ser adequadamente nem uma coisa nem outra.

Que tipo de filosofia poderia interessar a João Cabral? Certamente não seria a busca da essência fundamental das coisas, pois o caminho que ele propunha era o contrário: ele queria poder falar da coisa seda, ocultada pelos escombros da palavra seda, tão gasta em metáforas fáceis que se presta pouco para a poesia.

E é certo que a superfície  
de tua pessoa externa,  
de tua pele e de tudo  
isso que em ti se tateia,  
nada tem da superfície  
luxuosa, falsa, acadêmica,  
de uma superfície quando  
se diz que ela é “como seda”.  
Mas em ti, em algum ponto,  
talvez fora de ti mesma,  
talvez mesmo no ambiente  
que retesas quando chegas,  
há algo de muscular,  
de animal, carnal, pantera,  
de felino, da substância  
felina, ou sua maneira,  
de animal, de animalmente  
de cru, de cruel, de crueza, que sob a palavra gasta  
persiste na coisa seda.  
(Melo Neto, 1994a)

Esse tipo de materialismo quase sempre foi entendido como uma marca de antifilosofia, pois o interesse abstrato dos filósofos sempre apontava para as ideias e não para as coisas. A busca de experimentar o mundo parece contraposta ao projeto de compreender o mundo, como cantou Belchior em *Alucinação*:

Eu não estou interessado em nenhuma teoria  
Nem nessas coisas do oriente, romances astrais  
A minha alucinação é suportar o dia a dia  
E meu delírio é a experiência com coisas reais  
(Belchior, 1976b)

Os filósofos dirão que a experiência com coisas reais é a matéria da filosofia, porque a filosofia estaria interessada em entender o que a realidade realmente é. Mas, em vez de nos apontar a coisa seda ocultada pela palavra seda, o filósofo da tradição grega precisaria se desvencilhar tanto da palavra como da coisa, para tentar descobrir o que seria de verdade a própria essência da seda. Quando entendemos que tal essência imaterial, metafísica, é o próprio objeto da filosofia clássica, podemos compreender por que motivo Platão foi um crítico tão mordaz dos artistas que propôs inclusive que eles não tivessem lugar na cidade.

O artista tem compromisso com a emoção e não com a verdade, motivo pelo qual ele tem uma capacidade incrível de propagar ideias falsas, mas atraentes. Quando falam do mundo, os artistas terminam por criar uma realidade inventada: heróis, mitos e narrativas que são muito mais comoventes do que a própria verdade. Como diria Pessoa, “o poeta é um fingidor, que finge tão completamente” que não é capaz de saber onde termina a realidade e onde começam suas invenções. A habilidade dos poetas é perigosa como a dos profetas, pois eles nos mostram sua visão de mundo como se fosse o mundo, multiplicando fantasmas tão convincentes que os tomamos pela realidade.

Platão não queria o mundo cheio de fantasmas dos artistas, mas um mundo real, despido de sombras e alucinações. A abordagem filosófica envolve o reconhecimento de que aquilo que percebemos sensorialmente como realidade está longe de ser a realidade inteira. O legado dos gregos é um ceticismo muito grande acerca de nossa capacidade de percepção direta das coisas, porque a realidade é composta por elementos materiais e também por elementos imateriais: a quantidade, o tempo, a justiça, a beleza, a verdade.

Vista por fora, cada coisa é radicalmente única. Cada árvore, cada pedra, cada pessoa é uma singularidade e as singularidades podem ser descritas, mas não podem ser compreendidas. Mas Platão queria olhar as coisas por dentro, e o dentro das coisas não é material. Ninguém percebe sensorialmente os números. Ninguém

percebe sensorialmente as causas de um fenômeno. Ninguém percebe sensorialmente o tempo passar. Esses elementos imateriais são inferidos racionalmente, porque é o nosso intelecto que nos mostra que todo fato tem causas, que a sucessão de eventos exige a existência do tempo ou que dezessete é um número primo. Tais elementos imateriais compõem o que a tradição filosófica chama de metafísica: um conjunto de elementos e qualidades que não acessamos pelos sentidos, mas cuja existência além do mundo físico nos é revelada por nossa razão.

O passo seguinte desse raciocínio é entender que a imensa multiplicidade de objetos singulares somente é compreensível quando entendemos cada um desses objetos singulares como realizações particulares de um certo padrão geral. O filósofo, com isso, não se concentra nas coisas particulares (como podem fazer os poetas), mas sobre os padrões, que são imateriais. Enquanto os objetos materiais são radicalmente singulares e mutáveis, as entidades metafísicas têm um caráter geral e permanente: o tempo, o azul, o calor e o número dois são sempre os mesmos, independentemente das situações concretas em que nós os observamos.

Toda essa perspectiva filosófica é duramente criticada por Fernando Pessoa (ou melhor, por Alberto Caeiro), que diagnostica com precisão que "os filósofos são homens doidos" porque eles não se contentam em descrever a natureza por fora. Os filósofos querem compreender a natureza por dentro (ou seja, pelos atributos metafísicos que conformariam cada objeto singular), mas Caeiro sabia muito bem que "a Natureza não tem dentro; senão não era a Natureza". No Guardador de Rebanhos, Caeiro retoma várias vezes a tese de que "o único sentido oculto das cousas é elas não terem sentido oculto nenhum" (XXXIX).

Tal negação do sentido íntimo das coisas, tal rejeição da existência de qualquer objeto imaterial, cristalizou-se no século XX sob o título de existencialismo, perspectiva cuja expressão mais cristalina se encontra no verso de Caeiro que diz que "as coisas não

têm significação: têm existência”. E para nos explicar como é possível observar o mundo como pura matéria, Caeiro nos diz:

Creio no mundo como num malmequer,  
Porque o vejo.  
Mas não penso nele  
Porque pensar é não compreender...  
O mundo não se fez para pensarmos nele  
(Pensar é estar doente dos olhos)  
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo....

Evidentemente, Caeiro não precisa da filosofia. Melhor dizendo, Caeiro não precisa da velha filosofia dos gregos que ainda hoje habita as nossas estantes e os nossos livros, e que envolve uma busca pelos universais, pelos absolutos, pelos sentidos íntimos das coisas de uma natureza vista por dentro, por tudo isso que não existe senão como delírio. Um longo delírio que herdamos dos gregos e que deveria ter sido guardado nas prateleiras de antiguidades curiosas, juntamente com a medicina hipocrática e a alquimia. Imagine o que Caeiro diria a Mário Sergio Cortella se ele ouvisse que:

A Filosofia se preocupa em pensar as razões da existência. Pensar aquilo que, de fato, faz com que o ser humano tenha sentido. Por exemplo, do que é feita a realidade? Por que é deste modo e não de outro? Qual o propósito que as pessoas dão à vida? Qual o lugar do mal dentro disso? A felicidade existe ou é ilusão? Por que existe alguma coisa, em vez de nada existir? Por que as coisas são como são? (Cortella, 2019)

De fato, penso que Caeiro não diria nada, mas tampouco se interessaria pelas palestras de Cortella. Também não se animaria muito com a defesa de Miguel Reale de que a filosofia busca um significado totalizante e uma ideia de universalidade.

Quando se afirma que Filosofia é a ciência dos primeiros princípios, o que se quer dizer é que a Filosofia pretende elaborar uma redução conceitual progressiva, até atingir juízos com os quais se possa legitimar uma série de outros juízos integrados em um sistema de compreensão total. Assim, o sentido de universalidade revela-se inseparável da Filosofia. (Reale, 2002)

Reale e Cortella não estão sozinhos. Eles dão voz ao legado metafísico dos gregos, sempre interessado nos primeiros princípios, nas verdades fundamentais ocultas, nas habilidades intelectuais que seriam capazes de dissolver os simulacros. Na origem dessa concepção está o modo como Aristóteles explicou a importância do conhecimento. No livro *Metafísica*, o Estagirita explicou que algumas pessoas conseguiam exercer um ofício (como a medicina ou a advocacia) de modo eficiente em função de sua larga experiência, pois a experiência permite que enfrentemos várias situações e que aprendamos a como nos portar em cada uma delas (981a). Um bom construtor de barcos sabia construir bons barcos. Um bom piloto de barcos sabia conduzir os barcos, sabia fazer um barco chegar com segurança ao seu destino. Um bom advogado sabe escrever petições eficazes. Todos eles podem ser exímios profissionais por meio de um conhecimento intuitivo, desenvolvido com base na experiência. A longa experiência permite testar diferentes abordagens e observar diversas tentativas, permitindo que uma pessoa saiba como se comportar em uma série de contextos.

Para Aristóteles, a experiência poderia gerar eficácia, mas era a reflexão sobre a própria experiência que permitiria que uma pessoa identificasse o padrão que guiava os comportamentos eficientes, formulando uma ideia geral sobre como uma pessoa deveria agir em situações semelhantes (981a). É o conhecimento dessas causas e princípios que se pode chamar de sabedoria (982a), sendo especialmente importante a passagem da técnica para a ciência, que permite ao sábio não apenas fazer, mas também ensinar, pois ele se torna capaz de explicar os motivos pelos quais uma ação é adequada.

Por um lado, já estavam aqui delineadas em Aristóteles algumas das estruturas típicas da ciência, como a busca dos padrões causais entre os fenômenos. Por outro, Aristóteles não buscava compreender apenas as relações materiais entre os fenômenos, mas também as finalidades últimas das coisas, as características essenciais dos seres, os valores objetivamente corretos. Na tradição grega, a ordem natural investigada pela filosofia era mais rica do que a ordem natural investigada atualmente pelos cientistas: enquanto

os cientistas estão interessados somente nas relações causais entre fenômenos empíricos, os gregos entendiam que a investigação dessa ordem também poderia mostrar os valores naturais, as regras naturais de justiça, os critérios naturais de bem, as formas naturais de organização política, e muitas coisas que são parte do nosso universo simbólico. O legado grego, presente em várias abordagens filosóficas feitas hoje em dia, a ordem natural deveria oferecer respostas para as perguntas metafísicas indicadas por Cortella, e não apenas para o restrito rol de perguntas dos cientistas.

No século XIX, o legado filosófico foi duramente contraposto por várias perspectivas materialistas, que buscaram demonstrar que não passava de um delírio a pretensão de encontrar verdades objetivas por meio de algum tipo de exercício racional. Não existiam princípios últimos a serem encontrados, mas apenas regularidades que poderiam ser descritas. Esse foi o momento em que as explicações científicas foram expandidas do campo da natureza para englobar também a sociedade, a cultura e todas as instituições humanas. E não interessa ao cientista saber porque o mundo é de uma certa forma, nem qual é a finalidade última das coisas, mas apenas explicar como os fatos se relacionam.

Auguste Comte formulou o conceito de positivismo para explicar que, no século XIX, estava em curso uma mudança radical de perspectiva. No Curso de Filosofia Positiva, publicado entre 1830, ele afirmou que os primeiros modelos explicativos humanos eram ficcionais, ou seja, explicavam o mundo a partir de narrativas mitológicas baseadas na atuação direta e contínua de entidades sobrenaturais dotadas de intencionalidade. No segundo estágio, chamado de metafísico, a intencionalidade dos deuses é substituída por referências a uma ordem abstrata, não intencional, inerente à própria natureza, que culmina nas noções jurídicas de que a sociedade deve ser organizada de acordo com o direito natural. No terceiro estágio, chamado por Comte de positivo, as pessoas deixam de lado a busca filosófica pelos primeiros princípios e pelas finalidades essenciais (que formam o núcleo da metafísica), e se limitam ao discurso científico, que esclarece as regularidades

observadas na natureza e cujos enunciados têm sempre uma pretensão relativa de veracidade.

O aspecto positivo do materialismo de Comte é simbolicamente importante. Quando um metafísico qualifica o cientista como materialista, ele quer dizer que falta alguma coisa à ciência, já que ela nada tem a dizer do mundo imaterial, que é o mais importante, por ser o lugar da justiça, da beleza e da verdade. O materialista seria alguém que tem um mundo pela metade: sem deuses, sem princípios sem nenhum desses elementos que dariam sentido à realidade. Quando Comte assume o rótulo de positivista, ele busca inverter esse jogo e indicar que o cientista não é alguém que é cego para a verdadeira realidade, mas alguém que abandonou a crença injustificada em ficções. O materialismo não é uma abordagem pela metade, mas pode ser uma perspectiva plena, completa, positiva.

## **2. O desencantamento do mundo**

Essa oposição entre materialismo e transcendência é uma questão central ainda hoje, pois muitas pessoas entendem o materialismo na chave da falta: a falta de uma espiritualidade, de uma ideia de justiça, de um sentido objetivo que confira algum valor a esta existência. Segundo Milovic, o desencantamento do mundo faz com que a estrutura do real deixe de ser teológica e nossas explicações transitem do campo filosófico para o científico: “a virada da perspectiva moderna é, desse modo, uma específica perda espiritual” (Milovic, 2005). A expressão canônica dessa angústia foi formulada por Dostoiévski, no diálogo em que Dimitri Karamázov fala com Aliócha sobre as ideias agnósticas de Ivan:

O irmão Ivan é uma esfinge e cala, está sempre calado. Já a mim, Deus tortura. Não faz senão torturar. Mas e se Ele não existir? [...] Eu lhe perguntei, ficou calado. [...] Eu lhe disse: já que é assim, tudo é permitido? (Dostoiévski, 2008, p. 770)

Desde o início, a modernidade precisou afirmar que a liberdade humana era absoluta (o que era necessário para justificar a deposição dos regimes políticos baseados na tradição), mas essa afirmação não se voltava a indicar que cada pessoa deveria fazer o que deseja. O pensamento moderno reconhecia claramente que o livre exercício de uma autonomia ilimitada conduziria à guerra de todos contra todos e que, portanto, era necessário estabelecer limites políticos à liberdade individual. A integração social das comunidades modernas não poderia mais ser dada pelas narrativas unitárias das perspectivas tradicionais, mas era preciso inventar uma outra forma de integração: uma coordenação política, baseada paradoxalmente na própria liberdade.

A modernidade é duplamente paradoxal (A. A. Costa, 2020). De um lado, ela precisa da autonomia dos indivíduos para que ela possa servir como base para um poder político que imponha limites a essa própria autonomia. De outro lado, ela precisa que a soberania dos governos também seja limitada, visto que o exercício de um poder absoluto poderia conduzir à continuidade da guerra que se pretendia aplacar.

A modernidade precisa de absolutos limitados: a autonomia limitada pelo contrato, a soberania limitada pelos direitos naturais (e, posteriormente, pelo direito positivo, na forma de constituições). A modernidade deseja e recusa a liberdade, e o seu legado não é o de sujeitos radicalmente livres, mas de pessoas imersas em uma série de estruturas sociais voltadas a conter os excessos de liberdade, garantindo a possibilidade da coexistência política de atores muito diversos. Na ausência da autoridade divina, que sentido existe em suportar os sofrimentos que nos são impostos pela socialidade? Hobbes, que escreveu em períodos de intensa guerra civil, contentava-se com um governo que fizesse cessar a guerra. Porém, mesmo que a paz seja necessária (pergunte-se isso hoje a uma pessoa da Síria, do Iêmen ou da Ucrânia), ela não é suficiente para gerar a felicidade. O que Dostoiévski ressalta em suas obras é que a ausência de um sistema de valores religiosos deixa a vida sem sentido e, com isso, inviabiliza uma existência plena.

Em um famoso texto de 1918, Max Weber chamou de desencantamento do mundo o resultado do processo de racionalização das sociedades modernas que destruiu as formas de sociabilidade que davam sentido à existência das pessoas, de tal forma que o avanço da ciência parecia inafastável de uma espécie de empobrecimento espiritual (Weber 2011). Tal diagnóstico deve muito à percepção de León Tolstói de que a racionalização pode encher o homem moderno de pensamentos, mas não lhe oferece um sentido de plenitude, visto que uma racionalidade despida de metafísica somente pode lhe oferecer “o provisório, nunca o definitivo. Por esse motivo, a morte é, a seus olhos, não tem sentido. E porque a morte não tem sentido, a vida do civilizado também não o tem” (Weber, 2011). Nas palavras de Sara Lyons, o desencantamento significa que a vida humana “was reduced to calculable, material forces, and the cost was a pervasive sense of alienation, nihilism, and ennui” (2014).

Em meados do século XIX, essa percepção ganhou inclusive o nome de mal du siècle, que designa uma “profunda crise espiritual” (Hoog & Brombert, 1954), uma forma de “angústia metafísica perante a condição e o destino dos homens” (Peltier-Zamoyska, 1963), que atravessa os movimentos românticos e reflete o sentimento de inadequação das pessoas aos papéis desencantados que a modernidade lhes relega. Nos versos do jovem poeta Musset:

Tudo está bem limpo em suas estradas de ferro;  
Tudo é grande, tudo é lindo - mas nós morremos em seu ar. [...]  
A hipocrisia morreu, não acreditamos mais nos padres;  
Mas a virtude morre, não acreditamos mais em Deus.  
(Musset, 1841, p. 323)

Já em meados do século XX, Hoog e Brombert diagnosticaram que boa parte da literatura romântica deixou de comover as pessoas de um século depois, mas que “today, it is through the ever alive notion of the mal du siècle that our age still commune with the values of 1830” (1954). Nessa mesma época, Camus identificou que o desencantamento do mundo conduzia a um sentimento angustiante de vazio, que ele chamou de absurdo e que Sartre havia designado

como a náusea: “a descoberta da contingência, ou seja, do fato da gratuidade da existência, que se revela absoluta, pois viver não é necessário, mas sim um ato contínuo de escolha” (Schneider, 2006). Camus escreveu O Mito de Sísifo em 1942 para lidar com o fato de que muitas pessoas, frente ao caráter absurdo da vida (ou seja, frente à falta de um sentido metafísico), não conseguiam justificar a necessidade de seguir vivendo em um mundo desencantado (Camus, 2019).

Acusados de defender ideias que fatalmente mergulhariam as pessoas em desespero, os existencialistas contestaram essa crítica. Sartre foi mais duro, e disse que os cristãos estavam “confundindo seu próprio desespero com o nosso”, pois apenas eles se desesperariam com o reconhecimento de que é preciso que as pessoas construam seus próprios caminhos e que nada pode salvar os homens de si próprios (1987, p. 18). Camus foi mais compreensivo no diagnóstico dessa angústia, chegando inclusive a defender que o único problema filosoficamente sério era o do suicídio: precisávamos julgar se valia ou não a pena enfrentar os sofrimentos do mundo sem que houvesse um sentido objetivo a ser perseguido. A resposta de Camus era a de que, apesar da ausência de sentido metafísico, não deveríamos rejeitar o mundo, mas aceitar a nossa condição e viver com essa consciência. Tal resposta, porém, tendia a ser socialmente percebida como uma negação da espiritualidade, da verdadeira filosofia, dos valores morais e de tudo o que existe de mais caro às pessoas.

A recepção de Camus, de Sartre e de Nietzsche muitas vezes envolve o reconhecimento de que eles teriam feito uma crítica contundente à metafísica, mas que teriam falhado porque não colocaram nada no lugar da espiritualidade e da metafísica. O monumental Crime e Castigo, de 1866, representa uma crítica mordaz ao vazio que era gerado pelas perspectivas materialistas e pelo relativismo moral que elas engendram, crenças que conduziram Raskólnikov a um crime que somente vem a ser redimido por uma aceitação tardia do cristianismo (Dostoiévski, 2016). Essa é uma crítica que até hoje mostra sua vitalidade, em uma época na qual o

relativismo cultural tem sido atacado pelo conservadorismo atual como uma forma de enfraquecimento da tradição ocidental, que precisa ser defendida contra essa forma de dissolução das verdades metafísicas.

Signo da atualidade dessas críticas metafísicas ao relativismo valorativo das correntes historicistas é o fato de que um dos principais motivos que levou o diplomata Ernesto Araújo a se tornar o atual ministro das Relações Exteriores foi ter escrito um texto em que defendeu a ideia, tão cara ao núcleo ideológico do bolsonarismo, de que “somente um Deus poderia ainda salvar o Ocidente” (2017). Ernesto Araújo defendeu que o principal inimigo do Ocidente não é externo, mas é interno, é justamente a mentalidade que ele chama de pós-moderna, que nega os valores da família e da tradição: “Trump fala de Deus, e nada é mais ofensivo para o homem pós-moderno, que matou Deus há muito tempo e não gosta que lhe recordem o crime” (2017).

Um dos maiores expoentes desse conservadorismo atual é Steve Bannon, um dos principais estrategistas da vitoriosa campanha de Donald Trump, que qualifica as posições a que se contrapõe à sua própria ideologia como um “marxismo cultural secularista e humanista que é fundamentalmente oposto à moralidade judaico-cristã”. Em uma entrevista concedida a Allan dos Santos, que foi disponibilizada no youtube e posteriormente tornada privada, Bannon defende, inclusive, que políticos como Trump, Bolsonaro e Orbán deveriam dizer que já se cansaram de ver os marxistas culturais “tentando esmagar a moralidade judaico-cristã e que estamos preparados para colocá-los na linha”.

No contexto brasileiro, esse posto de intelectual orgânico da extrema direita foi ocupado na última década por Olavo de Carvalho, pensador qualificado por Bannon como um verdadeiro filósofo e um dos maiores intelectuais conservadores do mundo. Inspirado em Voeglin, Olavo caracterizava os pensadores que rejeitam a metafísica como filodoxos, que valorizam a opinião relativa (doxa), que não deve ser confundida com as verdades objetivas que interessam aos filósofos. No *Filosofia e seu inverso*, Olavo afirmou que:

Tanto em Platão quanto em Aristóteles ou em toda a filosofia escolástica, o Supremo Bem não é um “valor”, muito menos uma “criação cultural”, mas a realidade suprema, o ens realissimum, fundamento primeiro e objeto último de todo conhecimento. A repulsa que isso causa à sensibilidade moderna é notória. (Carvalho, 2012)

Segundo Olavo de Carvalho, a filosofia não pode ser confundida com o debate racional, porque mesmo quando assume a “aparência externa de uma discussão, como acontece nos diálogos platônicos, o objetivo ali não é ‘provar’ coisa nenhuma, mas trazer à mostra, tornar visível, algo que está para muito além da discussão e da prova” (Carvalho, 2012). A popularidade atual de Olavo de Carvalho, Steve Bannon e de outros intelectuais ligados à nova direita (*alt right*) mostra que o embate que Comte caracterizou entre abordagens científicas e metafísicas não foi encerrado no século XIX. Devemos reconhecer que o avanço das teses positivistas, renovadas pelo neopositivismo do século XX, deixou nos meios acadêmicos um espaço muito reduzido para as perspectivas metafísicas que esses autores chamam de verdadeira filosofia.

Um dos pontos centrais desse embate é o que Max Weber diagnosticou como uma diferenciação das esferas de valor, que seria uma característica das sociedades modernas. Na Grécia antiga, tal como nas perspectivas metafísicas que se inspiram no seu legado filosófico, havia uma unidade valorativa que permitia que Platão sustentasse que “o belo, ou o justo, ou o que quer que seja, sejam um e o mesmo” (Carvalho, 2012). Essa abordagem permite que as pessoas vivam sua vida religiosa, moral, estética e utilitária dentro de um mesmo registro cultural, como se tudo fizesse parte de uma mesma ordem. Aquilo que é injusto é proibido, aquilo que é proibido é pecado, aquilo que é pecado é feio, aquilo que é feio desperta ojeriza, o que viabiliza uma harmonia entre as percepções religiosas, morais, artísticas e científicas.

Embora as sociedades tradicionais não tenham espaço para uma grande diversidade, elas tendem a oferecer um acolhimento muito grande às pessoas que compartilham a mesma visão de mundo. As narrativas tradicionais oferecem tanto uma descrição da

realidade quanto uma justificação (religiosa, moral e/ou jurídica) das relações sociais em que estamos imersos. Tais narrativas culturais são importantíssimas pois elas nos fornecem chaves de compreensão que permitem que cada um de nós desenvolva a sua própria subjetividade, a sua forma particular de ver o mundo.

Tais relatos tendem a justificar as relações sociais em que estamos imersos e a definir os papéis sociais que cada um de nós deve desempenhar: o que se espera dos filhos, dos cidadãos de bem, das esposas, dos maridos, dos governantes, dos policiais, dos médicos, dos professores. Se cada pessoa cumpre o seu papel (na linguagem jurídica, se cada pessoa cumpre os seus deveres), os comportamentos sociais se tornam relativamente previsíveis e isso faz com que as formas de interação social possam ser relativamente estáveis. Se hoje vivemos um tempo de instabilidade, é previsível que várias pessoas busquem segurança nas narrativas tradicionais de Bannon e Olavo de Carvalho: os valores tradicionais estão em crise porque a modernidade abandonou os valores tradicionais, cuja restauração é a única via aberta a uma reintegração que purifique as sociedades contemporâneas da corrupção em que estão imersas.

Esses ideais de purificação são o oposto do que pregava a modernidade, que enfrenta justamente o desafio de organizar sociedades plurais, em que é impossível realizar esse retorno à unidade. A resposta moderna não está na purificação, mas na construção de estratégias de tolerância mútua, de contenção dos desejos, de um paradoxal equilíbrio que inclua na mesma sociedade visões de mundo aparentemente incompatíveis.

### **3. O mal-estar da modernidade**

Se a palavra ‘modernidade’ aponta para o que é novo, a palavra ‘contemporâneo’ aponta para o que é atual, de tal modo que existe uma convergência de significados. Mas acontece que a modernidade foi nova há muito tempo, quando a combinação de vários movimentos (Reforma Protestante, grandes navegações, revolução

científica) foi percebida pelos europeus como uma ruptura na continuidade histórica e permitiu qualificar como idade média (*medium aevum*) o período entre a queda do Império Romano e a Reforma (Green, 1992). Embora a ideia de uma era medieval remonte a percepções do século XVI, foi somente no final do século XVII que se consolidou a tripartição entre os períodos antigo, medieval e moderno.

Posteriormente, entendeu-se que a combinação de iluminismo, revolução industrial representava uma nova ruptura, que em língua inglesa dá início ao que é chamado de *Late modern period* (em oposição ao *Early modern period*), mas que os autores franceses chamam de *Époque contemporaine*, cujo início é previsivelmente fixado na Revolução Francesa. O problema de usarmos o termo contemporâneo para designar uma era que começou há duzentos anos é que terminamos precisando de estabelecer uma nova ruptura, para tratar das formas atuais de organização política e de teorização filosófica. Essa nova ruptura, cuja ocorrência é normalmente fixada em meados do século XX, é chamada em língua inglesa de *Contemporary period*, mas é comum que a língua portuguesa se refira a ele pela paradoxal denominação de pós-modernidade: aquilo que veio depois do novo.

Essa construção somente se torna compreensível quando entendemos que a modernidade, enquanto categoria filosófica, ficou cristalizada como marcação da ruptura de uma idade média (que hoje é antiga) que se encerrou com a descoberta europeia de que havia novos mundos a explorar e dominar. Para articular minha narrativa com os demais discursos contemporâneos, continuarei chamando de “modernidade” o modelo de organização social que emergiu na Europa por volta de 1500 e que se impôs globalmente pelo colonialismo europeu, a partir do princípio que “, tudo o que não é moderno não é civilizado; é atravessado pela marca da barbárie, da marginalização, da subalternidade” (Nascimento, 2009). Reservarei o termo “contemporâneo” para falar dos problemas atuais, visto que existem vários tradicionalismos

contemporâneos que se opõem diretamente às perspectivas que descrevemos como modernas.

Na modernidade, não houve uma exclusão das visões religiosas, mas uma tentativa de acoplar numa mesma sociedade fés distintas, que deveriam ser igualmente respeitadas, o que deslocou as concepções religiosas para a esfera privada. Essa transformação da religião (e da moral religiosa) em uma crença privada viabiliza a organização política de uma sociedade multirreligiosa, mas gera uma dissonância cognitiva em pessoas que podem ter uma crença religiosa (em uma divindade dotada de intencionalidade) incongruente com suas crenças filosóficas (como a existência de uma ordem natural imutável) e incompatível com seus conhecimentos sobre a natureza (puramente materialista e causal) e sua ideologia política (que afirma a soberania do povo).

A dificuldade que a mesma pessoa tenha tantas esferas de valor dentro de si reforça o sentimento romântico do *mal de siècle*, que anseia por retornar a um passado ficcional, em que seria possível desenvolver o que Tolstói chamava de uma subjetividade plena (Weber, 2011). O indivíduo moderno repousa num equilíbrio frágil, pois embora toda pessoa seja radicalmente única, a ordem social depende de uma coordenação de atividades que exige um elevado grau de padronização dos papéis sociais. Os desejos, valores e expectativas de cada um de nós (ou seja, daquilo que qualificamos como uma vida feliz) terminam por ser mais variados que os papéis sociais que nos são reservados, o que gera uma sensação de que algo está sempre fora do lugar.

Sigmund Freud percebeu que essa fragmentação conduziu vários dos seus contemporâneos do início do século XX a construir uma tese curiosa de que “seríamos bem mais felizes se a abandonássemos e retrocedêssemos a condições primitivas”, que viabilizassem a unidade perdida. Porém, Freud notou que o desejo de retornar ao tempo imaginado das tradições dissolvidas pela vida moderna não seria um remédio adequado para o sentimento que ele caracterizou como o “mal-estar do homem na civilização”: um desconforto que decorre do reconhecimento de que o avanço

científico da modernidade elevou nossa capacidade de intervir no mundo, mas “não elevou o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes” (Freud, 2010). Ele compreendeu bem que as raízes desse desconforto eram mais radicais: não se tratava de um problema específico da civilização moderna, mas de um desafio da vida em comunidades políticas, cuja estabilidade exigia de cada indivíduo o sacrifício de seus desejos primários de satisfação sexual e de violência contra os inimigos.

Existe uma grande pressão no sentido de que devemos nos adaptar aos papéis sociais existentes, para podermos ter uma vida acoplada ao ambiente cultural em que estamos imersos. Uma velha sabedoria indica que o indivíduo deve ser adaptar ao ambiente, pois é muito difícil que o ambiente se adapte aos desejos de um indivíduo. Não devemos nos contrapor ao fluxo do *tao*, não devemos nos rebelar contra o nosso destino, devemos aceitar o nosso *karma*, e de nada adianta se postar contra a providência divina.

Apesar disso, cada um de nós tende a sentir uma certa inadequação (maior para uns, menor para outros) entre os papéis sociais que nos são impostos pela cultura e a vida que desejaríamos viver. Freud identificou bem que desejamos a vida em sociedade (com a estabilidade que ela gera), mas que essa vida social exige que nós nos abstenhamos de realizar vários dos nossos impulsos, dos nossos desejos. Por mais que seja importante para nós viver na civilização, o preço que pagamos em termos de sofrimento individual pode ser bastante alto: "o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe, em prol de seus ideais culturais" (Freud, 2010).

Frente ao sofrimento individual perante as demandas culturais, a resposta tradicional é reafirmar a prevalência da cultura (do bem, do divino, da lei) sobre os desejos individuais. As perspectivas tradicionais do indivíduo que busca a sua própria realização fatalmente entram em choque com a sociedade, e os valores sociais devem prevalecer sobre os desejos individuais. Os filósofos antigos (e modernos) buscaram alterar essa equação, questionando a prevalência automática da tradição, sob o argumento

de que os valores tradicionais são repletos de preconceitos, de obscurantismo, de atraso. Se temos algum critério para definir os deveres objetivos de cada pessoa, ele não pode ser a cultura (que é contingente), mas precisa ser a própria natureza (que é imutável e universal).

A possibilidade de criticar a tradição decorre da percepção filosófica de que a realidade percebida não corresponde à verdadeira realidade: observamos o mundo e podemos enxergar a existência de preconceitos, de injustiças sociais, de privilégios, de riscos ecológicos de uma ineficiência das instituições políticas. Essa realidade que percebemos não corresponde exatamente à realidade que nos foi descrita pela nossa cultura (especialmente, pela nossa família), pois essas narrativas culturais naturalizam as relações de opressão existentes na sociedade e justificam uma série de injustiças.

A crítica filosófica à tradição exige um outro tipo de terreno para que sejam justificadas as limitações à liberdade individual: os limites não estão mais nos valores tradicionais, mas nos direitos naturais, em certas relações que decorreriam diretamente da natureza, e não da cultura, como a igualdade entre homens e mulheres e o direito a não ser escravizado.

A filosofia moderna buscou superar a divergência religiosa pela afirmação de uma unidade valorativa, baseada diretamente na natureza, e capaz de justificar a construção de uma série de instâncias de controle social. Portanto, a modernidade não rompe a existência de certos parâmetros imutáveis que podem limitar a liberdade individual. Os filósofos modernos tentam escapar da acusação tradicional de que, "se Deus não existe, tudo é permitido", afirmando que certos direitos são naturais e podem ser descobertos pelo intelecto humano, e esse giro conduz a uma renovação do sofrimento decorrente da civilização: o alto preço que pagamos no nível individual para ter os benefícios de uma vida em sociedade.

Freud percebeu que esse sofrimento estimulava a ilusão romântica de que o sofrimento imposto pelas estruturas sociais poderia ser enfrentado por meio de um retorno à vida primitiva e à unidade valorativa proporcionada pelas sociedades tradicionais.

Porém, ele foi um crítico mordaz desse tipo de resposta, que lhe parecia inadequada para superar a modernidade, visto que não é possível simplesmente dissolver a multiplicidade valorativa em que estamos imersos. A narrativa de Freud não deixava espaço para utopias totalizantes, pois o seu diagnóstico indicava simplesmente que não era possível superar essa tensão entre o individual e o coletivo, visto que se tratava de uma tensão constitutiva da vida de indivíduos imersos em uma experiência social. Como sintetizou Bauman, “a defesa contra o sofrimento gera seus próprios sofrimentos” (Carvalho, 2012).

O sentimento de desamparo pode nos impelir à busca religiosa por uma autoridade absoluta ou pela segurança ilusória que projetamos no passado, mas a ideia de que o retorno a uma unidade religiosa conseguiria equilibrar as sociedades modernas somente pode ser uma utopia plausível para quem não conhece o resultado das guerras religiosas europeias, que desgastaram aquelas sociedades até que o reconhecimento de um “empate técnico” entre católicos e protestantes conduziu a uma organização social que privatizou a esfera religiosa para viabilizar a construção de uma ordem política em que todas as pessoas pudessem professar lealdade a uma mesma liderança.

A coesão social possibilitada pela construção da tolerância recíproca entre católicos e protestantes é muito tênue, visto que se trata de dois grupos que hoje nos parecem tão próximos que é difícil imaginar que eles realizaram tantas guerras para purificar a sociedade e retornar à unidade perdida. Mesmo na Europa, os grupos que hoje se contrapõem têm divergências muito maiores, pois envolvem identidades sexuais, étnicas, culturais e religiosas mais intensas do que aquelas que o sistema político moderno foi desenhado para abarcar.

Esse baixo alcance do projeto moderno não causa espanto aos habitantes de “shithole countries” (Schwartzman & Schwartzman, 2018) que foram sujeitos a processos de colonização e que permanecem imersos em uma colonialidade (Quijano, 2011) que mantém ao longo do tempo um exercício de poder marcado pela

seletividade étnica ou racial. Para a América Latina e a África, é evidente que a modernidade envolveu “um específico modo de exercício de poder, que tem uma específica maneira de articular conhecimentos para a validação desse modo de exercer o poder, fundado em uma geopolítica” (Nascimento, 2009). Curiosamente, a relação das metrópoles com os países colonizados sequer buscou transportar a ideia de que o governo decorreria de um contrato que exprimia a autonomia natural dos cidadãos: uma vez que os europeus descobriram a forma política necessária do exercício da autonomia individual, eles podiam se dedicar a implantar entre nós essas formas específicas de dominação fundadas em uma naturalização do caráter subalterno das culturas não-europeias. No desenho eurocentrado da modernidade, a geopolítica que emerge é justamente a expansão do poder das potências centrais uma pilhagem das nações periféricas, realizada em nome da expansão do estado de direito (Mattei & Nader, 2008).

Ocorre, porém, que tanto nos países centrais como nos periféricos, a modernidade resultou em uma integração seletiva da pluralidade social. A estratégia de evitar conflitos religiosos por meio do deslocamento da religião para a esfera privada somente poderia operar em contextos nos quais as concepções de bem dos vários grupos sociais fossem tão próximas que emergissem intensas convergências valorativas em torno dos direitos naturais. Como indica Miroslav Milovic, apesar do discurso de liberdade e autonomia, a modernidade permaneceu fechada à diferença e ligada à defesa de certos lugares privilegiados (Milovic, 2005). Uma vez que os discursos modernos estavam vinculados a uma noção eurocentrada de direitos naturais, a aplicação dessa lógica conduzia à naturalização das concepções de matriz europeia, constituída por uma estranha mescla de liberalismo e cristianismo: somos livres e autônomos, mas apenas para realizar os valores reconhecidos na tradição compartilhada por católicos e protestantes.

A unidade cultural pressuposta para que a ideologia moderna operasse com eficiência nunca esteve presente nas antigas colônias e, ao longo do século XX, a crescente pluralidade das sociedades

contemporâneas colocou em xeque a viabilidade de produzir sociedades estáveis por meio desses processos de homogeneização, tanto nos centros (global e local) quanto nas periferias. No final do século XX, acirram-se tanto as críticas ao tradicionalismo moderno e começam a ter sucesso diversas lutas pelo reconhecimento de identidades (étnicas, raciais, de gênero e sexuais) que colocam em risco o privilégio das velhas tradições cristalizadas na forma de direitos e valores naturais.

No campo filosófico, essa reviravolta assumiu a forma de uma crítica radical da metafísica ocidental: a expressão dos valores tradicionais como se fossem naturais. Esse movimento foi percebido, por grupos conservadores, como uma espécie de ataque aos valores naturais, que precisavam ser defendidos contra os avanços dessa “guerra cultural”. É compreensível que as perspectivas religiosas e conservadoras entendam o desencantamento do mundo como uma perda gradual de sentido e como um afastamento dos verdadeiros valores, como uma imposição forçada (e equivocada) de uma multiplicidade de ordens que inviabilizam a plenitude de uma vida em que haja uma harmonia entre todas as ordens de problemas. Tal percepção levou vários grupos sociais a se mobilizarem em torno de novos platonismos, voltados a restaurar um mundo em que a unidade fosse novamente possível, especialmente a difícil unidade entre religião e racionalidade, que permitiria uma vida plenamente significativa.

Michel Maffesoli identifica nesse movimento um desejo de reencantamento do mundo, que “as elites instituídas não podem ou não querem entender” (2014). Um retorno aos valores tradicionais que opera em um nível emocional, e não na chave racionalizante da modernidade. “Histerias esportivas, festivais musicais, fanatismos religiosos, revoltas políticas imprevistas, mimetismos tribais de todas as ordens, não são compreensíveis exceto quando sabemos desconstruir o bem-pensar hegemônico, e perceber o retorno de uma ordem de coisas *arcaica*” (Maffesoli, 2014). Maffesoli ressalta “a sinergia entre o arcaico e o desenvolvimento tecnológico”, uma vez que as redes sociais se estruturam de forma orgânica, por meio do

agrupamento de núcleos valorativamente homogêneos, em que é possível um acirramento da tribalização: um retorno a comunidades estruturadas em torno de um conjunto estável de mitos compartilhados. Tal retorno do mito, de uma verdade assentado no compartilhamento e não na fundamentação, é um signo de antimodernidade.

O desassossego com a pluralidade reforça um holismo, uma concepção que considera as multiplicidades ilusórias, pois apenas a unidade é a verdade última das coisas. Esse holismo atravessa concepções muito diferentes, mas unidas pela ideia de que perdemos a ligação com o vínculo que nos unia a todos em uma comunhão: o vínculo com a natureza, com a ancestralidade, com a tradição, com a religiosidade. Porém, devemos reconhecer que o argumento de que a geração atual está perdida porque abandonou os verdadeiros já estava bem estabelecido nos Analectos de Confúcio (2009), há cerca de 2500 anos. A busca de restauração da unidade perdida, de resgate dos valores abandonados, de um retorno à natureza, é um tema recorrente no pensamento conservador.

Subjaz a essa concepção a noção de que existe uma ordem natural, que deve ser espelhada pelas nossas organizações sociais, caso elas pretendam ser justas e estáveis. Sempre houve uma luta para identificar quem seria o intérprete privilegiado dessa ordem, e a solução da modernidade foi reconhecer esse embate e buscar estabelecer uma espécie de núcleo essencial da ordem natural, que deveria ser consensual entre todos grupos por ser racional. O restante do que era visto como uma ordem natural (incluindo as autoridades religiosas e os costumes) foi deslocado para o campo do que não é racionalizável: as idiossincrasias, os gostos, os sentimentos religiosos, as lealdades nacionais.

#### **4. O mal-estar da pós-modernidade**

A segmentação moderna permitiu construir uma ordem natural deflacionada (apresentada como o conjunto dos direitos

naturais), capaz de acomodar várias perspectivas dentro da mesma sociedade, que se via como aberta e tolerante. A ideia de que a multiplicidade é inevitável porque não é possível a reconstrução de uma grande narrativa, que consolide todas as nossas percepções em uma unidade, é incômoda para muitas pessoas. Não por acaso, esse é o núcleo do que veio a ser chamado de pós-modernidade na esteira de um ensaio de Lyotard publicado na década de 1970 e denominado *A condição pós-moderna* (2009). Lyotard faz um diagnóstico muito claro da impossibilidade contemporânea dos discursos de unidade, em que toda grande narrativa foi fragmentada em pequenas narrativas, que tornam compreensíveis certas parcelas de nossas experiências, mas que não é possível unificar como um grande sistema filosófico, e menos ainda como o grande sistema filosófico/estético/religioso/político esperado pelos metafísicos que ainda creem na existência de uma ordem natural a ser descoberta.

Devemos ressaltar que esse diagnóstico de ruptura epistemológica não deve ser percebido imediatamente como uma descontinuidade social. Quando enfocamos as instituições políticas contemporâneas, e não os discursos teóricos, é comum que percebamos mais continuidades do que rupturas, o que estimulo diagnóstico de que ainda não vivemos propriamente em um mundo além dos limites da modernidade. Anthony Giddens, por exemplo, adota uma abordagem sociológica que o leva a diagnosticar que “em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes” (1991). Creio que essa conclusão é justificada pelo fato de que as instituições políticas contemporâneas podem ser bem descritas como versões radicalizadas das instituições modernas.

O caráter moderno da sociedade contemporânea se revela na continuidade do paradoxo constituído pela forma moderna de propiciar coesão social a sociedades complexas: buscar em uma natureza humana certos pontos de validade absoluta, que possam ser impostos a todas as pessoas (e a todas as culturas) por meio do exercício do poder político.

Por um lado, a manutenção dessas propostas de reintegração são contestadas pelas correntes tradicionalistas, que apostam na unidade valorativa como única forma de garantir a coesão social. Aparentemente, as consequências sociais da modernidade estimulam a ilusão de que existe uma espécie de paraíso pré-moderno, em que seria possível uma vida plena, desde que fossem restaurados os valores perdidos. Porém, a radicalização da modernidade tem levado a relações sociais cada vez mais incompatíveis com as mitologias pré-modernas, pois longe de estimular a reconstrução das identidades comunitárias do passado, o contexto atual tem estimulado a ideia de que é preciso constituir novas subjetividades, adequadas aos acelerados processos de mutação que se operam nas formas de vida, especialmente nas formas de trabalho.

Por outro, a própria tese de que uma sociedade unificada é desejável é questionada pelos pensadores pós-modernos, que rejeitam tanto as tentativas de integração totalizante dos tradicionalistas quanto as tentativas barrocas dos modernos de afirmar a existência de limites naturais ao direito de liberdade. As críticas pós-modernas reconhecem o caráter híbrido das instituições sociais e a inviabilidade de uma utopia modernizante, também purificadora, que espera construir a unidade a partir da implantação dos projetos iluministas (A. A. Costa, 2020). As teorias pós-modernas tentam lidar com os paradoxos e os limites da racionalidade moderna, o que deixa pouco espaço para os projetos baseados em uma metafísica de unidade.

Por fim, existe uma dificuldade interna da própria modernidade no sentido de oferecer soluções para os problemas contemporâneos porque algumas das configurações sociais que têm emergido nas últimas décadas desafiam as utopias modernizantes. A pandemia de Covid-19, por exemplo, recolocou uma série de questões que pareciam estabilizadas, como a possibilidade de impor severas limitações às liberdades individuais em nome do bem-estar coletivo. Mas já enfrentávamos há tempos uma série de desafios que exigem uma coordenação em nível planetário, para evitar problemas

que somente podem ser tratados nessa escala, especialmente as questões ambientais que podem alterar radicalmente as condições de vida na Terra. A uberização do trabalho e as novas tecnologias desafiam os sistemas modernos de proteção dos trabalhadores e colocam em xeque a própria noção de contrato de trabalho, como forma básica de organização da atividade econômica.

A organização política moderna é fundada em uma multiplicação de instâncias reguladoras, de compromissos políticos impostos por um governo central, cuja eficácia é desafiada por novas formas de organização social e política. Nesse contexto, muitas pessoas defendem que o desafio atual não é o de restaurar os valores tradicionais, mas o de adaptar-se aos modos de vida da atualidade, que geram formas particulares de sofrimento. Nesse contexto, Zygmunt Bauman diagnosticou um novo mal-estar (ou seja, uma nova fonte de sofrimento psíquico): enquanto Freud entendeu que o desconforto das pessoas com a modernidade estava no fato de que as necessidades sociais de ordem deixavam pouco espaço para a liberdade individual, “os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade”(Bauman, 2012).

O mal-estar da pós-modernidade decorreria de um sentimento de desamparo, acarretado pela perda da segurança que era oferecida pelos grandes sistemas de moralidade e pela consolidação de relações sociais mais instáveis e voláteis. No contexto atual, vivemos relações sociais com um alto grau de incerteza (sobre o futuro, sobre a maneira correta de viver, sobre os modos de se relacionar com as outras pessoas) e essa incerteza já não é vista como um inconveniente, mas como uma característica permanente e irreduzível (Bauman, 2012), e até mesmo desejável. Para descrever esse fenômeno, Bauman deixou de falar de pós-modernidade e adotou a denominação de modernidade líquida, para indicar (tal como Giddens) que as organizações sociais contemporâneas não são fruto de uma ruptura dos processos de modernização, mas de sua própria consolidação, que fez com que as

organizações sociais (e não as teorias) passassem uma fase sólida para uma fase líquida:

[...] uma condição em que as organizações sociais (estruturas que limitam as escolhas individuais, instituições que asseguram a repetição de rotinas, padrões de comportamento aceitável) não podem mais manter sua forma por muito tempo (nem se espera que o façam), pois se decompõem e se dissolvem mais rápido que o tempo que leva para moldá-las e, uma vez reorganizadas, para que se estabeleçam. (Bauman, 2007)

Essa modernidade líquida foi largamente descrita por Bauman como uma nova realidade, que se impôs nas últimas décadas, e que modifica as relações de trabalho, as relações afetivas, as relações políticas. É perceptível que Bauman, que nasceu em 1925, fala de uma insegurança existencial que ele próprio sente e que viu se desenvolver durante sua longa vida (ele faleceu em 2017), mas da qual ele fala “sem saudosismo” (Basílio 2010) e sem propor qualquer forma de restauração da modernidade sólida ou de um retorno romântico à pré-modernidade. Esse modo de encarar os novos tempos como um desenvolvimento social a ser reconhecido e analisado parece realizar a indicação de Lyotard, em 1979, que a crise existencial desencadeada pela crise dos grandes relatos gerou inicialmente uma reação pessimista, um forte luto acarretado pela perda das certezas metafísicas, mas que “pode-se dizer hoje que o tempo do luto foi consumado. Não se deve recomeçá-lo” (Lyotard, 2009, p. 74). Era preciso adaptar-se aos novos tempos.

Todavia, passados quarenta anos da publicação do texto em que inseriu no campo filosófico a noção de pós-modernidade, parece que Lyotard foi muito apressado em dizer que “a própria nostalgia do relato perdido desapareceu para a maioria das pessoas” (Lyotard, 2009, p. 74). Creio que mais razão tem Maffesoli ao indicar que “na vida social em sua totalidade, predominam as reações emocionais, o jogo do ‘como se’, os devaneios. Essa necessidade de reencantamento do mundo que as elites instituídas não podem ou não querem entender” (Maffesoli, 2014).

Lyotard provavelmente tem razão no que toca às grandes narrativas filosóficas, ligadas à ideia de uma fundamentação racional da política ou da ciência, cuja defesa já não mobiliza a atenção dos intelectuais. Como disse Rorty, “a maior parte dos intelectuais de nossos dias descarta alegações de que nossas práticas sociais exigem fundações filosóficas, com a mesma impaciência que têm com alegações semelhantes postas pela religião”, mas a melhor forma de conquistar a atenção das pessoas para a filosofia é perguntar se Nietzsche tinha razão ao afirmar que “tanto a religião como o platonismo são fantasias escapistas” (Rorty, 2005).

Os próprios filósofos praticamente deixaram de lado a necessidade de uma justificação metafísica da política e do direito, busca que marcou o início da modernidade. Porém, isso não quer dizer que a sociedade em geral tenha acolhido tranquilamente os ataques contemporâneos a toda a metafísica. Se os intelectuais estão mais dedicados a compreender a condição pós-moderna como um dado factual e a buscar maneiras de transformá-la, existe um movimento anti-intelectual, de matriz religiosa e conservadora, que tem se dedicado a promover uma restauração dos valores tradicionais que foram contestados pela modernidade como um todo, e não apenas por sua fase líquida.

Embora o incômodo do conservadorismo religioso com a insegurança e a fluidez da condição pós-moderna seja compreensível, a reação que tem sido gestada causa estranhamento, pois ela envolve a criação de uma teoria da conspiração baseada na ideia de “marxismo cultural”. Olavo de Carvalho defendia já em 2002 uma tese que veio a se tornar comum na extrema direita contemporânea: a de que existe um ataque concertado de pensadores marxistas para destruir os valores ocidentais: “destruir a cultura, destruir a confiança entre as pessoas e os grupos, destruir a fé religiosa, destruir a linguagem, destruir a capacidade lógica, espalhar por toda parte uma atmosfera de suspeita, confusão e ódio”(Carvalho 2002).

Não se trata de uma narrativa original, pois, como identificou Jérôme Jamin, essa teoria da conspiração emergiu em círculos

políticos conservadores dos EUA no início dos anos 1990, e desde então tem se tornado cada vez mais influente em grupos de extrema direita (2018). Segundo Jamin, esse discurso “claims that the main goal of Cultural Marxism was much less honorable than merely academic research trying to understand the cultural dynamics of capitalism, and to many, it is seen as a dangerous ideology that has sought ‘to destroy Western traditions and values’” (Jamin, 2018), sendo que essa tese se tornou especialmente conhecida quando foi incorporada pelo político conservador estadunidense Pat Buchanan, em um livro de 2002, chamado eloquentemente de *The Death of the West*.

At Horkheimer's direction, the Frankfurt School began to retranslate Marxism into cultural terms. The old battlefield manuals were thrown out, and new manuals were written. To old Marxists, the enemy was capitalism; to new Marxists, the enemy was Western culture. [...] To new Marxists, the path to power was nonviolent and would require decades of patient labor. Victory would come only after Christian beliefs had died in the soul of Western Man. And that would happen only after the institutions of culture and education had been captured and conscripted by allies and agents of the revolution. (Jamin, 2018)

Somente esse plano malévolo poderia explicar o avanço do relativismo e do respeito à diversidade, que a extrema direita dos EUA tende a chamar de politicamente correto, englobando sob este rótulo todos os seus adversários. Nas palavras de Samuel Moyn, “according to their delirious foes, ‘cultural Marxists’ are an unholy alliance of abortionists, feminists, globalists, homosexuals, intellectuals and socialists who have translated the far left’s old campaign to take away people’s privileges from ‘class struggle’ into ‘identity politics’ and multiculturalism” (Moyn, 2018). Em uma sociedade acostumada a pensar no marxismo como um risco, ganhou espaço a tese de que o marxismo tinha passado da arena econômica (em que foi vencido com a queda do Muro de Berlim) para a arena cultural, na qual ele tinha vencido. Nas palavras eloquentes e “politicamente incorretas” de Olavo de Carvalho:

Em poucas décadas, o marxismo cultural tornou-se a influência predominante nas universidades, na mídia, no show business e nos meios editoriais do Ocidente. Seus dogmas macabros, vindo sem o rótulo de “marxismo”, são imbecilmente aceitos como valores culturais supra-ideológicos pelas classes empresariais e eclesiásticas cuja destruição é o seu único e incontornável objetivo. Dificilmente se encontrará hoje um romance, um filme, uma peça de teatro, um livro didático onde as crenças do marxismo cultural, no mais das vezes não reconhecidas como tais, não estejam presentes com toda a virulência do seu conteúdo calunioso e perverso. (Carvalho, 2008)

Para tal perspectiva, o marxismo cultural representa uma ameaça à tradição ocidental, que precisa ser combatida com especial força porque não se trata de uma ameaça distante, mas de um plano de dominação cultural que teve êxito e que precisa ser desmantelado. Embora deixe claro que o marxismo cultural seja uma peça de ficção, Moyn esclarece que tal narrativa tem circulado cada vez mais amplamente em círculos conservadores e que ela tem sido usada para justificar uma reação, inclusive violenta, para defender os “valores ocidentais” e a “moralidade cristã” contra gays, lésbicas, feministas, imigrantes e comunistas. Uma vez que o pensamento conservador descreve que o maior inimigo da verdadeira tradição é o ataque intencional e concertado de mestres malignos (Carvalho, 2008) que dominam o campo da cultura, atacá-los nada mais é do que um exercício de legítima defesa. Não é por acaso que o ativista de extrema direita norueguês Anders Breivik, que matou 77 pessoas em 2011, invocou repetidas vezes o “marxismo cultural” como justificativa para os seus atos (Jamin, 2018; Moyn, 2018).

Creio que o mais curioso dessa tese sobre o marxismo cultural é o fato de que, ao longo do século XX, vários pensadores socialistas também dirigiram críticas severas à filosofia contemporânea, justamente por considerar que a crítica aos valores objetivos significava uma adesão implícita ao status quo. Essas críticas levaram Jean-Paul Sartre a formular uma conferência, em 1945, na qual defendia o existencialismo contra as críticas simultâneas dos comunistas e dos cristãos. Os comunistas o acusavam de professar uma filosofia burguesa, meramente contemplativa e

descomprometida com a transformação social. Já os cristãos o acusavam de haver negado os valores humanos fundamentais, na medida em que a gratuidade do mundo suprime os mandamentos de deus e os valores eternos. Uns e outros acusam o existencialismo de haver negado a possibilidade de um sentido metafísico para o mundo, que justificasse objetivamente a revolução ou a salvação, fomentando com isso a apatia, a inação e o desespero (Sartre, 1987).

Submetido a críticas semelhantes, Nietzsche ressaltou em toda sua obra que ele não era um niilista: ele não é um negador de tudo o que está aí, mas um afirmador de que a metafísica é uma forma de sensibilidade que deveria ser abandonada, porque “deus morreu”. Assim como Comte se viu levado a se qualificar como positivista, Nietzsche precisa defender que a rejeição da metafísica não é uma simples negação, porque o que se faz é justamente acentuar o caráter criativo da cultura. Não se trata de descobrir entidades metafísicas, mas de compreender os processos por meio dos quais as interações sociais criam, instauram, produzem valores. Sartre tentou escapar desse tipo de crítica defendendo que o existencialismo é um humanismo peculiar, que ele chamou de humanismo existencialista:

Humanismo, porque recordamos ao homem que não existe outro legislador a não ser ele próprio e que é no desamparo que ele decidirá sobre si mesmo; e porque mostramos que não é voltando-se para si mesmo, mas procurando sempre uma meta fora de si – determinada libertação, determinada realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano. (Sartre, 1987)

Sartre não parecia muito interessado em se conciliar com os cristãos conservadores, mas ele tampouco conseguiu convencer os comunistas ateus (que eram comprometidos com os ideais de uma igualdade imanente dos seres humanos) nem os comunistas cristãos (comprometidos com o caráter metafísico de sua moralidade), pois insistiu em afirmar a inexistência de um sentido externo que legitime objetivamente nossas ações. E, de quebra, ele conseguiu desagradar também os existencialistas, pois essa ideia de que o homem se realiza

procurando uma meta fora de si pareceu uma concessão demasiada às teses metafísicas.

A dificuldade de Sartre em conciliar suas perspectivas filosóficas com as de pessoas que tinham ideais políticos semelhantes aos seus mostra que a ausência de uma utopia transcendente pode fazer com que as pessoas de sensibilidade metafísica considerem que falta alguma coisa ao materialismo. Porém, os pensadores materialistas simplesmente não têm como colocar nada no lugar da ordem natural e dos princípios metafísicos, justamente porque eles creem que esse lugar da metafísica deve permanecer vazio. Não lhes cabe oferecer uma metafísica alternativa, por mais que muitas pessoas os critiquem por se desviarem de um modelo filosófico voltado a recauchutar a metafísica, em vez de abandoná-la completamente.

Se tivessem um olhar menos paranoico e autocentrado, os inimigos declarados do “marxismo cultural” entenderiam que a filosofia contemporânea não tem como adversário o sistema dos valores tradicionais da família judaico-cristã, porque sua pretensão é mais ampla: trata-se de combater toda forma de metafísica, inclusive as socialistas. Mas parece que nossa espécie tem uma tendência a supor que nossos inimigos são aliados entre si, pois todos são contra nós, sendo que tal percepção pode conduzir a situações absurdas, como as descritas por Hans Kelsen no prefácio da 1ª edição da Teoria Pura do Direito, de 1934:

Os fascistas declaram-na liberalismo democrático, os democratas liberais ou os sociais-democratas consideram-na um posto avançado do fascismo. Do lado comunista é desclassificada como ideologia de um estatismo capitalista, do lado capitalista-nacionalista é desqualificada, já como bolchevismo crasso, já como anarquismo velado. O seu espírito é - asseguram muitos - aparentado com o da escolástica católica; ao passo que outros creem reconhecer nela as características distintivas de uma teoria protestante do Estado e do Direito. E não falta também quem a pretenda estigmatizar com a marca de ateuista. Em suma, não há qualquer orientação política de que a Teoria Pura do Direito não se tenha ainda tornado suspeita. (Kelsen, 1992)

Parece-me que a fina ironia de Kelsen contém o diagnóstico mais adequado das reações de todas as metafísicas contra a abordagem neopositivista que ele propôs para a ciência jurídica: as metafísicas buscam desqualificar a teoria que não lhes concede espaço algum. Ocorre que a sensibilidade metafísica, que era dominante em meados do século XX, quando Sartre e Kelsen escreveram suas obras, continua mostrando sinais de ser ainda a perspectiva dominante, seja na sua versão teológica (ligada a uma intencionalidade divina) ou abstrata (ligada a uma ordem natural despersonalizada).

Olavo de Carvalho tinha razão ao diagnosticar que a defesa tradicionalista dos valores cristãos não tem espaço favorável no ambiente acadêmico contemporâneo, o que explica que suas posições tenham uma recepção muito pequena na comunidade acadêmica, apesar de ele ser reconhecido como um sábio por vários grupos cristãos conservadores. Essa rejeição parece bastante compatível com a modernidade, que relegou a religião à esfera do privado justamente por reconhecer a impossibilidade de que sociedades complexas se articulem politicamente a partir de uma crença religiosa particular.

Por outro lado, as teses metafísicas mais abstratas são moeda corrente nos meios acadêmicos. Na tripartição de Comte, as perguntas descritas por Cortella e por Reale seriam classificadas no estágio metafísico, na busca ficcional pela natureza íntima das coisas, pelos princípios absolutos que deveriam compor a ordem universal. A teoria do direito lida com uma série de conceitos naturalistas, especialmente aqueles ligados ao ideário liberal, que considera naturais uma série dos direitos fundamentais. O avanço das políticas identitárias muitas vezes é permeado por uma noção naturalista muito aproximada do dogmatismo religioso: a igualdade das mulheres pode ser apresentada como uma conquista, mas também pode ser apresentada como uma realização de uma igualdade natural. Os direitos fundamentais podem ser lidos historicamente como uma construção política, mas também podem ser lidos na chave da realização de ideais de justiça imanentes, que

justificam uma postura missionária voltada a concretizar os princípios constitucionais. O exemplo mais evidente dessa postura é a defesa de Roberto Barroso de que o STF tem uma função de vanguarda iluminista, na medida em que lhe cabe avançar a realização dos verdadeiros princípios (Barroso, 2012).

A contraposição de duas metafísicas dificilmente conduz a uma situação estável, quando ambas se consideram válidas de um ponto de vista objetivo. A polarização ideológica que vivemos hoje reforça a percepção missionária de todos os lados envolvidos e pode justificar a percepção de que o que existe é uma guerra de valores objetivos contra uma ameaça. Essa situação beligerante coloca em risco a estrutura política moderna, que é baseada justamente na construção de uma esfera política laica, na qual as decisões sejam tomadas por meio de acordos de interesse e não de imposições da verdade e da fé, que têm uma tendência a se manifestar em um messianismo salvacionista e purificador.

No século XX, o avanço dos discursos purificadores esteve constantemente ligado ao aflorar da antipolítica: a rejeição da política como arena para a realização de acordos de interesse entre adversários que têm legitimidade para participar da gestão da coisa pública e a afirmação da política como a realização de um projeto de realização do bem, dos valores corretos (do ocidente, da moral cristã, da justiça social ou de qualquer outro valor que se pretende objetivo e transcendente). Quem tem a verdade ao seu lado, pode realizar a necropolítica (Mbembe, 2016) de modo legítimo.

O tensionamento que vivemos hoje, longe de ser um desvio imprevisível das nossas organizações políticas, parece um resultado previsível do arranjo constitucional das sociedades contemporâneas. A afirmação da soberania nacional ou popular foi fundamental para viabilizar a ruptura da tradição medieval, mas a institucionalização dos novos governos envolveu uma espécie de contenção do caráter revolucionário dessa soberania, por meio da afirmação de uma solução paradoxal: o povo é soberano, mas ele precisa observar os direitos naturais, que não passam de um nome metafísico para os direitos tradicionalmente reconhecidos em uma sociedade.

Esse tipo de equilíbrio paradoxal pode manter-se estável na medida em que os governos tenham uma atuação marginal, deixando que as pessoas se organizem a partir de seus próprios valores, como prega o liberalismo. Porém, na medida em que o governo se torna o principal fornecedor de serviços, especialmente de uma educação pública gratuita e universal, é preciso decidir quais serão as perspectivas valorativas que vão orientar essa atuação. A solução liberal promovia a pacificação social, mas por meio de uma distribuição muito desigual dos benefícios que gera uma alta concentração de renda. A alternativa social-democrata encontrada em meados do século XX foi que o Estado deveria proporcionar os serviços básicos, ou ao menos regulá-los de forma que houvesse um acesso amplo à saúde e à educação, requisitos básicos para a prosperidade de sociedades cuja economia exige uma intensa participação de profissionais especializados.

Não é por acaso que boa parte dos conflitos ideológicos atuais esteja concentrada no modo como os sistemas educacionais públicos devem lidar com os vários preconceitos que permeiam a sociedade e que restaram de certa forma estabilizados na medida em que a solução encontrada era a saída liberal de não ofender a moralidade vigente, para que um governo eletivo e parlamentar pudesse não entrar nos colapsos da paralisia total nem da guerra civil. Gargarella nos mostra claramente que a aliança liberal conservadora é uma característica muito forte do constitucionalismo latino-americano (e não só dele), mas podemos observar em vários lugares que a ruptura do respeito implícito aos preconceitos tradicionais elevou imensamente as tensões políticas contemporâneas (Gargarella, 2011).

O que resultará disso? Não sabemos. Ninguém pode prever o futuro. Não é inevitável nem é impossível que as tensões que afloraram nas sociedades contemporâneas desencadeiem uma guerra purificadora, voltada a construir uma unidade que reduza as tensões e viabilize uma justificação metafísica dos governos.

A filosofia tem algo a ver com essa questão? A filosofia contemporânea não se apresenta como um caminho para dizer qual

é o bem absoluto e objetivo, como foi a pretensão metafísica dos gregos, retomada pelos modernos. “A palavra era bela e ia nascer, mas a raiz apodreceu” (Nejar, 2003) e o que resta ao discurso filosófico é nos ajudar a perceber com mais clareza os modos como nossas visões de mundo se estruturam e condicionam nossa capacidade de estabelecer relações sociais compatíveis com os princípios que forjamos. Talvez esse sentido inventado nos ajude, inclusive, como dizia meu saudoso amigo Miroslav Milovic, a encontrar alternativas que nos permitam “repensar ou, melhor dizendo, inventar o mundo” (Milovic, 2005). Mas não faremos isso multiplicando ilusões sobre uma natureza última das coisas que projete, na estrutura do mundo, os nossos próprios valores.

Seguindo o João que inspirou Antônio (Belchior, 1976a), precisamos forjar um pensamento que seja faca só lâmina que cante a palo seco “num deserto sem sombra em que a voz só dispõe do que ela mesmo ponha” (Melo Neto, 1994c, 1994b). “A razão que não me dais, eu crio” (Nejar, 2003) a partir da aridez de um mundo despido de significados imanentes, mas que povoamos com nosso canto, seguindo a escolha de “empregar o seco porque é mais contundente” (Melo Neto, 1994b).

# Referências

- Appiah, K. A. (1997). *Na casa de meu pai - A África na Filosofia da Cultura*. Contraponto.
- Araújo, E. H. F. (2017). Trump e o Ocidente. *Cadernos de Política Exterior*.
- Barroso, L. R. (2012). Judicialização, Ativismo Judicial e Legitimidade Democrática. *(Syn)thesis*, 5(1), 23–32.
- Bauman, Z. (2007). *Tempos líquidos*. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2012). *O mal-estar da pós-modernidade*. Jorge Zahar.
- Belchior, A. C. (1976a). A palo seco. Em: *Alucinação*. Philips.
- Belchior, A. C. (1976b). Alucinação. Em: *Alucinação*. Philips.
- Calvino, I. (1990). *As cidades invisíveis*. Companhia das Letras.
- Camus, A. (2019). *O Mito de Sísifo*. Record.
- Carvalho, O. de. (2008, junho 8). Do marxismo cultural. *O Globo*.
- Carvalho, O. de. (2012). *A filosofia e seu inverso*. Vide Editorial.
- Castoriadis, C. (1999). *Feito e a ser feito: as encruzilhadas do labirinto* V. DP&A Editora.
- Clastres, P. (1979). *A sociedade contra o Estado*. Afrontamento.
- Comte, A. (1982). *Cours de Philosophie Positive*. Hatier.
- Confúcio. (2009). *Os Analectos* (1 ed.). L&PM.

- Cornelli, G., & Coelho, M. C. de M. N. (2007). “Quem não é geômetra não entre!”: geometria, filosofia e platonismo. *Kriterion*, 48(116), 417–435.
- Cortella, M. S. (2019). *Filosofia: e nós com isso?* Vozes Nobilis.
- Costa, A. (2017). Entre fatos e convicções: análise da sentença do juiz Sérgio Moro que condena o ex-presidente Lula. Em: C. Proner, G. G. Cittadino, G. Ricobom, et al. (Orgs.). *Comentários a uma sentença anunciada: o processo Lula* (1a edição). Canal 6 Editora.
- Costa, A. A. (2020). Direito e Modernidade. Em: Arcos (website). Disponível em: <https://novo.arcos.org.br/direito-e-modernidade/>. Acesso em: 23 mar. 2022
- Daniel Piza. (2004). *Perfis & entrevistas*. Contexto.
- Dostoiévski, F. (2008). *Os irmãos Karamázov* (1 ed., Vol. 2). Ed. 34.
- Dostoiévski, F. (2016). *Crime e Castigo* (5 ed.). Ed. 34.
- Flannery, K., & Marcus, J. (2012). *The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire*. Harvard University Press.
- Freud, S. (2010). *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos: 1930-1936*. Companhia das Letras.
- Gargarella, R. (2011). Pensando sobre la reforma constitucional en América Latina. Em: *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI* (p. 87–108). Siglo Veintiuno Editores.
- Giddens, A. (1991). *As conseqüências da modernidade* (5. reimpr). Ed. UNESP.
- Green, W. A. (1992). Periodization in European and World History. *Journal of World History*.
- Hoog, A., & Brombert, B. (1954). Who invented the Mal du Siècle? *Yale French Studies*, 13, 42–51.
- Jamin, J. (2018). Cultural Marxism - A Survey. *Religion Compass*, e12258.
- Joseph, M. (2008). *O Trivium: as artes liberais da lógica, gramática e retórica*. É Realizações.
- Kelsen, H. (1992). *Teoria Pura do Direito* (3 ed.). Martins Fontes.

- Lyons, S. (2014). The Disenchantment/Re-enchantment of the World: Aesthetics, Secularization, and the Gods of Greece from Friedrich Schiller to Walter Pater. *The Modern Language Review*, 109(4), 873–895.
- Lyotard, J. (2009). *A condição pós-moderna* (19 ed.). José Olímpio.
- Lyra Filho, R. (1993). Por que estudar direito hoje? Em: J. G. Sousa Júnior (Org.). *Introdução Crítica ao Direito*. UnB.
- Maffesoli, M. (2014). *L'Ordre des choses: penser la postmodernité*. CNRS.
- Marx, K. (1982). Teses sobre Feuerbach. Em: *Obras escolhidas de Marx e Engels* (p. 1–3). Avante.
- Mattei, U., & Nader, L. (2008). *Plunder: when the rule of law is illegal*. Blackwell.
- Mbembe, A. (2016). Necropolítica. *arte e ensaios*, 2(32).
- Melo Neto, J. C. de. (1994a). A palavra seda. Em: *Obra completa*. Nova Aguilar.
- Melo Neto, J. C. de. (1994b). A palo seco. Em: *Obra completa*. Nova Aguilar.
- Melo Neto, J. C. de. (1994c). Uma faca só lâmina ou serventia das ideias fixas. Em: *Obra completa*. Nova Aguilar.
- Mill, J. S. (2005). *Utilitarismo*. Porto Editora.
- Milovic, M. (2005). Pensar o social. Em: A. A. Costa, M. Sprandel, M. Milovic, et al. (Orgs.). *Sociedade e Diferença*. Casa das Musas.
- Moyn, S. (2018, novembro). The Alt-Right's Favorite Meme Is 100 Years Old. *The New York Times*.
- Musset, A. (1841). *Poésies Complètes*. Carpentier.
- Nascimento, W. F. do. (2009). A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. *Padê: Estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos (encerrada)*, 2(1), Article 1.
- Nejar, C. (2003). *Breve história do mundo*. Ediouro.
- Peltier-Zamoyska, H. (1963). Leonid Andreev et le mal du siècle. *Cahiers du monde russe et soviétique*, 4(3), 205–229.
- Piazzolla, A. (1969). Adiós Nonino. Em: *Adiós Nonino*. Trova.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y clasificación social. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 2(5), Article 5.

- Reale, M. (2002). *Filosofia do Direito*. Em: *Filosofia*. Saraiva.
- Rorty, R. (1995). *A filosofia e o espelho da natureza*. Relume-Dumará.
- Rorty, R. (2005). Grandiosidade Universalista e Profundidade Romântica. Em: J. C. de Souza (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. Editora UNESP.
- São Bernardo, A. S. dos S. (2006). *Identidade racial e direito à diferença: Xangô e Thémis*. Universidade de Brasília - UnB.
- Sartre, J.-P. (1987). *O existencialismo é um humanismo*. Nova Cultural.
- Schneider, D. R. (2006). A Náusea e a psicologia clínica: interações entre literatura e filosofia em Sartre. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 6(2), 51–61.
- Schwartzman, H., & Schwartzman, H. (2018). O poder do palavrão. *Folha de S.Paulo*.
- Viveiros de Castro, E. B. (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Cosac Naify : N-1 Edições.
- Warat, L. A. (1979). *Mitos e Teorias na Interpretação das Leis*. Síntese.
- Weber, M. (2011). *Ciência e Política: duas vocações* (18 ed.). Cultrix.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and reality: an essay in cosmology* (Corrected ed). Free Press.

