

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

ISSN: 2177-6563





UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

Ouro Preto – Minas Gerais – Brasil
ISSN 2177-6563

FUNDAMENTO • N. 21 • 2020

EXPEDIENTE DA EDIÇÃO

EDITORES GERENTES

Gabriel Geller Xavier – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Guilherme Domingues da Motta – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

EDITORES ASSISTENTES E DE LAYOUT

Maria Cristina de Faria Oliveira – Mestranda em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Rondnelly Nunes de Assis – Mestrando em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

COMITÊ EDITORIAL

Alexandre Noronha Machado – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal do Paraná, UFPR, Brasil

Alice Bitencourt Haddad – Professora Adjunta do Departamento de Filosofia – Universidade Federal Fluminense, UFF, Brasil

Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira – Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Católica de Petrópolis, UCP, Brasil

Danilo Marcondes de Souza Filho – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Brasil

Frank Thomas Sautter – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil

Guido Imaguire – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil

Guilherme Araújo Cardoso – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Hélio Lopes da Silva – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

José Luiz Furtado – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Mário Nogueira de Oliveira – Professor Associado do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Nelson Gonçalves Gomes – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Universidade de Brasília, UnB, Brasil

Sérgio Ricardo Neves de Miranda – Professor Associado do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Sergio de Souza Salles – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Católica de Petrópolis, UCP, Brasil

Túlio Roberto Xavier de Aguiar – Professor Associado do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Brasil

UMA TEORIA PLATÔNICA DO AMOR? GREGORY VLASTOS E O
BANQUETE DE PLATÃO

Bernardo Brandão¹

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Existem hoje dois grandes paradigmas na interpretação dos filósofos antigos: o analítico e o estrutural. Apesar de suas particularidades, eles coincidem em considerar que a filosofia é sobretudo uma questão de teses, argumentos e discurso, o que os leva a ignorar aspectos extra-discursivos dos textos. Mas, se a filosofia antiga é também, como apontou Pierre Hadot, um modo de vida, esse tipo de leitura terá suas limitações. Busco aqui considerar essas limitações a partir de uma discussão da tese de Gregory Vlastos de que haveria, no *Banquete* (e em outros diálogos), uma teoria platônica do amor, defendendo que esse diálogo não é um tratado sobre o amor, mas um texto protréptico sobre a filosofia e o papel que o amor tem em sua jornada.

Palavras-chave: Platão. Gregory Vlastos. Pierre Hadot. Filosofia antiga. Filosofia como modo de vida. Método estrutural.

Abstract

There are two major paradigms in the interpretation of ancient philosophers: the analytical and the structural. Despite their particularities, they agree that philosophy is mainly a matter of theses, arguments and discourse, which leads them to ignore extra-discursive aspects of the texts. But if ancient philosophy is also, as Pierre Hadot pointed out, a way of life, this type of reading will have its limitations. I try here to consider these limitations with a discussion of Gregory Vlastos' thesis that there would be, in the Symposium (and other dialogues), a platonic theory of love, arguing that this dialogue is not a treatise on love, but a proteptic text about philosophy and the role that love has in its journey.

Keywords: Plato. Gregory Vlastos. Pierre hadot. Ancient philosophy. Philosophy as a way of life. Structural method.

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

O estudo da Filosofia Antiga, nos dias de hoje, se caracteriza por uma pluralidade de métodos e interpretações, mas podemos dizer que existem dois grandes paradigmas a ocupar certa posição de destaque: o analítico e o estrutural. No paradigma analítico, recorrente na bibliografia de língua inglesa, o que importa, diante de um texto filosófico da Antiguidade, é analisar a complexidade e nuances dos argumentos, buscar a precisão conceitual e manifestar, do modo mais claro possível, as teses ali esboçadas. Para o método estrutural, criado como reação a um tipo de leitura mais descuidada que se praticava no início do século XX na França, que ou caía em anacronismos (considerando, por exemplo, Platão o pai do idealismo ou Descartes um precursor do cientificismo), ou que então acabava por fazer um historicismo raso, privilegiando interpretações genéticas que passavam por cima da letra do texto (e que o explicavam a partir de causas externas, como fatores econômicos, sociológicos ou políticos), a filosofia é uma atividade eminentemente discursiva, “explicitação e discurso”, para usar a expressão de Goldschmidt (1970, p. 140), a se desenrolar em movimentos lógicos sucessivos, “no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões”; assim, a interpretação de um texto filosófico “consistirá em reaprender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram”, ou seja, considerar o texto em sua totalidade, sem isolar as doutrinas filosóficas dos percursos que levaram até elas.

Ambos os paradigmas têm os seus méritos e ambos foram decisivos para o florescimento dos estudos em Filosofia Antiga que o século XX presenciou. Com sua abordagem clara e direta, os analíticos mostraram que os filósofos antigos têm profundidade filosófica e coerência lógica (mesmo aqueles autores, como Plotino, que foram, por um tempo, considerados demasiadamente místicos e irracionais), preparando o terreno para a influência determinante que alguns deles tiveram no pensamento de autores contemporâneos como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Martha Nussbaum e Julia Annas. Por sua vez, o método estrutural ensinou o leitor do século XX a escapar dos riscos do anacronismo através da análise atenta do texto, de modo a captar sua

complexidade e lógica interna; os estruturalistas nos tornaram leitores melhores, o que testemunha a qualidade do trabalho historiográfico realizado por sua influência.

No entanto, como todo paradigma, ambas as abordagens têm os seus limites. Um dos mais fundamentais, ao meu ver, fruto de um consenso tácito entre analíticos e continentais, é reduzir a filosofia ao discurso, encarando-a como uma questão de teses, textos e argumentos, ignorando tudo aquilo que nela fundamenta ou transcende a linguagem. O foco na estrutura e na lógica de um texto, ainda que importante, não pode ser todo o trabalho do intérprete: nem toda obra filosófica é um tratado argumentativo. Textos diversos podem se dirigir a públicos diversos e servir a propósitos diversos. Além disso, podem conter uma série de subentendidos facilmente decodificáveis pelo público ao qual originariamente se dirigem, mas que são enigmáticos para os demais leitores. Uma das grandes tarefas de um comentador é justamente explicitar esses subentendidos e torná-los inteligíveis, na medida do possível, aos novos leitores. Um texto não é uma estrutura linguística que pode ser abstraída, sem prejuízo, do contexto concreto no qual foi escrito e pela primeira vez recebido. Contra o mito iluminista da razão desencarnada, o intérprete deve reconhecer: mesmo os argumentos mais abstratos dos filósofos só ganham seu peso e medida se pensados em conjunto com uma tentativa de um retorno à circunstância, para falar como Ortega y Gasset, ou seja, junto ao esforço de serem compreendidos a partir das situações concretas que os geraram.

A importância de uma tal constatação pode ser captada, por exemplo, nos estudos de Platão: se por um lado, a pesquisa de analíticos e estruturalistas explicitou nuances argumentativas e problematizou as imagens de um Platão idealista ou neokantiano, tão em voga em tempos anteriores, por outro, ela se esqueceu, não poucas vezes, que os textos estudados não eram tratados, mas diálogos que, apesar do inegável conteúdo filosófico, não estavam tão distantes assim da comédia e da tragédia antiga (cf. CLAY, 1994). É justamente essa lacuna que os atuais comentadores platônicos da chamada *terceira via* buscam preencher (cf. GONZALEZ, 1995).

Novamente, não desejo desmerecer a pesquisa em filosofia antiga feita sob

a inspiração do método estrutural, mas não devemos deixar de notar que alguns estudiosos, formados nessa escola, em todo o seu rigor, acabaram por superá-la em suas limitações. Aqui devemos nos lembrar, por exemplo, de Pierre Hadot, cuja obra, assim considero, representa um verdadeiro avanço metodológico. Segundo ele, é necessário “levar em conta todas as condições concretas nas quais eles (os filósofos antigos) escreveram e todas as restrições que pesaram sobre eles: o quadro geral da escola, a própria natureza da filosofia, gêneros literários, regras retóricas, imperativos dogmáticos e os modos tradicionais de raciocínio” (1995, p. 61). Não se trata aqui de uma revitalização da abordagem genética, mas da atenção aos elementos textuais que apontam para além do texto. É a consciência de que interpretação de textos antigos deve considerar aspectos descurados pelas leituras mais tradicionais.

Não podemos nos esquecer de que não devemos ler um autor antigo do mesmo modo como se lê um recente, pois “os trabalhos da Antiguidade foram produzidos em circunstâncias completamente diferentes das de seus equivalentes contemporâneos” (*ibid.*). Não é possível ler um diálogo platônico ou um texto de Plotino como um tratado filosófico atual, cuja preocupação com a clareza, rigor argumentativo e precisão terminológica refletem sua intenção de ser um texto teórico, dirigido a um público amplo de leitores versados nas convenções dos gêneros acadêmicos. E por isso, é também importante levar em conta que os textos antigos não tinham necessariamente uma terminologia fixa e precisa, nem sempre refletiam sistemas filosóficos acabados e não eram dotados das preocupações teóricas contemporâneas que fazem os autores colocarem o rigor argumentativo e a coerência em primeiro lugar. Esse é um ponto de fundamental importância, já que não são poucos os comentadores que, indo na direção contrária às interpretações rasas de estudos do início do século XX, fazem, em certos momentos, uma verdadeira superinterpretação.

Vlastos e a teoria platônica do amor

Para tornar mais concretas as considerações gerais que realizei até aqui,

gostaria de me focar no comentário que Gregory Vlastos fez de uma suposta teoria platônica do amor, em seu famoso artigo *The Individual as an Object of Love in Plato* (1973). Ali, Vlastos fala da limitação dessa teoria, que seria incapaz de alcançar o individual, contrapondo-a à aristotélica: enquanto Aristóteles, na Retórica (1380B) afirma que o verbo *phileín* significa desejar coisas boas para alguém, não para benefício próprio, mas para o benefício do outro (ideias semelhantes podem encontradas na análise da amizade da *Ética a Nicômaco*), Platão consideraria que amamos alguém apenas enquanto essa pessoa é, de algum modo, atraente. Vlastos encontra a mesma ideia no *Lísias*, nas análises políticas da *República* e, especialmente, no *Banquete*. Em outras palavras, por oposição a um autor como Aristóteles, que ofereceria uma perspectiva mais ampla e que levaria em conta o afeto pelo indivíduo naquilo que ele tem de único, Platão elabora uma doutrina egoísta do amor: no *Banquete*, o amor mais elevado é aquele por objetos abstratos; o amor pelas pessoas ocuparia os níveis mais baixos. A falta principal na teoria platônica segundo Vlastos, seria não considerar tanto o amor por um ser humano concreto, mas por uma versão abstrata sua.

Apesar de chamar atenção para as limitações nas análises platônicas sobre o amor, bem como sobre algumas intuições de Aristóteles que ultrapassariam os textos platônicos, o artigo de Vlastos possui os limites metodológicos apontados anteriormente. Não vou falar aqui sobre a análise superficial que ele faz do conceito de *philía* em Aristóteles, que, se considerado com mais cuidado, provavelmente se mostraria mais próximo do contexto platônico do *Banquete*, nem do problema terminológico em não se distinguir adequadamente as acepções de *éros* e *philía*, como se ambas pudessem ser traduzidas, em um mesmo sentido, por amor; tampouco comentarei suas anacrônicas análises freudianas e especulações sobre os hábitos sexuais de Platão que, apesar de comuns entre os helenistas ingleses do séc. XX (por exemplo, Dodds, em suas análises em *Os Gregos e o Irracional*), soam ingênuas nos dias de hoje.

Minha crítica se foca no modo de ler os textos platônicos. Em primeiro lugar, Vlastos lê passagens do *Lísias*, *República*, *Banquete* e *Fedro* em busca de uma teoria do amor, sem levar em conta os contextos argumentativos dos

diálogos; aqui a leitura estrutural se mostra superior à analítica ao não separar as teses do autor dos movimentos lógicos do texto, notando as dificuldades em se apresentar uma teoria platônica a partir do cotejo de trechos dispersos em diálogos variados. Em segundo lugar, acredito que o seu erro fundamental é julgar que Platão, por ser um filósofo, está construindo uma teoria do amor. Isto não é afirmado em nenhum lugar nos diálogos, mas vem da pressuposição de que todo texto filosófico antigo se ocupa de doutrinas e argumentações.

O Banquete como um drama

Para entender o que Platão está dizendo sobre o amor no *Banquete*, é necessário lê-lo com atenção e compreendê-lo naquilo que ele realmente é. Pois bem, ele não é um tratado sobre o amor, mas um diálogo cuja intenção é mostrar que a filosofia é capaz de satisfazer os anseios mais profundos do ser humano; não é um tratado teórico, mas um texto protréptico; não é um elogio do amor, mas da filosofia, personificada em Sócrates. Uma reta compreensão do *Banquete*, ao meu ver, pressupõe uma visão do platonismo não como teoria, como como *theoría*, como um modo de ver as coisas e, mais do que isso, como um modo de vida fundamentado na razão.

Uma parte notável da arte literária de Platão é a sua habilidade em fazer pequenas alusões a personagens ou situações da Grécia de seu tempo que são capazes de indicar como seu texto deve ser lido e em que horizonte deve ser compreendido. Isso acontece de um modo peculiar no *Banquete*, no qual os personagens foram cuidadosamente escolhidos: com a exceção de Aristófanes, todos eles também estão no *Protágoras*. Ali, Fedro e Erixímaco aparecem sentados em volta de Hípias, interrogando-o sobre “assuntos como a natureza e os fenômenos celestes” (315c)². O sofista Pródico é retratado deitado, coberto por peles de carneiros e cobertores e, “numa das camas, ao seu lado, sentava-se Pausânias de Ceramico”, junto de Ágaton (315d-e). Por sua vez, assim como no

² Para o *Protágoras*, uso a tradução de Ana de Piedade Elias Pinheiro (1999).

Banquete, Sócrates chega atrasado e, após ele, aparece Alcebiades (316a). Tais paralelos nos sugerem o sentido da relação entre os dois diálogos: enquanto o *Protágoras* trata da natureza da atividade sofística e a questão da possibilidade do ensino da virtude, o *Banquete* apresenta a verdadeira imagem do filósofo e o caminho que ele segue para que sejam produzidas nele não sombras, mas “reais virtudes” (212a). O *Banquete* é, assim, uma resposta filosófica para os problemas pedagógicos levantados no *Protágoras*.

Também a data dramática é importante: construído como a narrativa de uma narrativa (Apolodoro que relata o que Aristodemo lhe contou), o texto se situa em dois momentos distintos: 416 a.C., por ocasião da vitória de Ágaton nas Dionísias, e 404-405, época provável do relato feito por Apolodoro³. Essas duas datas dão ao diálogo o seu aspecto trágico⁴: em 415, apenas alguns meses após o banquete, Fedro, Alcebiades e Erixímaco, acusados de impiedade por terem profanado os mistérios de Elêusis e mutilado as estátuas de Hermes⁵, têm que sair de Atenas. Por sua vez, em 408-407, Ágaton e Pausânias, provavelmente descontentes com Atenas, mudam-se para a corte Macedônia. Em 404 a.C., Alcebiades é assassinado pelos persas, “provavelmente em resultado de uma conspiração entre o comandante espartano Lisandro e o tio de Platão, Crítias, o oligarca” (NUSSBAUM, 1986, p. 169). E, em 399, Sócrates é condenado a morte por corromper a juventude e por impiedade. Com a escolha dos personagens e da data dramática, Platão nos lembra aqui, mais uma vez, que ser um intelectual em Atenas, era um ofício perigoso (CANFORA, 2003).

O papel dos discursos no quadro geral do *Banquete* é objeto de uma vasta

3 NAILS, 2006, propõe como data do relato de Apolodoro os meses que antecedem a morte de Sócrates em 399 a.C. Não apresenta, no entanto, argumentos para isso. A proposta de NUSSBAUM (1986, p. 168-169) é mais firme. Como Apolodoro fala que “há muitos anos Ágaton não está na terra”, seu relato tem que ser posterior em alguns anos a 408-407, data da mudança de Ágaton e Pausânias para a Macedônia. Por sua vez, como Alcebiades é citado, mas sua morte não é mencionada, deve ser anterior a 404.

4 A esse respeito, ver NAILS, *op. cit.*, que entende o *Banquete* apresenta uma tragédia que ocorre fora do palco. Não acredito, no entanto, que esse aspecto trágico seja o foco principal do diálogo.

5 Para ser mais preciso: enquanto Erixímaco foi acusado, junto com outros, de mutilar as estátuas de Hermes, Fedro e Alcebiades foram acusados de fazer parte de um grupo que profanaram os mistérios de Elêusis em reuniões particulares. A esse respeito, ver NAILS, *op. cit.*, bem como LEÃO, 2004.

bibliografia e sujeito das mais diversas interpretações, algumas delas dignas de nota⁶: Brochard (1906) pensa em uma paródia voltada para sofistas particulares, Jaeger (2001) fala de uma representação das tradições espirituais gregas e, mais recentemente, Sheffield (2006, p. 23) interpreta os discursos anteriores ao de Sócrates como *éndoxa* semelhantes às dos textos aristotélicos, enquanto Corrigan e Glazov-Corrigan os correlacionam aos graus do caminho de ascensão ao belo⁷. Acredito, no entanto, que o mais importante aqui é a percepção de que, enquanto os oradores anteriores a Sócrates estão preocupados em fazer “um discurso de louvor ao amor, o mais belo que puder” (177d)⁸, ou seja, estão em uma espécie de concurso retórico, o discurso socrático busca, antes de tudo, a verdade:

Estamos aqui muito próximos da *Apologia*, quando Sócrates pede aos seus juízes que o deixem usar “a maneira normal de falar, seja ela pior ou melhor” (18b) e considerem apenas se o que ele diz é justo ou não, já que o dever de um orador “é dizer a verdade”. Mas existe também uma outra diferença importante entre o discurso de Sócrates e os outros. Antes de Sócrates, todos aqueles que elogiam o amor, fazem seus discursos a partir de suas perspectivas pessoais. Assim, Fedro fala do amor do ponto de vista de um *erómenos*; Pausânias, como um *erastés*; Erixímaco o constrói a partir de seus conhecimentos médicos e de filosofia natural; Aristófanes apresenta um mito que, apesar de sua beleza, não deixa de ter aspectos cômicos; por fim, Ágaton pinta um amor tão cortês e delicado quanto ele mesmo. Sócrates, no entanto, afirma antes de tudo que foi refutado em suas antigas ideias sobre o amor e que aprendeu tudo o que sabe com uma mulher estrangeira (201e), símbolo por excelência da alteridade na Grécia clássica⁹. Aqui podemos compreender melhor a imagem do amor como

6 Para uma excelente discussão a respeito das interpretações contemporâneas, ver CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 46-50.

7 CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, *op. cit.*, p. 151-158. Já fui mais inclinado para ideias desse tipo. No entanto, elas me parecem atualmente forçar o texto e enquadrá-lo em um esquema que um tanto quanto artificial. Além disso, a diferença de perspectiva entre os discursos anteriores ao de Sócrates, que consideram o amor como um deus, e o de Sócrates, que o entende como um *daímon*, descartam a possibilidade de uma ascensão contínua simples.

8 Uso aqui a tradução de José Cavalcante de Souza.

9 Sobre as implicações do emprego de um personagem feminino aqui, ver EVANS, 2006.

um *daímon* e não como um deus: como o amor, a filosofia não é divina, pois se assim o fosse, poderia se fechar em si mesma. Mas, pelo contrário, ela é um caminho em direção ao divino e, por isso, pobre, mas cheia de recursos, ela não é um fim em si mesma, mas uma abertura radical para a complexidade do real.

Platão, no entanto, não se contenta apenas em diferenciar o discurso filosófico dos discursos dos poetas e sofistas. Sua defesa da filosofia continua de um modo ainda mais ambicioso: no discurso de Sócrates, a prática filosófica é apresentada como o caminho para a realização dos anseios amorosos mais profundos do ser humano e, por isso, o amor aparece como a grande força motivadora do filósofo. Pensando assim, as censuras levantadas por Vlastos contra a teoria platônica do amor - que seria falha por descrever um amor por ideias abstratas, e não por pessoas concretas - perdem o seu sentido. A intenção do discurso de Sócrates não é a de formular uma teoria sobre o amor, mas a de mostrar a sua relação com a filosofia.

Para isso, é preciso delimitar o verdadeiro objeto do desejo amoroso. É o que Sócrates faz, relembrando suas antigas conversas com Diotima. Aquele que ama o belo, diz Sócrates, ama tê-lo consigo. Mas qual é a vantagem, pergunta Diotima, de possuir o belo (204d)? Em vista de que fim temos esse desejo?

Também Aristófanes, anteriormente, ensaiava uma resposta a essa questão¹⁰, que foi feita de forma poética no mito do andrógino. No entanto, para Diotima, não é a própria metade aquilo que buscam os amantes, mas possuir o bem (206a). Vemos aqui uma versão do amor que pretende ser mais profunda e mais abrangente que todas as outras expostas nos discursos anteriores. O amor pelo belo seria apenas uma das manifestações desse desejo pela felicidade através da posse do bem (205d). Mas Diotima continua: esse desejo não é apenas o de possuir o bem, mas de possuí-lo sempre (206a). Portanto, é também o desejo pela imortalidade: “e é a imortalidade que, com o bem, necessariamente se deseja, pelo que foi admitido, se é que o amor é amor de sempre ter consigo o bem. É de fato forçoso por esse argumento que também da imortalidade seja o

10 Tentativa essa cuja proposta, como nota NAILS, *op. cit.*, p. 190, os antigos acreditariam ser mais realista que a de Diotima.

amor (207a). Essa imortalidade pode ser alcançada de três maneiras: através da fecundidade do corpo e da geração de filhos (208e), através da fecundidade da alma, com a geração de belos poemas e leis (209d) , e através da contemplação do belo, que, por gerar na alma a verdadeira virtude, torna os homens amigos dos deuses e preparados aptos para alguma forma superior de imortalidade (212a)¹¹. Tal proposta de uma imortalidade bem-aventurada é semelhante às promessas dos cultos de mistérios. De fato, Platão parece ter os mistérios de Elêusis em mente quando constrói sua imagem da filosofia no *Banquete*. As alusões são inúmeras¹², mas a mais notável delas é o emprego da expressão *télea kai epoptiká*, usada para se referir às iniciações mais elevadas de Elêusis, para falar da contemplação do belo.

Essa prática contemplativa, capaz de gerar a verdadeira virtude, não é apresentada como uma atividade simples, mas como um longo processo de ascensão ao belo inteligível. Aqui Platão emprega o termo *epanabasmói* (211c)¹³, *degraus*. A contemplação do belo se inicia com a apreciação da beleza física, passa pela consideração da beleza moral, do belo caráter e das belas ocupações (210b) e, após se deter na beleza dos conhecimentos, é capaz de avistar, subitamente, a natureza do belo. Apesar de sua imponente literária e importância para a história da filosofia, essa passagem apresenta várias dificuldades. A primeira e mais básica delas é a respeito de seu sentido: em que consiste, afinal de contas, essa jornada de ascensão ao belo? Os comentadores se dividem aqui. Festugière (1967) a interpretou como um caminho místico que culmina quase que em uma visão superracional do belo inteligível. De um modo menos radical, evitando analogias com experiências místicas, Blondell (2007) também pensa em um processo de aprofundamento das experiências contemplativas do filósofo. Por sua vez, seguindo uma outra direção, Vaz (1956) viu nessa passagem do

11 212a. Platão não explica melhor em que essa imortalidade consiste. Assim, para mim, essa passagem só pode ser adequadamente compreendida a partir das idéias sobre a imortalidade da alma desenvolvidas no *Fédon*. Em um caso como esse, é particularmente útil a leitura ingressiva dos diálogos proposta por KAHN, *op. cit.*

12 A respeito dessas alusões, ver EVANS, 2006 e LOREDO, 2009.

13 211c. ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρῶμεν, “como que utilizando de degraus”.

Banquete um processo de ascensão dialética que, fundamentada em uma doutrina epistemológica definida, visava alcançar uma definição do amor a partir da apresentação de seu objeto, o belo. Nessa perspectiva, o amor pelo belo seria “o amor pela ciência do belo” (*ibid.*, p. 26) e a intuição do belo não seria, como quer Festugière, um sentimento de presença irreduzível a uma definição, mas um *lógos* que “se define precisamente em função do processo de sua invenção” (p. 31).

Na tentativa de descobrir o sentido da proposta de ascensão ao belo, encontramos uma outra pergunta importante, intimamente relacionada à anterior: como é efetivamente realizada essa contemplação? Trata-se do emprego do método dialético ou, como sugere Vaz, de um método preparatório à descoberta da Ideia que, em um sentido derivado, poderia ser chamado de dialético¹⁴? Seria um exercício filosófico de contemplação cuja prática constante assegura o acesso aos estágios mais elevados? Apesar de iluminarem aspectos importantes da proposta de ascensão ao belo, acredito que as interpretações aqui mencionadas são limitadas, pois pensam apenas no aspecto intelectual desse caminho e por isso, não deixam claro que o amor é um desejo e um impulso, nem explicam como o resultado de todo o processo é a aquisição da verdadeira virtude. É, necessário, portanto, abordar essa passagem do *Banquete* na perspectiva do modo de vida.

Nesse caso, o que estaria em jogo não é o emprego das capacidades dialéticas e contemplativas, mas uma gradual reorientação do desejo e da própria existência às realidades inteligíveis. Essa abordagem torna possível a compreensão de como a ascensão ao belo é capaz de gerar a verdadeira virtude: estando desapegado do sensível e voltado para o inteligível, o filósofo adota um modo de vida que reflete a sua nova hierarquia de valores, na qual a contemplação, a moderação, a coragem e os demais bens da alma são mais importantes que a busca pelos prazeres do corpo, as riquezas e honras. Isso é,

14 *Ibid.*, p. 30. Na p. 29, Vaz especifica sua posição sobre o método: trata-se de um processo comparativo que “avança através de uma progressiva universalização cuja linha é justamente um distanciamento sempre maior do sensível e uma aproximação crescente do inteligível.

aliás, justamente o que o discurso de Alcebíades mostra de uma forma mais concreta. Ao louvar Sócrates e as suas virtudes, Alcebíades indica que o verdadeiro filósofo é aquele que, como Sócrates, seguindo o caminho da filosofia, torna-se sábio, justo, temperante, piedoso e corajoso, capaz de atingir altos níveis de concentração e de, ao mesmo tempo, maravilhar e chocar as pessoas ao seu redor¹⁵. Desse modo, a imagem da filosofia apresentada no *Banquete* é a de uma jornada anagógica em direção ao inteligível que implica não apenas a aquisição de capacidades contemplativas mais aguçadas, mas também a adoção de um modo de vida filosófico.

Nessa perspectiva, a interpretação feita por Plotino na *Enéada* I, 6 parece estar mais próxima do espírito platônico que a exegese dos comentadores do séc. XX e XXI, que não ousa olhar para além do texto. Plotino escreve: "a alma deve se acostumar, em primeiro lugar, a ver os belos modos de vida. Em seguida, as belas obras, não as que as artes realizam, mas as dos homens chamados bons. Em seguida, vê a alma dos que realizam belas obras" (I, 6, 9, 3-7)¹⁶. E, se perguntando como é possível ver a beleza de uma alma, ele escreve: "ascenda a ti mesmo e vê" (I, 6, 9, 7), exortando seu leitor, tal como um escultor, a trabalhar em sua própria alma até que ela mesmo se torne bela e, purificada pelas virtudes, se eleve ao inteligível. É importante notar: Plotino fala em dever se acostumar (*ethistéon*), não em uma operação intelectual; seu objetivo não é simplesmente ter uma compreensão intelectual do que é o belo, mas desejar tornar a própria alma bela, o que se realiza através da virtude. O caminho de ascensão do filósofo, Plotino escreve em uma outra passagem do mesmo tratado, é *pónos* e *agón*, fadiga e disputa (I, 6, 7, 31-32) e, por isso, a alma só é capaz de percorrê-lo porque é movida pelo amor, pelo desejo irreprimível de não ficar sem parte na melhor visão (I, 6, 7, 34). *Éros* é o motor da filosofia, eis um dos fundamentos básicos do platonismo, de Platão a Plotino. Esta constatação - e não uma teoria platônica do amor - me parece ser a intenção mais profundo do *Banquete*.

15 Sobre as virtudes de Sócrates, ver BUSSANICH, 1999.

16 As traduções de Plotino são minhas.

Referências

- BLONDELL, R.. Where is Socrates in the ladder of love? In: SHEFFIELD, F. & LESHER, J. & NAILS, D. *Plato's Symposium: issues in interpretation and reception*. Washington: Center for Hellenic Studies, 2007.
- BROCHARD, V. Sur le Banquet de Platon. *Année Philosophique*, XVII, 1906.
- BUSSANICH, J. Socrates the Mystic. In: *Traditions of Platonism: Essays Presented to John Dillon*, ed. John Cleary, pp. 29-51, Ashgate Publishing, 1999.
- CANFORA, L.. *Um ofício perigoso: a vida cotidiana dos filósofos gregos*. S. Paulo: Perspectiva, 2003.
- CLAY, D.. The origins of the socratic dialogue. In: WAERDT, P. *The Socratic Movement*. Nova York: Cornell University Press, 1994.
- CORRIGAN, K. & GLAZOV-CORRIGAN, H. *Plato's Dialectic at Play: argument, structure and myth in the Symposium*. Pennsylvania: Pennsylvania State Universtiy Press, 2004.
- EVANS, N. Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium. *Hypatia*, 21.2, p. 1-27, 2006.
- FESTUGIÈRE, A. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: J. Vrin, 1967.
- GOLDSCHMIDT, V.. *A religião de Platão*. S. Paulo: DIFEL, 1970.
- GONZALEZ, F.. A short history of platonic interpetation and the "third way". In: GONZALEZ, F. (org.). *The third way: new directions in platonic studies*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.
- HADOT, P.. *Philosophy as a way of life*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.
- JAEGER, W. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LEÃO, D.. Matéria religiosa: processos de impiedade. In: LEÃO, D. et. al. *Nomos: religião e sociedade na Antiguidade Clássica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 201-226, 2004.
- LLOYD, G.. *Plotinus*. Londres: Routledge, 1998.
- NAILS, D.. Tragedy off-stage. In: LESHER, J. et. al. *Plato's Symposium: issues of interpretation and reception*. Washington: Center of Hellenic Studies, 2006.
- NUSSBAUM, M.. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: CUP, 1986.
- PLATÃO. O Banquete. In: *Os Pensadores: Platão*. Tradução de José Cavalcante de

Souza. São Paulo: Abril Cultural.

_____. *Protágoras*. Tradução de Ana de Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água, 1999.

SHEFFIELD, F.. *Plato's Symposium: the ethics of desire*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

VAZ, H. A ascensão dialética no Banquete de Platão. *Kriterion*, 35/36, p. 17-40, 1956.

VLASTOS, G.. The Individual as an Object of Love in Plato. In: VLASTOS, G. *Platonic studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

RAZÃO DE ESTADO E LIBERALISMO EM MICHEL FOUCAULT: UMA
BREVE INCURSÃO NA HISTÓRIA DA GOVERNAMENTALIDADE

Cezar Maxwel do Prado¹

Universidade Federal do Paraná

Gabriel Pereira Gioppo²

Universidade Federal do Paraná

Resumo

Este artigo tem como objeto o projeto da história das governamentalidades exposto por Michel Foucault em dois de seus cursos no Collège de France: *Segurança, território, população*, de 1978, e *Nascimento da biopolítica*, de 1979. Trata-se de acompanhar a genealogia foucaultiana de duas racionalidades governamentais – a razão de Estado e o liberalismo – sob um prisma que, por um lado, enfoque a crítica à centralidade do Estado no discurso da Filosofia Política e, por outro, ressalte a maneira como as diferentes técnicas de governo tendem a fagocitar, respondendo a problemas específicos, as resistências que lhes são opostas, reconfigurando-se continuamente neste processo. Para tanto, são analisados os eixos centrais das duas artes de governo em questão, assim como os motivos que condicionaram a passagem de uma à outra.

Palavras-chave: Foucault. História. Governamentalidade. Razão de Estado. Liberalismo. Poder.

Abstract

The object of this article is Michel Foucault's project of a history of the governmentalities as exposed in two of his Collège de France lectures: *Security, territory, population* (1978) and *The birth of biopolitics* (1979). It is about following Foucault's genealogy of two governmental rationalities – reason of state and liberalism – under a prism that, on one side, focuses on the criticism of the centrality of the state in Political Philosophy's discourse and, on the other, highlights the way in which the different techniques of government tend to phagocytize, answering to specific problems, the resistances which oppose them, continually reconfiguring themselves in this process. For that reason, the central

1 Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

2 Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

axes of these two arts of government are analyzed as well as the reasons which conditioned the passage from one to another.

Keywords: Foucault. History. Governmentality. Reason of state. Liberalism. Power.

*“o poder no Ocidente é o que mais se mostra,
portanto, o que melhor se esconde”*

Dits et écrits III, p. 263

Introdução

Reconstituir a totalidade do campo de influências sobre o qual Foucault se movia em suas investigações se revela um exercício vão, em razão do escopo dos projetos e da miríade de fontes das quais ele tirou muitas águas. De qualquer forma, a demarcação de algumas das grandes referências filosóficas que o acompanharam durante a década de 70 pode servir como porta de entrada metodológica e temática ao projeto da história das governamentalidades. Sabemos que uma dessas influências, sobretudo para o denominado “período genealógico”, está em Nietzsche, a partir de quem Foucault deriva um método de análise histórico-filosófico, além de uma percepção sobre as articulações entre saber e poder, em nível discursivo e não discursivo. Na genealogia, a verdade, atravessada por relações de poder que a produzem, aparece como efeito de um jogo entre saber e poder desenvolvida historicamente; portanto, descolada de uma *ratio* com pretensões universais, de discursos sobre a origem ou finalidade das coisas, assim como de formas sistemáticas do pensamento (FOUCAULT, 1994b, pp. 136-156).

Embora seja a genealogia nietzschiana, seguramente, a maior das influências sobre Foucault na década de 70, encontramos também a presença, por vezes sub-reptícia, de Marx no seu pensamento, ainda que ele se distancie

firmemente do marxismo e elabore críticas à percepção do poder aí presente³. Na conferência *As malhas do poder*, de 1976, Foucault explica como em *O capital* existem elementos teóricos que nos permitem analisar o poder não em sua forma proibitiva e negativa, mas em sua forma produtiva e positiva, para além da esfera do Estado e do sistema jurídico. Marx teria mostrado como não existe apenas “um” poder, mas vários poderes que atuam regionalmente e de modos heterogêneos – a sociedade sendo “um arquipélago de poderes distintos” (FOUCAULT, 1994d, pp. 186-189)⁴. Em terceiro lugar, podemos elencar Kant como pensador de alta relevância para o pensamento foucaultiano do período: na conferência denominada *O que é a crítica?*, de 1978, Foucault define a crítica como uma atitude pela qual o sujeito interroga as relações entre verdade e poder, ou ainda, como um movimento de desassujeitamento do que podemos chamar “política da verdade” (FOUCAULT, 2015, pp. 36-39). Uma tal definição vai além da noção corrente de “crítica” na filosofia kantiana e se aproxima muito mais do que Kant chama de *Aufklärung* – que expressa a preocupação do trabalho intelectual com o presente e com o desassujeitamento em relação às formas de governo existentes –, daí a atenção dada por Foucault à própria definição dada por Kant em seu texto de 1784, onde diz que a *Aufklärung* é “a saída do homem da menoridade pela qual é o próprio culpado” (KANT, 2009, p. 407), ou seja, um movimento que exige coragem contra uma forma de governo atuante sobre si.

A genealogia de Foucault visa apreender as relações de poder em sua positividade e naquilo que elas mesmas escondem. É nesse sentido que Foucault irá propor, numa parte do curso de 1978, *Segurança, território, população*, um *deslocamento para a exterioridade* como método de análise das relações de

3 Roberto Machado mostra como Foucault, embora tenha sempre tido grande apreço por Nietzsche, se afastou dele aos poucos a partir do final da década de 1970 (MACHADO, 2017, pp. 45-46). A mesma relação ambígua podemos observar com Marx, sobre o qual Foucault fazia – em certos contextos – afirmações não muito favoráveis, como quando respondeu a um jovem que lhe pedia que fizesse uma conferência sobre o autor: “Não me fale de Marx. Não quero mais falar deste senhor” – e no mesmo ano (de 1975) afirmava, em tom de elogio, que não existe diferença entre ser historiador e ser marxista (idem, p. 202).

4 Todas as traduções do original francês serão feitas por nós.

poder. Deslocamento que se realiza em ao menos três sentidos: (i) para fora da centralidade das instituições, analisando, por exemplo, como os poderes médicos e psiquiátricos, atuando para além da instituição hospitalar e psiquiátrica, incidem sobre a higiene pública, a educação das crianças, a assistência social, o patronato operário, etc.; (ii) do funcional para o tático e estratégico – mostrando como a prisão tem não apenas a função ideal de reformar os indivíduos, mas também como produz arbitrariamente e propositalmente indivíduos criminosos para manter em pleno funcionamento o aparato repressivo da polícia; e (iii) para fora do objeto, compreendendo-o como um elemento de saber-poder constituído no interior de um campo de verdade – por exemplo, analisando como a loucura em si mesma “não existe”, visto ser um objeto no interior de um certo campo de verdade onde se constitui enquanto tal (FOUCAULT, 2004b, pp. 120-122).

Além disso, é possível, seguindo a leitura foucaultiana de Marx, apontar um quarto deslocamento: para além do poder concebido como centralizado no Estado, que, para Foucault, foi sobrevalorizado historicamente em vários sentidos, seja como um “monstro frio” que se opõe ao *Übermensch* (ideia que encontramos em *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche)⁵, seja como um aparelho de classe cujo controle deve ser tomado para a transformação das relações de produção (*idem*, p. 112). Na citada conferência de 1976, Foucault assinala que Marx compreende o Estado não como um poder central e originário de onde derivariam formas locais de poder, mas como algo que se constitui enquanto efeito da cristalização de poderes microfísicos, locais e reunidos em unidades cada vez maiores (FOUCAULT, 1994d, p. 187). Contudo, ainda em 1976, faltava ao filósofo o instrumental conceitual necessário para esse tipo de análise, já que em *História da sexualidade I: A vontade de saber* (1976), Foucault lidava com problemas de vocabulário quando tentava caracterizar de modo geral o poder que ultrapassa o âmbito do Estado e do sistema jurídico, um “poder normalizador que dependia de um vetor de implementação capaz de proporcionar a gestão calculada da vida coletiva” (DUARTE, 2015, pp. 14-18),

5 Seção “Do novo ídolo” (NIETZSCHE, 2014, pp. 55-58).

utilizando-se várias vezes da ambígua palavra “regime” e em certas ocasiões falando de um “princípio de estratégia entre Estados” (FOUCAULT, 1976, p. 180).

É justamente o conceito de *governamentalidade* que possibilita Foucault, a partir de 1978, uma analítica detalhista e precisa sobre as diversas configurações das malhas de poder nas sociedades ocidentais. Este conceito é o eixo central, mas não único, a partir do qual se organizam os cursos de 1978, *Segurança, território, população*, e de 1979, *Nascimento da biopolítica*. Aludimos acima ao modo pelo qual o método genealógico opera um movimento para fora objetual, estratégico e analítico em relação aos Universais na História; nesse caso, é em relação ao Estado e às problemáticas tradicionais que o orbitam, no pensamento filosófico e político tradicional, que Foucault quer se deslocar, em direção a “uma economia geral de poder” (FOUCAULT, 2004b, p. 124). Evidentemente, a noção de governo, da qual Foucault deriva o conceito de governamentalidade, não é unívoca. Seus sentidos foram e até hoje são múltiplos, assim como suas ramificações teóricas e práticas. É em torno do poder pastoral – uma forma de governo que tem suas origens no Oriente Próximo, alguns desdobramentos no pensamento grego, encontrando a sua versão mais institucionalizada, múltipla e complexa com a Igreja Cristã – que Foucault percebe na palavra um sentido bastante específico: aquele no qual o que se governa é, propriamente, *a conduta dos homens* (*idem*, p. 126), sejam eles meros indivíduos ou coletividades.

Porém – e aqui o *modus operandi* do método genealógico potencializa o alcance da análise, ao permitir a inteligibilidade na história de configurações de poder em suas continuidades e rupturas, sejam elas rompimentos externos ou fraturas internas – o pastorado não foi nem um bloco unitário, nem a única arte de governar que o Ocidente conheceu: Foucault analisa também a razão de Estado, o liberalismo e as suas variantes neoliberais (cuja exposição não faremos neste artigo. Na aula de 7 de março do curso de 1979, Foucault esclarece suas “razões de método” neste projeto: elas dão um conteúdo concreto a um domínio específico das relações de poder, cuja “grade de análise” [*grille d’analyse*] é a noção de governamentalidade; e, por outro lado, reiteram o fato de que o poder

não é “considerado nem como um princípio em si, tampouco como um valor explicativo que funciona desde o início” (2004a, pp. 191-192). Dessa forma, o projeto de uma história das governamentalidades não apenas circunscreve e analisa um domínio específico das relações de poder, a saber, a condução da conduta dos homens, mas também, deslocando-se em relação ao Estado como até então o principal referencial do pensamento político dos últimos séculos, dá a essas relações um conteúdo concreto diverso. O Estado deixa de ser pensado como um universal e torna-se uma prática, um efeito de composição de massas e de relações distintas de poder. Não há uma diferença essencial entre ele e outras formas de organização das dinâmicas de poder nas sociedades ocidentais, mas sim uma diferença em termos de estratégias, cálculos, tecnologias, reflexões, finalidades, domínios, níveis.

As categorias centrais da racionalidade governamental liberal, como veremos, são conceitos como liberdade, sociedade civil, economia, segurança e população. Foucault, na última aula do curso de 1978, não receia em afirmar que somos, ainda hoje, contemporâneos dessa governamentalidade (2004b, p. 363). Ecoa-se nitidamente, aqui, a filiação que Foucault estabelece de sua própria obra com Kant e a filosofia crítica que o seguiu – sobretudo aquela desenvolvida a partir dele não como uma analítica geral da verdade, e sim como uma interrogação permanente sobre o presente, a atualidade e suas formas de sujeição/subjetivação. A “crítica da razão política” (SENELLART, 1995, p. 1), que em Foucault assume a forma de uma história das governamentalidades, se mantém atenta às diversas práticas efetivas, individualizadas e/ou totalizantes de poder; ela analisa pacientemente seus mecanismos e racionalidades e encontra aí as linhas de fuga possíveis, nas microporosidades e nas grandes composições de relações de poder, no passado e em suas ramificações no presente.

Em vista disso, este artigo procura evidenciar, a partir da genealogia das governamentalidades realizada por Foucault nos cursos de 1978 e 1979, em especial nas continuidades e rupturas, distensões e tensionamentos, articulações e passagens entre a *razão de Estado* e o *liberalismo*, que (i) o Estado não é uma

constante ou um Universal na história da humanidade, muito menos a fonte única do poder, mas efeito das relações de poder que o atravessam e que constituem o campo de forças na modernidade europeia e, posteriormente, global; e como (ii) no movimento produtor-consumidor de liberdades específico ao liberalismo, aquilo que lhe faz resistência é fagocitado para o interior de seus dispositivos, direcionando a economia geral de poder da sociedade rumo à intensificação do governo sobre a conduta dos homens e das coisas.

1) Governamentalidade e “ratio diaboli”: a razão de Estado dos s. XVI-XVII

1.1) A razão de Estado, ou “ratio diaboli”

Atribui-se ao Papa Pio V a designação da razão de Estado como uma *ratio diaboli*⁶, isto é, uma “razão do diabo” (FOUCAULT, 2004b, p. 247). Tal declaração revela ao leitor contemporâneo o caráter, à época, ao mesmo tempo *inovador* e *escandaloso* da nova governamentalidade surgida entre o final do século XVI e o início do século XVII. Ter um caráter inovador significa, aqui, que a razão de Estado não se resumiu a uma mera transformação das artes de governo vigentes no pastorado; pelo contrário, com ela, uma miríade de novas tecnologias de condução das condutas vêm à tona. Onde, então, seu caráter escandaloso: a condição para a criação de uma nova racionalidade governamental, centrada agora no Estado e em seus súditos (e não mais na figura do pastor e do rebanho), foi a reconfiguração das modalidades de exercício do poder pastoral. No entanto, Foucault reconhece também um espraiamento das técnicas de condução entre os indivíduos e seus guias no âmbito do próprio pastorado, seja na dimensão espiritual, seja na extensão temporal; e identifica a emergência de novos alvos de

6 A Igreja Cristã, ao coagular e institucionalizar de maneira autônoma, no coração do Império Romano, o tipo de arte de governar próprio ao poder pastoral, criou uma modalidade de poder considerada por Foucault como inédita na história das civilizações humanas, modalidade que contribuiu para que a civilização cristã fosse, paradoxalmente, “a mais criativa, a mais conquistadora, a mais arrogante e sem dúvida uma das mais sangrentas” (FOUCAULT, 2004b, p. 134).

condução desdobrados a partir das técnicas já vigentes: as crianças, a família, o próprio indivíduo e sua racionalidade. Desse modo, o trabalho genealógico realizado por Foucault nos mostra que o surgimento da razão de Estado não excluiu o poder pastoral da economia geral de poder da sociedade. Ele representou, antes, uma *intensificação das técnicas de governo já existentes, intensificação que comportou, ao mesmo tempo, novos objetos e novas técnicas*. Nesse sentido, entramos com o século XVI “na era das direções, na era dos governamentos” (*idem*, p. 236).

Durante toda a Idade Média e até o século XVI, quando surge a razão de Estado, o poder pastoral se organizava estabelecendo modos de relação bastante específicos centrados em três eixos: da salvação, da obediência e da verdade. A salvação seria a finalidade da relação entre pastor e rebanho que estaria baseada em uma “economia de méritos e deméritos”, e em relações de reciprocidade entre condutores e conduzidos⁷, atuando tanto a nível individual quanto coletivo. A obediência seria exigida pelo pastor (o governante/condutor) ao seu rebanho (os governados/conduzidos) de modo estrito, estabelecendo-se uma relação de absoluta dependência e de temporalidade indeterminada, concomitante a uma individualização que excluiria o ego e desencorajaria qualquer iniciativa para o domínio de si (tal como ocorria, por exemplo, entre os gregos). A verdade, por fim, seria produzida através da direção e do exame de consciência aplicados

⁷ A questão da *conduta* é de grande relevância para Foucault em sua reflexão sobre o poder pastoral e, de certo modo, sobre o próprio conceito de poder. Essa noção de *conduta* [“*conduite*”, no francês] é uma tradução do próprio Foucault para aquilo que os primeiros autores cristãos designavam *oikonomia psuchôn*, traduzido entre os latinos como *regimen animarum* [regime das almas], referindo-se não exatamente à gestão da casa e da família – como sugere o termo *oikonomia* –, mas à salvação das almas (FOUCAULT, 2004b, pp. 195-197). A *conduta* designaria, nesse mesmo sentido, tanto o ato de conduzir (a condução) quanto o deixar-se conduzir por outrem. Foucault observa que a crise do pastorado cristão, em fins da Idade Média, ocorrerá através do surgimento de várias práticas por ele denominadas de *contra-condutas* [“*contre-conduites*”], entre elas o ascetismo, as comunidades não eclesásticas, a prática mística, a interpretação autônoma da Escritura e a crença escatológica (*idem*, pp. 208-220). Em uma entrevista de 1984, Foucault afirma que as relações de poder são relações estratégicas “pelas quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros” (FOUCAULT, 1990d, p. 727), e no ano anterior escreve – em inglês, tradução também nossa – um texto onde diz: “O exercício do poder consiste em guiar a possibilidade de conduta e colocar em ordem o possível resultado [“*outcome*”]. Basicamente, o poder é menos um confronto entre dois adversários [noção assaz nietzschiana de poder] ou a ligação de um ao outro do que uma questão de governo [“*government*”]” (FOUCAULT, 1983, p. 221).

sobre o indivíduo, extraíndo dele uma verdade interior e secreta que delimitaria a sua existência enquanto sujeito (procedimentos levados a cabo com a confissão, por exemplo, instituída como prática obrigatória para todo cristão em 1215, pelo Concílio de Latrão); mas seria produzida também apoiando-se sobre leis eternas e divinas que deveriam ser conhecidas, como elementos de sabedoria, por todo bom governante (*idem*, pp. 170-188).

Com a ruptura entre o poder pastoral e a razão de Estado, os problemas da salvação, da obediência e da verdade são modificados, dando lugar a um conjunto todo diverso de relações (*idem*, p. 267-281). A salvação deixa de ser aquela do rebanho guiado pelo pastor, uma vez que, na *ratio status*, instrumentos como o golpe de Estado apontam para a *sua* autoconservação (i.e. salvação) como necessidade que efetiva até mesmo a legitimação da violência e a suspensão do direito. Como percebemos nas obras de Richelieu e de Bacon que abordam o problema das revoltas, a ideia de obediência é transformada, abandonando o caráter cego e indefinido típico da obediência do rebanho em relação ao pastor: os dois elementos determinantes, para a razão de Estado, passam a ser a economia (remetendo à criação de riquezas e meios de subsistência, que evitam a revolta) e a opinião (remetendo, por sua vez, à criação de uma boa imagem da autoridade). Por fim, quando o signo da sabedoria do governo não é mais o conhecimento das leis eternas e divinas, e sim aquele sobre as *forças* de cada Estado, o estatuto e os modos de produção da verdade do sujeito – ligados à problemática da conduta dos homens – sofrem também suas modificações.

Quebra-se com a razão de Estado, desse modo, o próprio *continuum* cosmológico e teológico que definia o horizonte histórico de experiência do poder pastoral. Quando a história se encontra fechada e teleologicamente orientada rumo ao Juízo Final, subordina-se o Estado à redenção no fim dos tempos, porém, a partir do momento em que a autoconservação do Estado se torna sua necessidade e sua razão de ser, a história abre-se indefinidamente às governamentalidades (*idem*, pp. 239-240). Estas últimas adotam um novo objetivo: a manutenção e o crescimento da força de cada Estado. A tecnologia de governo que assume a tarefa da majoração das forças de um Estado particular,

mantendo a sua boa ordem e visando a felicidade dos súditos, como objeto de cálculo e reflexão, é o que Foucault vai denominar *dispositivo de polícia*. Cabe destacar, porém, que este dispositivo não vai indicar aqui a polícia dos séculos XV e XVI, definida como uma forma comunal regida por uma autoridade pública, nem o seu sentido posterior, analisado na Parte 2 deste artigo, vinculado à sua função repressiva nos mecanismos de segurança da governamentalidade liberal (*idem*, pp. 320-321).

Ademais, Foucault ressalta na aula 13 de *Segurança, território, população* (*idem*, pp. 342-349) a ligação íntima que a polícia possui com três outras problemáticas fundamentais da época: o processo crescente (1) de urbanização e (2) de mercantilização das sociedades, acompanhado (3) pela sua progressiva *disciplinarização* – cuja análise mais detalhada se encontra em *Vigiar e punir*. Como corolário, no âmbito dos saberes, da dúlice função de manutenção e majoração interna das forças exercida pela polícia na razão de Estado, há o nascimento da estatística, ciência político-dinâmica que pretende justamente medir, da maneira mais acurada possível, as diversas manifestações de força de um Estado (é o seu conhecimento, lembremos, a condição de sabedoria do soberano na nova arte de governo): o número de homens e sua saúde, a circulação de riquezas e meios de subsistência, a distribuição e criação de atividades essenciais, etc. (*idem*, pp. 330-335).

Contudo, a ruptura com o pastorado cristão implicou também, no âmbito da razão de Estado, o fim daquilo que Foucault denomina as “grandes formas de universalidade” existentes ao longo da Idade Média: o Império e a Igreja (*idem*, p. 299), ao menos em suas pretensões de dominação global⁸. Ora, se cada Estado tem como objetivo o crescimento de suas forças, concomitante à manutenção de sua ordem interna, as relações internacionais na Europa só podem se dar sob a forma da *concorrência* entre Estados, aos quais a razão de Estado interdita aspirações imperiais e impõe a meta de uma paz perpétua. Aparece, desta

8 O evento histórico histórico mais marcante para essa transformação nas artes de governo foi a paz de Westfália, de 1648, objeto de análise de Foucault sobretudo na aula 11 de *Segurança, Território, População* (FOUCAULT, 2004b, pp. 297-301).

maneira, a ideia de uma *balança europeia*, seu correlato governamental sendo o conjunto tecnológico chamado por Foucault de *sistema diplomático-militar*, cuja tarefa principal é permitir a majoração das forças de cada um dos Estados que o compõem sem que haja um desequilíbrio das relações que caracterizam o conjunto. Vale notar que é precisamente a junção entre a manutenção das relações de força e o desenvolvimento das forças internas aos elementos do todo que constituirá aquilo que Foucault, em outro momento, descreverá como “mecanismos de segurança” (*idem*, p. 304). Os instrumentos de governo que o sistema diplomático-militar utiliza são três (*idem*, pp. 308-313): primeiramente, a guerra (que recupera sua continuidade com a política no mesmo movimento que a desloca do direito, tendo como fim assegurar o acima mencionado equilíbrio entre as nações: trata-se, portanto, da guerra pela paz); em segundo lugar, o instrumento diplomático (dispositivo permanente de relações que regula a dinâmica de forças entre os Estados mediante negociações e cálculos refletidos); por fim, o exército (que aperfeiçoa a prática e reflexiona o saber em torno do soldado, da força militar, do recrutamento e da defesa do território)⁹. Em suma, se o tempo da *ratio status* é aberto e indefinido, seu espaço será concorrencial e estará em perpétuo equilíbrio dinâmico¹⁰.

O que subjaz à investigação sobre a razão de Estado e simultaneamente lhe

9 Foucault inicia o famoso capítulo “Os corpos dóceis”, de *Vigiar e punir*, mostrando como a figura do soldado vai se modificar entre os séculos XVII e XVIII. Se no começo do século XVII o soldado era alguém que se reconhecia de longe, com seus ombros largos, seu vigor e sua coragem, tendo em seu próprio corpo e postura signos pelos quais o reconhecemos, na segunda metade do século XVIII o soldado será alguém fabricado, pelas técnicas disciplinares e seus saberes múltiplos no interior do exército: “de uma massa informe, de um corpo inapto, se faz a máquina da qual se precisa” (FOUCAULT, 1975, p. 137). Em *Segurança, território, população*, Foucault aponta que na metade do século XVIII surgem os mecanismos de segurança, mas isso certamente não elimina a existência dos mecanismos disciplinares e sua atuação no corpo social. Não existe a “idade da soberania”, a “idade das disciplinas” e depois a “idade da segurança”, mas uma constante justaposição entre diferentes poderes e frequentemente um predomínio de um em relação aos outros (FOUCAULT, 2004b, p. 10).

10 Este espaço concorrencial da balança europeia no período da razão de Estado é fundado na concepção mercantilista do jogo econômico. Ou seja, ao priorizar uma balança comercial favorável e tomar como critério maior de riqueza o acúmulo de metais, a relação econômica entre os Estados é aquela da soma zero, em que o enriquecimento de um implica o empobrecimento de outro, em razão da quantidade necessariamente finita de ouro, prata, etc. Como veremos abaixo, a governamentalidade liberal muda de maneira significativa esta ideia de jogo econômico e, portanto, de concorrência.

dá a fecundidade que tentamos acima apenas esboçar, sem pretensão de completude, é o propósito de pensá-la, como o faz Foucault, a partir de um projeto de história das governamentalidades. Distanciando-se do registro da soberania e de suas formas jurídicas, vimos a análise genealógica foucaultiana desdobrar-se em uma profusão de direções e níveis. Mas, para o Estado, concebê-lo sob o prisma da *ratio status* enquanto conjunto múltiplo de técnicas de governo significa percebê-lo como uma *prática estratégica e reflexiva dos homens em sua história*, e não como um universal que a assombra. Tomando as palavras de Foucault e postulando a hipótese que funda toda a investigação, perguntamos: “E se o Estado não fosse outra coisa que uma maneira de governar?” (*idem*, p. 253).

1.2) Passagem à governamentalidade liberal: os fisiocratas e o problema da revolta

Abordaremos, com Foucault, a passagem da razão de Estado à governamentalidade liberal a partir de dois acontecimentos: em primeiro lugar, o fenômeno da escassez alimentar [*disette*] e os diversos dispositivos de saber-poder criados em torno dele; em seguida e relacionado a isso, o desbloqueio histórico e teórico da arte governamental ocorrido no século XVIII. Deter-se em um fenômeno específico como a escassez alimentar para exemplificar a passagem da razão de Estado ao liberalismo justifica-se pelo fato de que, nela, manifestam-se as tendências de modificação de uma racionalidade governamental, isto é, de uma arte estratégica e calculada de conduta dos homens e das coisas, em função de uma problemática específica, cujas repercussões reverberam por toda a malha dos poderes das sociedades à época. Não é em vão, pois, que Foucault retorna a esse exemplo diversas vezes no curso de 1978.

A escassez alimentar ocupa uma posição central na transformação das técnicas de governo graças à sua consequência mais provável: as revoltas, em especial no meio urbano (lembramos que este último está intimamente vinculado ao conjunto tecnológico- governamental da polícia, tal como existia na

razão de Estado do século XVII). A escassez alimentar se liga às revoltas por meio da escalada dos preços que a acompanha e que, no limite, impede o acesso da população aos víveres mais fundamentais, havendo, desse modo, convulsões sociais de intensidade crescente. Foucault nos mostra, nesse sentido, que “desde as experiências do século XVII, a revolta urbana é a grande coisa a se evitar para o governo”; ela é signo da crise, acontecimento catastrófico e um dos grandes “flagelos” com o qual o pensamento filosófico-político esteve constantemente às voltas (FOUCAULT, 2004b, p. 32).

Anteriormente pensada seja como um resultado da fortuna desfavorável do povo e/ou do soberano, seja como expressão de um castigo à má natureza humana, é somente nos séculos XVII e XVIII que a escassez alimentar suscita uma reorganização calculada dos procedimentos jurídicos e disciplinares de governo. O *mercantilismo*, enquanto saber de gestão econômica vinculado aos dispositivos de poder, é quem primeiramente desenvolve uma formulação econômica e governamental contra a escassez alimentar; o fim último de tal conjunto “*anti-disette*” é, pois, a manutenção dos grãos em um preço baixo, repercutindo na queda dos salários camponeses e no aumento do consumo urbano, ao mesmo tempo que garante uma velocidade de circulação que limitaria a tendência à escassez dos alimentos. Impede-se, segundo o propósito mercantilista, o acontecimento (e seu desfecho limítrofe e catastrófico, a revolta) antes mesmo que ele seja produzido na realidade (*idem*, p. 31-42).

Contudo, as consequências inesperadas e negativas dessa forma de gestão econômica, do ponto de vista governamental, serão nefastas. O preço dos grãos tende a zero, impedindo o retorno dos investimentos e o lucro suficiente para nova sementeira, expondo todo o processo às intempéries – o espectro da escassez e da revolta, assim, assombra mais uma vez o governo. É nesse contexto que emerge uma nova concepção econômica, a dos *fisiocratas*, que opera, segundo Foucault, uma “mutação das tecnologias de poder” do período – concepção que representa, além disso, a implosão implícita do sistema de polícia ao enfatizar a importância do campo e da agricultura para a produção (*idem*, pp. 36, 350). Com os fisiocratas, as bases da governamentalidade liberal são postas,

pois assume-se a liberdade econômica – nesse caso, sobretudo, a da circulação de grãos – como princípio fundamental do governo econômico, garantindo, dessa forma, mais lucro e segurança ao todo¹. Reduzidos por estes teóricos à condição de fenômenos *naturais*, segue-se que a queda do preço e a escassez são, também, fenômenos de mercado dotados de um movimento próprio. Essa naturalidade ou “realidade do grão” (*idem*, p. 38) é aquilo sobre o qual surge um dispositivo que regula suas oscilações dentro do mercado – tecnologia governamental que é precisamente aquela denominada por Foucault, como veremos mais adiante, de *dispositivo de segurança*.

Enquanto “ausência total da subsistência para uma população”, a escassez é “uma quimera” – na expressão de Louis-Paul Abeille –, pois, se o processo natural e econômico que seria a sua suposta causa for bem regulado, é simplesmente impossível que ela exista (FOUCAULT, 2004b, p. 40). Assim, de acordo com a concepção fisiocrata, a escassez alimentar é anulada pelo princípio mesmo que a produz, dentro do movimento das leis do mercado. O mercado, então, se deixado livre e apenas bem regulado em suas oscilações, se encarregaria de suprimir, por ele mesmo, aquela possibilidade da revolta virtualmente contida na falta generalizada de alimentos. O que não resolve o problema da revolta como um todo, como evidencia a distinção feita por Abeille entre população (aquela que deve ser gerida e regulada) e povo (aquele que, ultrapassando os limites da “população”, é *par excellence* ingovernável). A revolta urbana, por consequência, é colocada por Foucault como um fator de transformação das técnicas e racionalidades de governo da conduta dos homens, assentando as bases do que veio a ser um rearranjo das racionalidades governamentais (*idem*, 2004b, pp. 44-45).

Evidentemente, essa nova governamentalidade começa a surgir no interior dos quadros e instrumentos da própria razão de Estado e de seus dispositivos correspondentes. Foucault elenca, nesse sentido, uma série de razões que, até o

11 Diga-se de passagem, Foucault se refere aqui ao contexto francês, pois o tratamento da livre-circulação já era recomendado contra a escassez alimentar desde pelo menos 1689 na Inglaterra (FOUCAULT, 2004b, p.37).

século XVIII, constituíram uma espécie de bloqueio para o seu desenvolvimento (2004b, p. 104-107). São eles: fatores históricos tais como a Guerra dos Trinta Anos, além das grandes crises políticas, financeiras e de subsistência; e fatores mentais ou institucionais, sobretudo aqueles ligados ao mercantilismo (que situava a problemática do governo no interior da forma jurídica da soberania, em “benefício de uma administração monárquica”) e ao modelo familiar, demasiado rígido, consagrado à política e à economia. O desbloqueio e a emergência da nova governamentalidade são, do mesmo modo, inteligíveis apenas por meio da sua inserção em processos mais gerais: no âmbito histórico, a expansão demográfica, monetária e produtiva do século XVIII; e, como problemática fundamental em torno disso, a *população*. Logo, é na constelação das técnicas, saberes e dispositivos que circundam a revolta, a escassez alimentar, o crescimento demográfico e monetário que Foucault percebe o aparecimento de uma nova racionalidade governamental: o famoso e também infame *liberalismo*.

2) As malhas liberais do poder no século XVIII

2.1) Dispositivos de segurança, biopolítica e liberalismo

A defesa das liberdades formais e jurídicas ao longo do século XVIII foi interpretada por Foucault, em *Vigiar e punir* (1975), como apoiada sobre um conjunto de procedimentos disciplinares que precisamente subtrairia as liberdades individuais, como uma espécie de hipocrisia dissimulada pelo mito do contrato originário (FOUCAULT, 1975, pp. 223-224). Apesar de a análise feita, em 1975, ter contribuído para a compreensão das tecnologias disciplinares surgidas no Ocidente e o seu desenvolvimento ao longo do século XVIII, no curso de 1978 Foucault reconhece nela uma insuficiência e reformula seu pensamento, partindo da reflexão que fará sobre o liberalismo clássico e sobre o conjunto de poderes desenvolvido simultaneamente ao seu surgimento – os quais implicarão certas liberdades individuais que ultrapassam o âmbito do controle disciplinar, como a “possibilidade de movimento, deslocamento, processos de circulação

tanto de pessoas quanto de coisas” (FOUCAULT, 2004b, pp. 49-50). Em 1979, no curso intitulado *Nascimento da biopolítica*, nosso autor fará um tão grande *détour* que não chegará a abordar diretamente o tema proposto no próprio título do curso; sobre a biopolítica poucas palavras são ditas, pois para compreendê-la Foucault exige antes a compreensão do liberalismo como “regime governamental” que modifica fundamentalmente a razão de Estado e propõe modos específicos de gerir o complexo conjunto da “população” (FOUCAULT, 2004a, p. 24).

O liberalismo surge ligado àquilo que Foucault denomina, no curso de 1978, os *dispositivos de segurança*, definidos como um conjunto distinto em relação aos mecanismos disciplinares e compreendendo alguns elementos característicos, entre os quais tratamos, aqui, de três principais: (1) a diferença entre *normação e normalização*, (2) o conceito de *população*, e (3) a ideia de *regulação*. O primeiro elemento aponta para o fato de que os procedimentos disciplinares realizam não precisamente uma normalização, mas uma normação, na medida em que partem de uma *norma* artificialmente elaborada e deduzem, a partir dela, a diferença entre o indivíduo normal e o indivíduo anormal. Os dispositivos de segurança, em contrapartida, abordariam a população visando uma *taxa normal* (de natalidade, mortalidade, roubos, doenças, circulação de mercadorias, etc.) a partir da qual se define uma norma, que se apresenta não artificialmente, mas sobre um dado extraído de procedimentos estatísticos (FOUCAULT, 2004b, pp. 64-65). Destacamos, aqui, a importância dada pelos dispositivos de segurança à capilaridade microfísica da sociedade que irá definir os contornos gerais apresentados em seus níveis macrofísicos, ou seja, à relação entre micro e macro que ultrapassa a esfera do Estado e chega a determinar a sua própria organização institucional, além de suas ações políticas, sociais e econômicas¹².

12 Isso não significa que a relação recíproca entre o microfísico e o macrofísico não existiam antes do século XVIII, mas que foi propriamente valorizada somente neste período, quando o poder soberano e disciplinar dá lugar a um dispositivo de segurança para o qual o Estado não cumpre mais o papel de determinar verticalmente, a partir de uma razão centrada nele mesmo, os rumos da ação governamental.

O segundo elemento de caracterização – a população – aparece inicialmente, em textos do século XVI, em formas negativas relacionadas ao despovoamento de terras (*dépopulation/dépeuplement* – despopulação/despovoamento), sendo plenamente positivada no século XVIII com os fisiocratas, os quais vão defini-la como “um conjunto de processos que é preciso gerir naquilo que ele tem de natural”. Essa naturalidade da população pode ser entendida em três sentidos: (i) o fato de a população ser apreendida não apenas em sua relação de obediência e oposição ao soberano, mas segundo uma série de cálculos, análises e reflexões que levam em conta toda a sua complexidade (seus meios de subsistência, suas crenças, seu estado de saúde, suas leis, seu comércio, etc.); (ii) o fato de ela ser atravessada por desejos que não devem ser meramente limitados pelo poder soberano, mas incitados e direcionados a fins ligados à produção de riquezas; e (iii) o fato de a população possuir uma regularidade apreensível pela estatística – ciência surgida já no século XVII com a razão de Estado. Além disso, Foucault também relaciona a população ao surgimento dos saberes da *épistémè* moderna entre os séculos XVIII e XIX¹³ – à transformação da análise das riquezas em economia política, da história natural em biologia e da gramática geral em filologia (*idem*, pp. 69-81).

Em terceiro lugar, os dispositivos de segurança seriam caracterizados pela *regulação* dos processos não apenas populacionais, mas também econômicos, naturais, biológicos, etc. Trata-se de atentar-se à realidade dada e, a partir dela, derivar mecanismos variados de controle e cálculos de probabilidade. A segurança será pensada, nesse sentido, como técnica que lida fundamentalmente com séries (elementos em deslocamento, eventos em produção, unidades em acumulação), maximizando os elementos positivos e minimizando os elementos que oferecem riscos ou inconvenientes, “sabendo perfeitamente que jamais

13 Em *As palavras e as coisas*, Foucault define a *épistémè* como “o campo epistemológico onde os conhecimentos, encarados para além de todo critério que se refere ao seu valor racional ou às suas formas objetivas, introduzem sua positividade e manifestam assim uma história que não aquela de sua perfeição crescente, mas aquela das suas condições de possibilidade” (FOUCAULT, 1966, p. 13). Cf., ainda, o *Vocabulário de Foucault*, de Edgardo Castro, verbete “episteme”, pp. 139-145.

seremos capazes de suprimi-los” (*idem*, pp. 21-22). Desse modo, ela jamais se descola da realidade, pelo contrário, é no jogo da realidade consigo mesma que a segurança realiza suas intervenções e suas regulações, constituindo uma malha de poderes. Nas palavras de Foucault, a segurança

“vai tentar trabalhar na realidade, fazendo jogar, graças e através de toda uma série de análises e de disposições específicas, os elementos da realidade uns em relação aos outros [...] e esse princípio fundamental de que a técnica política não deve jamais se descolar da realidade consigo mesma é profundamente ligado àquilo que chamamos liberalismo” (*idem*, p. 49).

Vimos anteriormente como a razão de Estado vai se utilizar da polícia como instrumento fundamental para a majoração interna das forças estatais e como as disciplinas estarão ligadas a esta forma complexa da polícia. Ora, com os dispositivos de segurança, a polícia sofrerá uma drástica modificação e perder a complexidade que havia obtido no século XVII. De todas as funções que ela tinha relacionadas (1) à organização urbana, (2) aos problemas de circulação das mercadorias, (3) à regulamentação das atividades dos homens com fins de potencialização do Estado e (4) à repressão das revoltas, vai sobrar apenas esta última. A polícia enquanto aparato meramente repressivo, nos mostra Foucault, é uma invenção da segunda metade do século XVIII, quando ela se desintegra e suas demais funções se fragmentam nas formas (1) de uma gestão da população, (2) de uma prática científico-econômica, (3) do direito e do respeito às liberdades e (4) de uma polícia com função repressiva tal como a compreendemos hoje (*idem*, pp. 330-343, 361-362).

Extraímos de todos esses elementos uma relação tripla entre os mecanismos de segurança, a biopolítica e o liberalismo. Encontramos a primeira reflexão pública de Foucault sobre a biopolítica – segundo a ocorrência da palavra nos *Dits et écrits* – em um conjunto de conferências dadas por ele, em 1974, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (FOUCAULT, 1994c, p. 210; 1994d, p. 863). Este conceito vai se desenvolver mais plenamente entre 1976 e 1979, designando uma política de gestão da vida e um poder de “fazer viver e deixar morrer”, poder que incide sobre uma população e se constitui como elemento fundamental para o surgimento do capitalismo industrial nos séculos

XVIII e XIX (FOUCAULT, 1976, pp. 177-191). A relação que a biopolítica estabelece com os mecanismos de segurança reside justamente no fato de ter como alvo uma população cujo controle se dá tanto em níveis microscópicos quanto macroscópicos, população apreendida pela regulação colocada em marcha por aqueles mecanismos, ainda que se dê primazia às liberdades necessárias ao naturalismo exigido pela governamentalidade liberal.

2.2) Economia política do s. XVIII, *homo oeconomicus* e sociedade civil

Em 1670, Espinosa defendia que o Estado democrático é “o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza concede a cada um” (ESPINOSA, 2004, p. 332). Os economistas políticos do século XVIII, ligados à governamentalidade liberal, certamente diriam algo semelhante, porém, jamais em relação ao Estado, pois para eles a articulação mais propícia entre a natureza e a liberdade humanas encontrar-se-ia no *mercado*. A emergência dessa concepção deve ser considerada, em uma história das governamentalidades, no âmago de uma série de questionamentos em torno da *limitação do Estado*. Tentou-se continuamente circunscrever a razão de Estado através do direito, isto é, de uma razão jurídica, mas sendo aquela definida pelos juristas como aquilo que extrapola o âmbito do direito, a limitação que o este pretende lhe impor só poderia ser de caráter externo (FOUCAULT, 2004a, p. 11).

A transformação operada pela arte de governar liberal incide, neste ponto, efetivando uma inversão, na medida em que a limitação se torna *interna* à prática governamental e ao seu exercício. Sendo uma limitação de fato, geral e uniformemente traçada segundo princípios válidos em todas as circunstâncias, ela fornece à prática governamental uma dimensão intrínseca de cálculo estratégico de objetivos ao mesmo tempo que estabelece aquilo que, no governo dos homens e das coisas, não se convém fazer. O papel de servir como princípio de autolimitação do governo liberal é, então, realizado por um campo de saber surgido no interior do conjunto de objetivos da razão de Estado – a *economia política* (*idem*, pp. 11-15).

A economia política imputa ao Estado o imperativo de “não governar

demaís” [*ne pas trop gouverner*], imperativo este que, para Foucault, possui um duplo significado. Por um lado, a racionalidade governamental passa a ser avaliada e legitimada segundo seus efeitos e, sobretudo, em função de seus excessos. Por outro, como consequência do primeiro, o próprio governo se torna suscetível não apenas a efeitos negativos, mas ao *engano*, quando ignora as *leis naturais* fornecidas pela economia política. A governamentalidade se reveste de uma naturalidade que lhe serve como limite interno de ação e cujos processos são regulados, precisamente, pelos dispositivos de segurança discutidos acima. A sua lógica é a do mínimo e do máximo de governo; o seu princípio de verdade e de erro, introduzido no coração do Estado de polícia pelo liberalismo e pela economia política, é o do *mercado* e de suas leis naturais. Foucault enfatiza que a economia política, dessa forma, estabeleceu um *regime de verdade* para a razão governamental liberal, ou seja, constituiu um dispositivo de saber-poder cuja finalidade primordial seria servir como critério de autolimitação das práticas de governo da época (*idem*, pp. 15-25).

Diferentemente da concepção jurídica de mercado e de preços do medievo, o mercado concebido como espaço de trocas e como lugar de verdade da racionalidade governamental nascente no século XVIII é aquele dotado das já citadas leis naturais, espontâneas e, portanto, igualmente sujeitas à desregulação pela má ação daqueles que governam. O signo do bom funcionamento do mercado é a correta formação e oscilação, em torno do valor, dos preços – algo evidenciado, segundo Foucault, pela premência com que os economistas políticos clássicos, de Smith a Ricardo, analisaram a relação entre valor e preço, sendo aquele como que uma verdade deste. Mas estes mesmos economistas, observa Foucault, foram também juristas que colocaram em questão a relação do direito com a prática governamental. Acima dissemos que, na razão de Estado, o direito lhe servia como critério de limitação externa. O advento do liberalismo e de sua autolimitação segundo as leis naturais do mercado não resultou, contudo, no desaparecimento do problema jurídico, e sim no acoplamento da economia política à sua forma jurídica correspondente, o *direito público*. Como herança do radicalismo inglês – e em oposição ao contratualismo jurídico-axiomático dos

juristas ligados à Revolução Francesa – a *utilidade* se torna o índice geral de formação do direito público e, sobretudo, dos seus limites na governamentalidade liberal. Logo, se o mercado é o lugar da veridicção do liberalismo, a utilidade é sua jurisdição (*idem*, pp. 29-46).

Outro objeto de análise pormenorizada, por parte de Foucault, em especial na aula 3 de *Nascimento da biopolítica*, é a reatualização das práticas governamentais no que concerne às relações internacionais. Já sabemos como a razão de Estado, por meio de uma concepção dinâmica da política externa ligada ao funcionamento dos Estados de polícia e, principalmente, ao dispositivo diplomático-militar, constitui – ou, pelo menos, almeja – um equilíbrio europeu. Vimos também que a relação entre os diferentes dispositivos e práticas governamentais não é de exclusão, mas de composição de efeitos, de deslocamentos estratégicos e de transformações micro e macrolocalizadas. A balança europeia, em vista disso, com a governamentalidade liberal, é estrategicamente transformada. Se antes, com a política monetarista do mercantilismo, a relação econômica entre os Estados era concebida como um jogo de soma zero, com a jurisdição utilitária e a veridicção mercadológica trazidas pelo liberalismo, a concepção econômica norteadora da política externa se torna a do mútuo enriquecimento, pois, sendo boa a oscilação do preço, todas as partes envolvidas terão lucros. O bloco regional europeu, desse modo, abre-se ao que Foucault define como uma “historicidade econômica” do enriquecimento mútuo e infinito deste novo sujeito coletivo europeu, em função da concorrência – um exemplo paradigmático analisado por Foucault é a *paz perpétua* tal como descrita por Kant em 1795¹⁴. Ora, se o progresso econômico do liberalismo é

14 Neste opúsculo, podemos ver, nas palavras do próprio Kant, a naturalidade do liberalismo, o papel que isso desempenha na limitação do poder dos Estados, a balança europeia e o mundo como espaço de desenvolvimento das nações que compõem tal equilíbrio: “Assim como a natureza separa sabiamente os povos, que a vontade de cada Estado gostaria de unir com astúcia ou violência, baseando-se mesmo no direito das gentes, assim une também, por outro lado, povos que o conceito do direito cosmopolita não teria protegido contra a violência e a guerra, mediante o seu próprio proveito recíproco. É o *espírito comercial* que não pode coexistir com a guerra e que, mais cedo ou mais tarde, se apodera de todos os povos. Porque entre todos os poderes (meios) subordinados ao poder do Estado, o *poder do dinheiro* é sem dúvida o mais fiel, os Estados vêm-se forçados (claro está, não por motivos da moralidade) a fomentar a nobre paz e

ilimitado, ele o é na condição de que o mundo, para os agentes estatais da Europa, se torne um mercado – “*Le jeu sera en Europe, mais l’enjeu sera le monde*” [O jogo será na Europa, mas o que está em jogo será o mundo]. O palco do liberalismo é, portanto, o próprio planeta organizado e juridicizado como um mercado global que serve de suporte para o enriquecimento da Europa (*idem*, pp. 53-62)¹⁵.

A confluência entre jurisdição e veridicção, utilidade social e lucro econômico, individual e coletivo, ou ainda, entre mercado e poder público, é situada por Foucault no que os empiristas e economistas ingleses chamaram, à época, de *interesse*. Os interesses individuais e coletivos constituem, desse modo, “aquilo através do qual o governo age sobre todas essas coisas que são para ele os indivíduos, os atos, as falas, as riquezas, a propriedade, o direito, etc.” (*idem*, p. 46). A primeira explicação sobre o interesse enquanto conceito fundamental das tecnologias de governo aparece na aula 2 de *Nascimento da biopolítica*, mas Foucault retorna ao problema, depois de se ocupar por várias aulas com o neoliberalismo alemão e norte-americano (analisados abaixo), nas duas últimas aulas do curso, aulas 11 e 12. Desta vez, a noção de interesse é intimamente conectada com o *homo oeconomicus*, categoria essencial do neoliberalismo que, na genealogia foucaultiana, emerge justamente com os teóricos empiristas ingleses. Partindo de uma cisão entre o sujeito de interesses (dotado, *no mercado*, de uma subjetividade econômica irreduzível) e o sujeito de direito (comportando, *no contrato*, uma negatividade fundadora da lei), tais teóricos, segundo Foucault, diferenciaram aí uma *mecânica* dos interesses e uma *dialética* dos direitos. A mecânica dos interesses exigiria, por sua parte, apenas que seu curso normal fosse respeitado a fim de que se garantissem os bons frutos do processo econômico.

a afastar a guerra mediante negociações sempre que ela ameaça rebentar em qualquer parte do mundo, como se estivessem por isso numa aliança estável, pois as grandes coligações para a guerra, por sua natureza própria, só muito raramente podem ocorrer e ainda com muito menos frequência ter êxito” (KANT, 2008, pp. 160-161).

15 Algumas das consequências mais nefastas desse tipo de racionalidade governamental, desenvolvidas por Achille Mbembe a partir dos trabalhos de Foucault em um registro decolonial, podem ser encontradas em textos como *Necropolítica* (cf. MBEMBE, 2003). Também encontramos reflexões sobre o racismo, em Foucault, que serão trabalhadas por Mbembe neste mesmo texto e em outros (cf. FOUCAULT, 1997).

No entanto, isso só é atingível se os próprios sujeitos ignorarem as repercussões coletivas de seu cálculo econômico, já que este *não-saber*, esta ignorância deliberada em relação ao bem comum, é a condição de harmonização dos diversos interesses no mercado – Foucault destaca tal fato enfatizando, na célebre imagem de Smith da *mão invisível*, precisamente o seu aspecto de não-inteligibilidade para os agentes econômicos (*idem*, pp. 271-283). Porém, não é somente aos sujeitos de interesse que a totalidade harmoniosa – a mão, em suma – do mercado se mostra invisível; o soberano, igualmente, é vítima de sua opacidade: explica-se, com isso, como ele não apenas pode se enganar, como vimos acima, mas sobretudo como é impossível ao seu saber (ao contrário do soberano informado pelo *tableau économique* dos fisiocratas) alcançar a totalidade dos processos econômicos e das mecânicas de interesse entre os sujeitos (*idem*, p. 283-289). Autolimitação da prática governamental pelas leis naturais da economia, limitação do poder soberano pela irredutibilidade do *homo oeconomicus* ao seu saber: Senellart entrevê, aí, o lugar *crítico*, no sentido kantiano do termo, do liberalismo em relação ao soberano, pois este não conhece a totalidade do mercado, da mesma maneira que o sujeito transcendental não conhece a totalidade do mundo (SENELLART, 1995, p. 9).

O que resta, pois, ao poder soberano? Foucault responde a essa pergunta investigando a criação de uma tecnologia de governo específica, situada no cruzamento entre o poder soberano e o liberalismo, entre a forma jurídica e a especificidade econômica do sujeito: a *sociedade civil*, desenvolvida para que, mantendo seu espaço de soberania, a governamentalidade não seja totalmente submetida a uma razão científica ou econômica oriunda da economia política. A sociedade civil - geralmente pensada na teoria política como “a esfera das relações entre indivíduos, grupos, entre classes sociais, que se desenvolvem à margem das relações de poder que caracterizam as instituições estatais” (BOBBIO et al., 1998, p. 1210)¹⁶ - era concebida no século XVIII como aquilo que

16 O verbete “sociedade civil”, do *Dicionário de política* de Bobbio, Matteuci e Pasquino (1998), indica ao menos seis sentidos diferentes na história deste conceito: o sentido na obra dos jusnaturalistas, em Rousseau, em Hegel, em Marx, em Gramsci e, por fim, na acepção mais contemporânea da teoria política, que não é senão uma generalização da perspectiva marxista-hegeliana de oposição dialética entre sociedade civil e Estado.

daria ao governo um novo campo *concreto* de referência sobre o qual se exercerá seu poder e, por isso mesmo, é indissociável da noção de *homo oeconomicus* enquanto ponto de apoio *abstrato* e individual, de modo que ambos, para Foucault, caracterizam o “conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal”. Tal complexo tecnológico conceitualizado pela sociedade civil representa, para a governamentalidade, o respeito à autolimitação das leis econômicas sem que haja prejuízos às regras de direito. Foucault define a forma de governo que se realiza sobre a sociedade civil, por conseguinte, como um “governo onipresente, um governo ao qual nada escapa” (FOUCAULT, 2004a, pp. 295-302).

Aquilo que Marx ironizou certa vez como “o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham” (MARX, 2013, p. 250) é, segundo a genealogia das governamentalidades que Foucault realiza, um local de gestão calculada do social e de seus fenômenos, sejam eles populações, sujeitos, processos econômicos, condições naturais, etc. Em outros termos, a sociedade civil é o lugar onde o “despotismo total” do liberalismo se manifesta de maneira mais clara; é na articulação específica e estratégica da soberania, das disciplinas e dos mecanismos de segurança que o liberalismo aparece como um “gestor da liberdade”. Nessa condição, se o liberalismo efetivamente produz liberdades, ele o faz para consumi-las, donde a possibilidade instaurada no coração do liberalismo, muito bem compreendida por nosso autor, pela qual “aquilo mesmo que, ao produzi-la [a liberdade], arrisca limitá-la e destruí-la” (FOUCAULT, 2004a, pp. 16, 65).

Feito esse percurso, Foucault considera a passagem da governamentalidade liberal dos séculos XVIII-XIX à governamentalidade neoliberal do século XX. Longe de realizar um panorama completo da multiplicidade de fatores que influíram nessa modificação, nosso autor se atém apenas à enumeração de alguns eventos históricos principais e em uma certa transmutação ocorrida no interior da prática de governo liberal. Vimos acima como há, no liberalismo, um “princípio motor” de intervenção governamental sobre a sociedade civil, à guisa da produção de liberdades. Como

exemplos históricos principais, Foucault cita a política de *Welfare* de Roosevelt após a crise de 1929 ou, de modo mais geral, o conjunto de mecanismos estabelecidos pela governamentalidade entre 1925 e 1930 nos países liberais para protegê-los tanto do “espectro do comunismo” quanto do horror nazifascista. Essa política foi, para os teóricos, políticos e economistas do período – sobretudo para os neoliberais alemães que partiram dessa problemática nos anos 1930 – signo de uma “crise de governamentalidade”, como efeito dos seus diversos dispositivos de intervenção contra os quais serão mobilizadas diferentes construções teóricas (FOUCAULT, 2004a, pp. 69-72).

Conclusão

Apesar das continuidades que encontramos entre estas formas governamentais, nos parece mais relevante destacar, para não perdermos de vista o próprio método de trabalho colocado em prática por Foucault, as *rupturas* entre os diferentes modos de exercício do poder. Ao investigar a história das governamentalidades no Ocidente, Foucault não intenciona identificar uma racionalidade que progrediria em formas cada vez mais elevadas a uma finalidade determinada, e tampouco afirmar uma contingência absoluta dos acontecimentos, mas circunscrever momentos históricos em sua especificidade e heterogeneidade, discernindo neles discursos, práticas, instituições, táticas móveis e estratégias gerais que constituem dispositivos e variados modos de vida. A analítica do poder empreendida por Foucault, por consequência, nos ensina que tais regimes de poder não são subsumíveis a um único registro ou forma. Ao contrário, são precisamente as problemáticas específicas ligadas ao governo dos homens – temporalmente demarcadas e espacialmente localizadas, jamais pensadas sob a gramática do Universal – que definem a produção de novas técnicas e estratégias elaboradas segundo racionalidades que lhes são próprias.

Nesse sentido, é em função das grandes transformações pelas quais o mundo europeu passava nos séculos XVI e XVII que a razão de Estado, enquanto

arte de governo, emerge reorganizando as maneiras de condução, de subjetivação e de veridicção dos homens que o pastorado (e as contra-condutas que lhe faziam resistência) havia estabelecido. Isto implicou, como vimos, uma outra forma de temporalidade, bem como a alteração das finalidades e dos instrumentos de que a governamentalidade dispunha. Do mesmo modo, foi a inabilidade da razão de Estado e de alguns de seus dispositivos – como a polícia, o mercantilismo e as disciplinas – em lidar com o duplo revolta-escassez alimentar, no quadro caótico do crescimento demográfico e econômico do século XVIII, que configurou as condições de surgimento do liberalismo. Este último não representou absolutamente, como intencionamos mostrar neste artigo, a abertura para um “mundo de liberdades” – senão aquele criado e delimitado pelo dispositivo de segurança para o seu próprio funcionamento, implicando maiores possibilidades de circulação de pessoas e de bens –, mas antes a intensificação da trama de poderes que perpassa o corpo social, agindo não somente em relação a indivíduos e territórios, como também sobre conjuntos processuais complexos dotados de uma lógica intrínseca – conjuntos que vão da população, como categoria biológica de uma espécie, ao mercado, como espaço de produção e circulação de mercadorias.

Como já dito no início deste artigo, não lidamos aqui com um pensamento sistemático que se fecharia em muralhas e negaria a si mesmo a possibilidade de deslocamentos. No entanto, percebemos que este pensamento coloca em prática um método de análise assaz coerente e que subtrai, a partir dos documentos e eventos históricos, modos específicos de compreensão da própria história, modos pelos quais as pessoas governam e são governadas, aceitam ou resistem a determinados regimes de governamentalidade. Essas transformações apresentadas por Foucault, como peripécias do poder no Ocidente, aparecem através de uma abordagem genealógica que prima pelos detalhes mais cinzas e dissimulados dos acontecimentos, seu aspecto microfísico e seus movimentos quase imperceptíveis, amiúde ocultos por procedimentos estratégicos. Exemplo disso é a figura do Estado, supostamente a mais bem compreendida, analisada e criticada pelos filósofos e pensadores políticos de todos os tempos desde que

existe. Foucault nos mostra – em contrapartida a estes filósofos e pensadores políticos – como o Estado é muito mais um *efeito* do que uma *causa* dos poderes operantes na sociedade, como ele frequentemente se arvora em formas de governamentalidade distintas e, ao menos desde o século XVIII, não pode ter uma real pretensão de ser a finalidade da vida social. Podemos perguntar, acompanhando Foucault, se a própria política não seria precisamente “o jogo dessas diferentes artes de governar com seus diferentes índices e o próprio debate que essas diferentes artes de governar suscitam” (FOUCAULT, 2004a, p. 317). Se compreendermos que a política nasce desse jogo, temos diante de nós um novo campo de pensamento e certamente algumas tarefas, entre as quais não a construção de muralhas mais fortes que se fixem de uma vez por todas, mas uma transformação radical em nosso modo de pensar a história e de olhar, a partir dela, a vazante que lhe serve de presente.

Referências

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; & PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política I*. Trad. Carmen C. Varriale et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

DUARTE, André. “Foucault, biopolítica e governamentalidade”. In: GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; & RIGON, Bruno Silveira. (Org.). *Biopolíticas – Estudos sobre política, governamentalidade e violência*. 1ed. Curitiba: iEA Academia, v. 1, p. 12-36, 2015.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. Paris : Éditions Gallimard, 1994b.

_____. *Dits et écrits III*. Paris : Éditions Gallimard, 1994c.

_____. *Dits et écrits IV*. Paris : Éditions Gallimard, 1994d.

_____. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris : Éditions Gallimard, 1976.

_____. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1975-76, Paris : Éditions Seuil/Gallimard, 1997.

_____. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966.

_____. *‘Qu’est-ce que la critique?’ suivi de ‘La culture de soi’*. Vrin, 2015.

_____. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France, 1978-79, Paris : Éditions Seuil/Gallimard, 2004a.

_____. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France, 1977-78, Paris : Éditions Seuil/Gallimard, 2004b.

_____. *Surveiller et punir*. Paris : Éditions Gallimard, 1975.

_____. “The Subject and Power”. In: DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Second Edition, with an afterword by and an interview with Michel Foucault. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

KANT, Immanuel. “Resposta à questão: O que é Esclarecimento?” In: *Antologia de textos filosóficos*, Trad. Vinicius de Figueiredo, SEED, pp. 406-415, 2009.

_____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008.

MACHADO, Roberto. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

MARX, Karl. *O capital*: Crítica da economia política. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, Achille. “Necropolitics”. In: *Public Culture*, vol. 15, n. 1, pp. 11-40, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Gabriel Valladão Silva, Porto Alegre: L&PM, 2014.

SENEILLART, Michel. “A crítica da razão governamental em Michel Foucault”. Trad. Maria das Graças de Souza do Nascimento. In: *Tempo Social*, Rev. Sociol. USP, São Paulo, 7 (1-2), outubro, pp. 1-14, 1995.

UMA CRÍTICA AOS PARÂMETROS DO LOCAL PÚBLICO E DA PESSOA
FAMOSA PARA A PONDERAÇÃO ENTRE O DIREITO À IMAGEM E A
LIBERDADE DE INFORMAÇÃO – PROPOSTA PARA UMA
ABORDAGEM COMUNITARISTA LIBERAL

Luiz Augusto Castello Branco¹
Centro Universitário Augusto Motta

Resumo

O texto tem o objetivo de revisitar criticamente os parâmetros ponderativos do local público e da pessoa famosa, habitualmente utilizados por doutrina e jurisprudência quando da colisão entre os direitos fundamentais da imagem e da liberdade de informação. Após apontar a inadequação de tais critérios, o trabalho pretende investigar se os critérios propostos pelo comunitarista liberal Amitai Etzioni para “balancear” interesses públicos e privados podem fornecer *standards* seguros e adequados ao ordenamento brasileiro.

Palavras-chave: Imagem. Liberdade de informação. Ponderação. Comunitarismo.

Abstract

The text aims to critically revisit the weighting parameters of the public place and the famous person, usually used by doctrine and jurisprudence when the collision between the fundamental rights of image and freedom of information. After pointing out the inadequacy of such criteria, the paper intends to investigate whether the criteria proposed by the liberal communitarian Amitai Etzioni to “balance” public and private interests can provide safe and adequate standards to the Brazilian order.

Keywords: Image. Freedom of Information. Weighting. Community.

¹ Mestre em Direito pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP).

Considerações Iniciais

O objetivo deste breve trabalho é discutir o direito à imagem, um dos assim chamados direitos da personalidade. Com este propósito, será inicialmente realizada uma análise conceitual acerca de seu conteúdo, os aspectos em que se desdobra e os parâmetros da obtenção da imagem em local público ou da qualidade de pessoa notória do retratado, tradicionalmente utilizados em sede jurisprudencial para solucionar as (frequentes) situações em que entra em rota de colisão com a liberdade de informação, buscando demonstrar que, nem sempre, os critérios adotados pelos tribunais se provam os mais adequados à solução de tais conflitos.

Consciente de que o fenômeno da colisão entre direitos fundamentais sempre exige do estudioso do direito a formulação de parâmetros consistentes que permitam fornecer critérios seguros ao aplicador do direito, hábeis a proporcionar soluções que se demonstrem justas e compatíveis com os valores esposados pelo ordenamento jurídico, este estudo pretende apresentar uma proposta de solução sustentada no comunitarismo liberal, na vertente desenvolvida por Amitai Etzioni.

Para tanto, se pretende, ainda que de modo sucinto, apresentar as linhas mestras do comunitarismo liberal, na forma defendida pelo autor. Conforme se verá, o comunitarismo liberal tem como ideia de boa sociedade aquela que consegue estabelecer um adequado balanceamento entre os interesses privados (associados à noção de autonomia) e os comunitários, corrigindo, através de mecanismos compensatórios, eventuais oscilações que desequilibrem a justa medida entre ambos.

Uma vez traçadas as linhas fundamentais do pensamento do filósofo, o texto investigará se a abordagem por ele proposta pode ser aplicável de modo coerente e satisfatório à realidade jurídica brasileira, seja para confirmar os parâmetros habitualmente utilizados ou (como se pretende demonstrar), para propor novos e mais eficazes critérios.

1. O direito à imagem: conceito, elementos e parâmetros utilizados para ponderação com a liberdade de informação

Um dos traços que parecem se evidenciar na pós-modernidade é seu caráter profundamente imagético. O indivíduo é constantemente exposto a estímulos visuais dos mais variados, a ponto de alguns afirmarem estarmos diante de uma verdadeira cultura-tela (LIPOVETSKY, 2011, P.76). Dentro deste mundo-caleidoscópio, amplamente tecnológico e fortemente estruturado entorno de hábitos de consumo, o direito a imagem passa a gozar de uma nova dimensão, vez que ultrapassa o âmbito da mera identificação para representar verdadeira projeção da personalidade, nas qual as pessoas passam a se apresentar elas mesmas enquanto “produtos” vendáveis, dignas do interesse alheio², seja na busca pela fama instantânea em uma cultura de “celebridades”, seja para a criação de uma identidade pessoal, que, atualmente, não prescinde daquela que se constrói/divulga através dos perfis constantes nas chamadas *redes sociais*. Ao mesmo tempo, esta mesma “cultura-tela” expõe a fragilidade dos direitos da personalidade, cujo uso massivo permite sua exploração indevida³.

É possível definir a imagem como o conjunto de traços físicos que permitem delinear um perfil identitário de seu titular. Desse esboço conceitual, a doutrina costuma decompor a imagem em alguns elementos, a saber: imagem-reflexo, imagem-retrato, imagem-atributo e imagem-voz.

Por imagem-reflexo se entendem justamente os traços físicos, propriamente ditos que, em conjunto, irão descrever aquele a quem se referem. Trata-se da expressão visual do corpo, sua fisionomia (muito embora não o corpo propriamente dito). Alguns autores apresentam a imagem-reflexo como sinônimo da assim denominada imagem-retrato, posição da qual discordamos, por entender que esta última estaria ligada à captação de tais traços, seja por

2 Constituindo aquilo que Paula Sibilla denominou “personalidades *alterdirigidas*” (SIBILLIA, 2016, p. 115).

3 Em sentido aproximado, “No mundo pós-moderno, marcado pelo avanço tecnológico, pelo uso da *Internet* e pela facilitação na captação das imagens, representada por equipamentos eletrônicos e digitais, a preocupação com a tutela da imagem é evidente, saltando aos olhos. A massificação no uso da imagem permite uma fácil e veloz exploração da imagem das pessoas” (FARIAS; ROSENVALD, 2018, p..270).

meios físicos, seja por meios virtuais⁴.

É possível ainda se falar em imagem-atributo, compreendida como a associação da imagem de uma pessoa a determinadas qualidades (positivas ou não), situação que se assemelha – porém não se confunde – com a honra objetiva, definida como a percepção que o meio social faz acerca das qualidades morais de uma pessoa.

Alguns autores mencionam ainda a imagem-voz, ligada ao timbre sonoro identificador de alguém (FARIAS; ROSENVALD, *Op. cit.*, p. 271), posição com a qual não concordamos. Não se nega, por evidente, que a voz esteja incluída dentre os atributos que compõem o perfil da pessoa, sendo um dos direitos da personalidade⁵. Entretanto, não nos parece possa ser considerada um elemento do direito a imagem pois, muito embora igualmente capaz de identificar seu titular e por igual atrelada a uma percepção sensorial, não está ligada ao aspecto visual essencial, a nosso pensar, para a delimitação do direito à imagem.

Assim definidos os elementos que integram o direito sob análise, passa-se a discorrer sobre os critérios mais comumente utilizados pelas Cortes para estabelecer uma justa ponderação⁶ quando ocorra a colisão com a liberdade de informação, sempre que haja um alegado interesse jornalístico em reportar fatos referentes a determinadas pessoas utilizando sua imagem. Para Antônio Chaves (1972, p. 67), o direito à imagem consistiria em um direito a seu *não-conhecimento* alheio, de modo que, sua utilização injustificada, ainda que para fins informativos, implicaria em situação juridicamente reprovável. Daí a

4 “No conceito de *imagem-retrato* há quem diferencie, como ANTÔNIO CHAVES, o conceito de reprodução gráfica da imagem e a fisionomia, entendida esta última como ‘o conjunto das feições do rosto: aspecto, ar, cara, rosto, conjunto de caracteres especiais’” (GAGLIANO; FILHO, 2014, p. 223).

5 O uso do termo ‘direitos’ no plural é uma tomada de posição na controvérsia - cujo desenvolvimento ultrapassa os limites desse texto - sobre se existiriam diversos direitos da personalidade, ou um único direito geral da personalidade, cujos atributos (honra, nome, imagem, privacidade, *et coetera*) consistiriam em meras emanções.

6 O termo “ponderação” refere-se à técnica para a solução de casos difíceis (*hard cases*) em que princípios e direitos fundamentais colidentes sejam sopesados, tendo em vista um caso concreto (dada a impossibilidade de estabelecer uma hierarquia apriorística), de modo a estabelecer qual deles, naquela situação específica e em outras análogas, gozará de maior densidade, *sem* que isso implique no afastamento do sistema do princípio/interesse/direito fundamental que, naquelas circunstâncias, se revelou mais débil. Para uma análise mais aprofundada, sob a ótica do direito civil-constitucional, cf. TARTUCE, 2016, pp. 149-152.

relevância em elaborar parâmetros, tarefa cuja dificuldade se reconhece e cujo resultado varia conforme as circunstâncias de cada caso (SCHREIBER, 2014, p. 111).

Um dos critérios mais frequentemente utilizados para a predominância da tutela da liberdade de informação ocorre quando a suposta ofensa ocorra em local público. Entende-se que haveria uma redução das expectativas de tutela da imagem (e também da privacidade, direito que não se encontra no âmbito de proteção desse estudo⁷) quando seu titular se encontre em locais abertos à circulação de pessoas. Em certas situações, se afirma que, ao conscientemente ingressar e permanecer em certos lugares (praças, praias, estádios em que se pratiquem eventos esportivos ou casas de shows), o indivíduo estaria implicitamente autorizando a captação/exploração de sua imagem.

Do mesmo modo, quando o titular do direito à imagem seja pessoa famosa, é comum encontrar-se em sede jurisprudencial a assertiva de haver uma redução da expectativa de tutela por se tratar de verdadeiro “preço da fama”, decorrente “da necessidade de autoexposição, de promoção pessoal ou do interesse público na transparência de determinadas condutas” (BARROSO, *apud* FARIAS; ROSENVALD, 2018, p. 289).

Em que pese a habitualidade com que são empregados, parecem-nos que se trata de “falsos parâmetros”, inadequados a tutelar situações concretas. O fato de uma pessoa se encontrar em local público não autoriza uma extrema redução de expectativa para a tutela de seu direito. Tal entendimento peca por associar a tutela da personalidade à propriedade privada, patrimonializando interesses que, em essência, se referem à dignidade humana, sendo inerentes à condição de pessoa e, portanto, ligados a ela aonde quer que se encontre⁸ (além de excluí-los de quem não tenha condições materiais de acesso ao domínio).

7 É relevante observar que, ainda que uma mesma conduta possa acarretar simultaneamente lesão à imagem e à privacidade, estas configuram direitos autônomos, tendo em comum o fato de serem direitos da personalidade, logo nada impedindo haja ofensa à imagem sem representar dano à privacidade e vice-versa.

8 “O direito à imagem deve ser tutelado em toda parte. Quem caminha na rua, quem passeia no parque, quem vai à praia não deixa em casa seu direito à imagem” (SCHREIBER, Anderson. *Op. cit.*, p.112).

de excluí-los de quem não tenha condições materiais de acesso ao domínio). Ademais, dentro de uma esfera de razoabilidade, não soa crível uma suposta “autorização tácita” para a ampla divulgação da imagem pessoal - especialmente por via do *ciberespaço* -, eventualmente produzindo danos imensuráveis.

Tampouco a notoriedade do titular confere “carta branca” para a utilização de sua imagem. Como já se disse em outro trabalho (dedicado à privacidade das pessoas famosas, mas em tudo aplicável à sua imagem), o modo como uma pessoa escolheu para viver sua vida não autoriza a completa devassa da mesma, sem que houvessem circunstâncias em que predominasse a tutela de sua personalidade, sob pena de representar “efetiva renúncia a direitos sabidamente irrenunciáveis e dotados de proteção constitucional” (ROCHA; FILPO, 2020, p. 11). Sustentar o oposto seria afirmar uma barganha que, ainda que desejada, não é juridicamente possível. Além disso, o fato de obterem sustento com o mediatização de sua imagem somente reforça sua importância para tais pessoas (SCHREIBER, 2014, p.114).

Aceitando-se que “local público” e “pessoa famosa” não fornecem *standards* adequados à ponderação ora proposta, se faz necessário sugerir outras possibilidades que se mostrem mais compatíveis com os valores professados pelo ordenamento jurídico brasileiro. Uma abordagem promissora parece ser aquela proposta pelo comunitarismo liberal, na vertente defendida por Amitai Etzioni cujo pensamento, de forma sucinta, se passa a expor.

2. O comunitarismo liberal de Amitai Etzioni

O pensamento de Amitai Etzioni está ligado àquilo que o próprio autor denomina comunitarismo liberal, ou responsivo, cujo principal pilar é a busca por uma necessidade de estabelecer um justo equilíbrio entre as liberdades individuais - e os direitos daí derivados - e o bem comum - a exigir, eventualmente, restrições a interesses particulares -, e as (quase inevitáveis) tensões entre ambos. A ideia de “bem comum” é fluida, o que levaria a oscilações naturais nas sociedades - caracterizando um verdadeiro movimento pendular (naturalmente imperfeito, dependente do contexto histórico, e sujeito a

correções de seus excessos), - entre o estabelecimento de maiores restrições em nome do interesse público ou a flexibilização demasiada, ampliando o leque dos direitos individuais e fortalecendo a autonomia privada. Tais oscilações poderiam a extremos indesejáveis, seja estabelecendo modelos sociais autoritários, eclipsando o indivíduo (o que denominou metaforicamente de força *centrípeta*), seja gerando uma “hipertrofia” da autonomia, a demandar um insustentável discurso que desconsiderasse as responsabilidades individuais, inviabilizando a convivência em sociedade -e exigindo o emprego do que denominou força *centrífuga*, destinada a reestabelecer a ordem social (ETZIONI, 1996, p. 46).

O discurso comunitarista possui forte apelo moral, entendendo que a existência de direitos pressupõe a assunção de responsabilidades, muito embora o inverso não seja necessariamente verdadeiro, podendo existir responsabilidades sociais da pessoa perante a comunidade, a serem exercidas sem um benefício imediato, como e.g., aquelas relacionadas às gerações futuras (ETZIONI, 1992, p. 4-5). Diverge, desta forma, de escolas de pensamento que reforçam o predomínio dos interesses individuais (em especial as escolas de pensamento liberal), bem como daquelas que concentram seus esforços na manutenção da ordem, ainda que para tal se faça necessária forte interferência sobre a autonomia pessoal (conservadorismo), vez que, conforme mencionado, busca estabelecer critérios válidos para o equilíbrio entre a dualidade individual/coletivo, direitos/deveres. Para Etzioni (2005, p. 5), tais discrepâncias podem ser corrigidas através da utilização de mecanismos democráticos.

Na incansável tarefa de tentar (re)estabelecer este balanceamento, o comunitarismo propõe quatro regras fundamentais que, quando devidamente aplicadas, poderiam evitar uma indesejada inflação normativa, ou uma excessiva judicialização (fatores potencialmente antidemocráticos em seu entender⁹): a)

9 Se faz necessário esclarecer que o autor compreende que o papel do direito, muito embora relevante, não é este principal mecanismo de ajuste para o comunitarismo, sendo priorizados ajustes espontâneos decorrentes de sua própria infraestrutura moral e mecanismos informais de controle social (em detrimento dos mecanismos legais institucionalizados) para preservar seus valores morais essenciais (ETZIONI, Amitai, 2010, p. 132).

uma sociedade comunitarista não deve construir medidas coercitivas, salvo diante de um perigo “evidente e atual”; b) sempre que tal ameaça se evidencie, deve-se inicialmente recorrer a medidas não restritivas à autonomia; c) quando se faça necessária a adoção de medidas restritivas da autonomia, estas devem ser minimamente intrusivas; d) os efeitos colaterais de tais medidas devem ser evitados, ou ao menos minimizadas (ETZIONI, 1996, p. 52).

Após essa breve exposição do comunitarismo liberal, se passará a investigar se os parâmetros propostos pelo autor poderiam fornecer soluções ao objeto de estudo desse trabalho.

3. A solução do comunitarismo liberal para o problema da colisão entre o direito à imagem e a liberdade de informação

Conforme mencionado até aqui, imagem e liberdade de informação são direitos fundamentais em constante colisão. O primeiro reflete um interesse privado à tutela da personalidade (embora seja lícito afirmar que, em democracias plurais, haveria também um interesse público, ao menos indireto, na proteção da dignidade de cada um), enquanto que o segundo está ligado ao evidente interesse coletivo em ter acesso a informações que possuam relevo para a tomada de decisões pessoais necessárias à conscientização democrática. Uma abordagem comunitarista liberal reconhece ambos como merecedores de tutela equilibrada, de modo a evitar discrepâncias. Entender que haveria um irrestrito interesse em informar, sempre preponderante sobre a imagem, poderia conduzir ao resultado extremo de uma sociedade que, sob o pretexto de assegurar uma “total transparência e circulação de informações”, terminasse por expor de tal modo o indivíduo que inviabilizasse a projeção de sua personalidade. De outra feita, assegurar tutela absoluta à imagem, somente permitindo sua utilização para fins jornalísticos quando expressamente autorizada sonegaria do conhecimento do público fatos evidentemente de seu interesse.

Ora, com base nos critérios propostos, a restrição à tutela do direito individual somente seria justificada quando houvesse um “perigo evidente e atual”. Assim, a divulgação das imagens de um terrorista, ou de um foragido

condenado pela prática de um crime poderia ser autorizadas, na medida em que sua não localização poderia implicar em riscos sociais. Do mesmo modo, a utilização da imagem de um político envolvido em escândalo envolvendo o uso de verbas públicas – conquanto lhe traga inegáveis prejuízos em sua carreira – poderia, *a priori*, ser justificada dado o risco ao próprio processo democrático em desconhecer fatores do interesse da coletividade. Contudo, não haveria tal risco em situações em que a imagem capturada e difundida não fosse *necessária* ao fato que se pretende informar, ou o fato, em si, não fosse de interesse público.

Havendo um interesse público em noticiar o fato, a não utilização da imagem quando desnecessária ao contexto da informação seria medida que evitaria a restrição indevida da autonomia do titular do direito à imagem.

Uma vez que se fizesse necessária (ou ao menos pertinente) a divulgação da imagem, seria recomendável evitar um nível de exposição que ultrapassasse o conteúdo necessário a divulgar. Assim, recursos como efeitos de distorção, ou cortes poderiam alcançar o efeito almejado de informar sem comprometer de forma grave o direito individual, minimizando os danos possíveis e atendendo, assim, a todos os critérios propostos pelo comunitarismo.

De certo modo, a abordagem algo se assemelha aos *standards* propostos, em doutrina brasileira por Anderson Schreiber, conforme se vê na seguinte passagem:

Em termos gerais, podem-se indicar os seguintes parâmetros para aferir o grau de realização do exercício da liberdade de informação por meio da veiculação de imagens: (i) o grau de utilidade para o público do fato informado por meio da imagem; (ii) o grau de atualidade da imagem; (iii) o grau de necessidade da veiculação da imagem para informar o fato; e (iv) o grau de preservação do contexto originário em que a imagem foi colhida. Para aferir a intensidade do sacrifício imposto ao direito de imagem, cumpre verificar: (i) o grau de consciência do retratado em relação à possibilidade de captação da sua imagem no contexto de onde foi extraída; (ii) o grau de identificação do retratado na imagem veiculada; (iii) a amplitude da exposição do retratado; e (iv) a natureza e o grau de repercussão do meio pelo qual se dá a divulgação da imagem (SCHREIBER, 2014, p. 116).^{10 11}

10 SCHREIBER, Anderson. *Op. cit.*, p. 116.

11 O Superior Tribunal de Justiça teve a oportunidade de acolher a técnica proposta pelo autor no REsp 794.586/RJ, Rel. Min. Raul Araújo, j. 15.03.2012, disponível em: https://scon.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200501834430&dt_pub

Analisando-se os aspectos propostos pelo jurista brasileiro para aferir o grau de realização da liberdade de informação, verifica-se que o grau de utilidade do fato informado para o público (item i) e a necessidade de veiculação da imagem para transmitir a informação (iii) complementam a ideia de que só deve haver a utilização da imagem alheia contrariamente a sua vontade quando a mesma se justifique pelo risco de omitir do público fatos de seu interesse. O grau de atualidade da imagem (ii) aponta para o fato de que quanto mais antigo for o fato que se deseje reportar, mais se debilita o interesse informativo e o risco em omiti-lo¹². Por sua vez, os aspectos mencionados para verificar o grau de sacrifício do direito de imagem – grau de identificação (ii), amplitude de exposição (iii) e natureza e grau de repercussão (iv) - são compatíveis com o argumento comunitarista que exige que as medidas restritivas da autonomia sejam minimamente invasivas e busquem minimizar os (por vezes irreversíveis) efeitos colaterais.

O comparativo estabelecido entre o proposto pelo *approach* comunitarista liberal e pelo que se sustenta na melhor doutrina pátria parece demonstrar sua compatibilidade com os valores professados pelo ordenamento jurídico brasileiro, fornecendo mecanismos satisfatórios para a ponderação em tais situações.

Considerações Finais

A tutela da dignidade da pessoa humana – expressa aqui através dos

licacao=21/03/2012. Acesso em: 27.09.2020. “2. Na hipótese, não obstante o direito de informação da empresa de comunicação e o perceptível caráter de interesse público do quadro retratado no programa televisivo, está clara a ofensa ao direito à imagem do recorrido, pela utilização econômica desta, sem a proteção dos recursos de editoração de voz e de imagem para ocultar a pessoa, evitando-se a perfeita identificação do entrevistado, à revelia de autorização expressa deste, o que constitui ato ilícito indenizável”

12 A Suprema Corte Alemã teve oportunidade de atribuir peso à atualidade da imagem no Caso *Lebach*, que envolvia o assassinato de quatro soldados alemães e roubo de munição do Exército, ocorrido em 1969, que seria televisionado às vésperas da soltura de um dos condenados pelo crime. A Corte entendeu que a antiguidade do fato retratado retiraria o interesse atual pela notícia e potencialmente comprometeria a ressocialização do autor da demanda (TARTUCE, Flávio, 2016., p. 151-152).

direitos da personalidade – e a liberdade de acessar informações capazes de nortear comportamentos são pilares estruturais de sociedades que se pretendam democracias plurais. Os parâmetros ponderativos habitualmente evocados do “local público” e da “pessoa notória”, a justificar uma debilitação da tutela da personalidade em favor de um (supostamente mais denso) interesse em informar se mostram frágeis e insuficientes, frequentemente acarretando injustiças diante de situações concretas.

Em razão disto, o objetivo deste breve ensaio foi propor uma nova abordagem, pautada na doutrina comunitarista liberal, ainda pouco conhecida no meio jurídico brasileiro. Para tanto, se descreveu em linhas básicas, em que consiste tal escola de pensamento e quais seus parâmetros sugeridos para situações em que direitos individuais ligados a uma ideia de autonomia privada possam ser restringidos em face do interesse da coletividade, sem que isso implique em uma vulneração dos mesmos.

Tais critérios parecem compatíveis com a estrutura da ordem jurídica brasileira, podendo oferecer valiosas contribuições para a solução de casos que demandem a ponderação entre esses – e outros - direitos fundamentais, auxiliando o estudioso e o aplicador do direito em seu desafio de harmonizar os interesses particulares e coletivos em jogo, harmonia esta tão necessária à construção de uma “boa sociedade”, livre, justa e solidária.

Referências

CHAVES, A. Direito à própria imagem. In: *Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo*, 67, 45-75. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/66643>. Acesso em: 26 set. 2020.

ETZIONI, A. *The Spirit of Community: The Reinvention of American Society*. Nova York: TOUCHSTONE, 1993.

_____. *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*. Nova York: Basic Books, 1996.

_____. *How Patriotic is the Patriot Act?* Nova York: Routledge, 2005.

_____. *Law in a New Key: Essays on Law and Society*. Nova Orleans, Quid pro Quo Book, 2010.

FARIAS, C. C. de; ROSENVALD, N. *Curso de Direito Civil*, v. 1 – Parte Geral e LINDB. 16ªed. Salvador, ed. Podium 2018.

GAGLIANO, P. S.; FILHO, R. P. *Novo Curso de Direito Civil*, v.1 Parte Geral. 16ª ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. *A Cultura-mundo*. Resposta a uma sociedade desorientada. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ROCHA, L. A. C. B. de L. M. da; FILPO, K. P. L. Pessoas públicas e notoriedade: a curiosidade do público pode justificar um menor nível de privacidade? In: *Revista Eletrônica da PGE/RJ*, v.3, n.1 jan/abr 2020. Disponível em: <https://revistaeletronica.pge.rj.gov.br/pge/article/view/112/79>. Acesso em: 26 set. 2020.

SCHREIBER, A. *Direitos da Personalidade*. 3ªed. São Paulo: ATLAS, 2014.

SIBILLIA, P.. *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

TARTUCE, F.. *Direito Civil* – v.1: Lei de Introdução e Parte Geral. 12ªed. Rio de Janeiro: Forense, 2016.

LIBERDADE, VINGANÇA E DIGNIDADE NAS PUNIÇÕES: BREVE
ESTUDO EM KANT E HEGEL

Marco Antônio Souza Monteiro¹
Universidade Católica de Petrópolis

Resumo

Através de cotejos entre as teorias da punição de Immanuel Kant e Friedrich Hegel, realizou-se um ensaio de comparação sobre a visão de ambos os autores a respeito do tema. Essa análise foi feita a partir de aspectos considerados relevantes, quais sejam, a liberdade no conceito do crime, a influência da vingança na punição e a necessidade do respeito à dignidade do criminoso. Nas considerações finais ficou evidenciado que ambos os autores veem a liberdade como fundamental no conceito de crime, compartilham da ideia que a vingança nunca deve estar presente na punição e consideram que funções utilitaristas são inadequadas à aplicação da pena. Divergem os filósofos quando Kant considera a relação entre crime e punição uma questão de ética, enquanto Hegel acredita ser uma relação lógica de justiça. A outra divergência diz respeito a Hegel definir a punição como um direito do criminoso.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Teoria da Pena. Immanuel Kant. Friedrich Hegel. Vingança. Liberdade.

Abstract

Through collations between Immanuel Kant's and Friedrich Hegel's theories of punishment, a comparison essay was carried out on the view of both authors on the subject. This analysis was made from aspects considered relevant, namely, freedom in the concept of crime, the influence of revenge on punishment and the need to respect the criminal's dignity. In the final considerations, it was evidenced that both authors see freedom as fundamental in the concept of crime, share the idea that revenge should never be present in punishment and consider that utilitarian functions are inadequate to the application of the punishment. Philosophers differ when Kant considers the relationship between crime and punishment an ethical issue, while Hegel believes it is a logical matter of justice.

1 Mestrando em Direito pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP).

The other disagreement concerns Hegel defining punishment as a criminal's right.

Keywords: Human rights. Theory of Penalty. Immanuel Kant. Friedrich Hegel. Revenge. Freedom.

Introdução

Nas palavras de Immanuel Kant, “a humanidade é ela própria uma dignidade” (KANT, 2020, p. 277). A razão da dignidade do homem é o seu próprio existir. Sendo assim, o direito deve sempre tentar assegurar que as garantias mais básicas do ser humano estejam protegidas. Apesar de se tratar de um tema polêmico, já é consenso que a punição ao criminoso também precisa seguir esse princípio, tratando o indivíduo como um ser digno e merecedor de respeito em sua humanidade.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, assim como Kant, também procurava entender o ser humano em sua dignidade, sendo que isso se refletiu na abordagem que aplicara ao examinar as questões do direito em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*. Portanto, é um traço comum entre os dois autores a preocupação com a humanidade do criminoso e a defesa contra possíveis tentativas de desumanizá-lo na aplicação da pena.

Tentaremos no presente trabalho realizar uma análise comparativa entre as teorias da punição de Kant e Hegel. Foram escolhidos três elementos considerados primordiais na apreciação da pena: a liberdade, a vingança e a dignidade. Iniciaremos a pesquisa percorrendo sobre como cada um dos autores considera o papel da liberdade no sistema teórico da pena e a sua importância desde a prática do crime até o momento da condenação do criminoso; em seguida, veremos a peculiar dinâmica da vingança e a sua recalcitrante aproximação com a existência da punição, o problema de se confundi-la com justiça e os requisitos que fazem a pena se afastar do viés vingativo; por fim, será observado como ambos os filósofos apresentam suas reflexões a respeito da dignidade do criminoso quando da punição, as razões e as formas de se manter

a humanidade das penas e a tentativa utilitarista de se buscar finalidades preventivas na aplicação punitiva.

Será empregado o método qualitativo dedutivo, através do qual procurar-se-á pelas semelhanças e diferenças entre os ensinamentos dos dois autores. Realizaremos cotejos de pontos reputados relevantes ao nosso propósito e, assim, esperamos ser possível apresentar um breve panorama da visão de Kant e Hegel a respeito do tema. O trabalho terá em suas considerações finais uma síntese em que destacaremos os aspectos que se mostraram mais importantes no ensaio comparativo proposto.

1. A relação entre a liberdade e o conceito de crime

Podemos perceber algumas semelhanças entre Kant e Hegel em suas respectivas análises da natureza do crime. Ambos entendem que o crime é fruto do livre agir do indivíduo, que por arbítrio próprio resolve atacar a liberdade de outra pessoa, assumindo a possibilidade de sofrer as punições pertinentes à sua conduta. Para Kant, a pessoa que comete um crime está desrespeitando o *princípio universal do direito* o qual determina que “É justa toda a ação que por si, ou por sua máxima, não constitui um obstáculo à conformidade da liberdade do arbítrio de todos com a liberdade de cada um segundo leis universais” (KANT, 2013, p. 49). Logo, quem atenta contra a liberdade de alguém está cometendo um injusto. Kant sabe que o autor do crime não deseja ser punido, mas sim praticar o ato que resulta em punição a qualquer um que o pratique:

Ninguém sofre uma pena porque o quis, mas porque desejou uma ação punível; pois não há pena quando acontece a alguém o que ele quer, e é impossível querer ser punido. – Dizer “eu quero ser punido se assassino alguém” significa apenas que eu me submeto, junto com todos os outros, às leis que naturalmente serão também leis penais se houver criminosos no povo (KANT, 2020, p. 141).

Na filosofia kantiana, *ética* e *direito* se distinguem, respectivamente, como leis internas/voluntárias e leis externas/coercitivas. “O que é certo segundo as leis externas chama-se justo (*iustum*), e o que não é chama-se injusto (*iniustum*)”, ou seja, o injusto se caracteriza por aquilo que não é certo segundo as leis do direito. Para Kant, o crime, além de ser um injusto, é uma transgressão

intencional à lei (KANT, 2020, p. 30).

Hegel, assim como Kant, entende o crime como expressão da vontade. O indivíduo – racional e livre – atenta contra a liberdade alheia, sendo que liberdade hegeliana nada mais é do que a representação do direito¹. Desta forma, ao praticar o delito, o agente conscientemente usa da sua liberdade para violar o direito que se materializava na liberdade daquele que é vítima da ação:

A primeira coação, exercida enquanto violência pelo ser livre, que lesa o ser-aí da liberdade em seu sentido concreto, o direito enquanto direito, é o *crime*, – um *juízo negativamente infinito* em seu juízo completo, pelo qual são negados não apenas o particular, a subsunção de uma coisa sob a minha vontade, porém, ao mesmo tempo, o universal, o infinito no predicado do meu, a *capacidade jurídica* e, no caso, sem a medição de minha opinião (como na fraude), igualmente contra essa opinião, – a esfera do *direito penal* (HEGEL, 2010, p. 119).

A questão do crime era vista por Hegel como um problema propriamente *do direito*: o crime seria uma *negação do direito* e, por isso mesmo, uma *negação da liberdade*. Essa concepção difere-se da proposta por Kant, que entendia o crime como um *mal ético*. Hegel procura se afastar de tal definição, além de criticar sua inerente tendência ao subjetivismo. Desta forma, prefere estabelecer o conceito de crime em um viés lógico de justiça: “Ora, não se trata deste mal nem deste bem; o que está em questão é o que é justo e o que é injusto. Naqueles pontos de vista superficiais oblitera-se a consideração objetiva da justiça, que é o que permite apreender o princípio e a substância do crime” (HEGEL, 1997, p. 88).

Hegel explica o crime como uma negação do direito/liberdade. Então, a partir daí, tomando o viés lógico de justiça que ele propõe, a punição passa a ser a forma de se restaurar o direito através de outra negação. A pena, sendo a *negação da negação do direito*, acaba, por fim, resultando na *afirmação do direito*:

[...] para a vontade particular da vítima da violação e para os demais, a violação é somente algo negativo. A *existência positiva da violação* é apenas enquanto *vontade particular do criminoso*. A violação dessa, enquanto uma vontade existente, é assim a *suprassunção do crime*, *senão seria o que tem validade*, e essa é o restabelecimento do direito (HEGEL, 2010, p. 121).

2 Para Hegel, “o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada” (HEGEL, 2010 [1820], p. 56).

Essa ideia lógica, análoga a uma operação matemática na qual um sinal negativo sobreposto a outro sinal negativo resulta em positivo, diferencia-se da perspectiva ética de Kant, que vê o crime como um mal que exige ser punido por outro mal para que se afirme novamente o direito:

Mas qual o tipo e o grau de pena que a justiça pública adota como princípio e padrão? Nenhum outro senão o princípio de igualdade (na posição de fiel da balança da justiça), de modo a não pender mais para um lado do que para o outro. O mal imerecido que você causa a um outro do povo, portanto, é um mal que você faz a si mesmo. Se você o insulta, então insulta a si mesmo; se você o rouba, então rouba a si mesmo; se você o agride, então agride a si mesmo; se você o mata, então mata a si mesmo (KANT, 2020, p. 138).

Kant entende que o mal cometido a um concidadão é, simultaneamente, um mal que o autor do crime acaba impondo também a si próprio, pois, por exemplo, “quem rouba torna insegura a propriedade de todos os demais; ele se rouba, portanto (segundo o direito de retaliação), a segurança de toda propriedade possível” (KANT, 2020, p. 139). Por isso mesmo, Kant é um defensor da lei taliônica (*ius talionis*), afinal, a retribuição do mal deve ser de igual valor ao mal cometido (olho por olho, dente por dente...) e somente dessa forma – nos limites do tribunal – há a segurança da qualidade e quantidade da punição, adequando-se “ao veredicto da pura e estrita justiça” (KANT, 2020, p. 138).

Devemos nos lembrar que, para Kant, o direito está ligado à competência de coagir. Cabe ao Estado exercer a coerção àquele que impedir o exercício da liberdade de alguém:

A resistência que se opõe ao obstáculo de um efeito promove esse efeito e concorda com ele. Ora, tudo o que não é conforme ao direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais. A coerção, entretanto, é um obstáculo ou uma resistência a que a liberdade aconteça. Consequentemente, se um certo uso da liberdade é, ele mesmo, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, incorreto), então a coerção que se lhe opõe, enquanto impedimento de um obstáculo da liberdade, concorda com a liberdade segundo leis universais, isto é, é correta. Ao direito, portanto, está ligada ao mesmo tempo, conforme o princípio de contradição, uma competência para coagir quem o viola (KANT, 2020, p. 37).

Norberto Bobbio explica essa passagem da seguinte forma:

[...] o meu ato ilícito representa um abuso da minha liberdade, com o qual eu invado a esfera da liberdade do outro; com o propósito de reconstituir em favor do outro a sua esfera de liberdade por mim injustamente invadida, o único remédio é usar a coerção, de modo a fazer-me desistir do meu abuso. A coação é uma não-liberdade

(devida ao Estado), que repele minha não-liberdade. Esta é, portanto, uma negação da negação e, em consequência, uma afirmação (e precisamente é a reafirmação da liberdade do terceiro lesada pelo meu ilícito) (BOBBIO, 1995, p. 152).

Sendo que o ato ilícito é o crime, a coerção será exercida através da pena. Deste modo, através da punição adequada, reafirma-se a liberdade. Kant percebe o direito como dotado da capacidade de coagir. Essa interferência de uma lei externa mantém o equilíbrio da justiça, pois quando a liberdade é atacada, há a resposta, através de uma pena proporcional que faz com que o mal cometido seja neutralizado.

Vemos que essa abordagem kantiana se assemelha bastante à de Hegel. O grande diferencial é ter Kant definido a dinâmica entre crime e punição como questão de ética, uma dualidade na qual o mal é cometido pelo criminoso na prática do delito, recebendo como resposta do Estado a pena, que também é outra forma de aplicação do mal. Por outro lado, Hegel entende o crime como um injusto – uma negação ao direito/liberdade – que necessita sofrer uma punição através de outra negação, para que então se restitua a liberdade. Para Hegel, a dualidade crime-punição é uma questão lógica de justiça.

2. A punição como uma resposta ao crime diversa da vingança

É de se imaginar que a defesa de Kant por uma pena de natureza taliônica signifique o ideal de uma retribuição ao crime dotada de características de vingança. Entretanto, essa possibilidade cai por terra, pois o filósofo nos alerta que a punição deve ser imposta pelo tribunal que representa o Estado, o que atribui imparcialidade ao procedimento punitivo: “somente o direito de retaliação (*ius talionis*) pode oferecer com segurança – nos limites do tribunal, é evidente (não em seu juízo privado) – a qualidade e quantidade da punição” (KANT, 2020, p. 138).

Kant explica que o desejo de vingança (*Rachbegierde*) acaba sendo confundido com o desejo de justiça (*Rechtsbegierde*), afinal, na ótica kantiana, a punição é um mal imposto ao autor do crime. Porém, somente o tribunal, como instituição pública, pode impor a pena – não cabendo a iniciativa do ofendido,

um particular – e, assim, refrear os ímpetus emocionais, privilegiando a razão.

Para Kant, somente Deus tem o poder de vingança:

A mais doce das alegrias produzidas pelo mal alheio, com a aparência, além disso, de sumo direito e até mesmo de obrigação (enquanto desejo de justiça [*Rechtsbegierde*]), é o *desejo de vingança* [*Rachbegierde*], isto é, propor-se como fim prejudicar os outros, mesmo sem proveito próprio. Toda ação que fere o direito de um homem merece uma punição, por meio do qual o delito é *vingado* no seu autor (e não apenas reparado o dano ocasionado). Ora, o castigo não é um ato da autoridade privada do ofendido, mas de um tribunal dele distinto que confere eficácia às leis de um *superior* a quem todos estão submetidos, e se consideramos os homens (tal como é necessário na ética) em um estado jurídico, embora *meramente segundo leis da razão* (não segundo leis civis), então ninguém senão aquele que é também o supremo legislador moral tem autorização para impor castigos e vingar ao homem a ofensa sofrida, e apenas Ele (a saber, Deus) pode dizer: “A vingança é minha; eu farei pagar” (KANT, 2020, p. 274-275).

Continuando o raciocínio, Kant assevera que é um dever de virtude não responder a hostilidades através da vingança. Além disso, o filósofo de Königsberg aconselha priorizar-se o perdão: “a clemência (*placabilitas*) é um dever do homem”. Entretanto, essa postura também não pode dar ensejo a um estado de impunidade, confundindo-se o ato de tolerar ofensas (*mitis iniuriarum patientia*) com a renúncia aos meios de se evitar a contínua ofensa aos outros, “pois isso seria atirar seus direitos aos pés dos outros e violar o dever do homem para consigo mesmo” (KANT, 2020, p. 275).

Para Kant, o desejo de vingança é fruto da natureza humana e, ainda quando parece ter acabado, deixa como vestígio o rancor:

O *desejo de vingança* é uma paixão que provém irresistivelmente da natureza do homem, e, por malvada que seja, é a máxima da razão - em virtude do lícito *desejo de justiça*, de que aquela é um análogo - misturada à inclinação, e precisamente por isso é uma das paixões mais impetuosas e mais profundamente arraigadas, que, quando parece estar extinta, sempre deixa ainda sobrar um resto de um ódio, chamado *rancor*, como um fogo que arde sob a cinza (KANT, 2009, p. 168).

A vingança, apesar de fazer certo sentido como uma relação dual entre injusto e castigo, não pode ser aceita plenamente, pois se trata de uma paixão – portanto, egoística – motivada pelo ódio à ofensa e ao ofensor. Desta forma, Kant percebe a inevitabilidade de uma exacerbação das emoções, levando àquela vingança de violência desproporcional e que, por muitas vezes, acaba se

tornando sem fim: “essa inclinação (de perseguir e destruir) transforma o desejo de justiça contra o ofensor em paixão de retaliação, que com frequência é violenta até a loucura de expor a si mesmo à ruína, se o inimigo não se põe a salvo”. Tamanho pode ser o ódio contido na vingança a ponto de torná-la hereditária – a chamada *vingança de sangue* – “porque como se diz, o sangue do ofendido, mas ainda não vingado, clama vingança até que o sangue inocentemente derramado seja novamente lavado com sangue - mesmo que seja o de um descendente inocente” (KANT, 2009, p. 168).

Hegel, assim como Kant, também vê a vingança particular como algo perigoso. No §158 de sua obra *Fenomenologia do Espírito*, Hegel afirma que “a vingança contra o inimigo é a mais alta satisfação da individualidade ultrajada”. E, prossegue o filósofo, a vingança também é a lei “segundo a qual devo mostrar-me, como essência, frente a quem não me trata como essência autônoma e, antes, suprimi-lo como essência” o que resulta na “restauração de mim mesmo como essência, mediante a supressão da essência alheia”. Porém, a supressão da essência alheia “se converte em autodestruição.” Ou seja, tentando restituir a própria individualidade, destrói-se quem o atacou, mas o resultado concomitante é a própria destruição. Vemos então que Hegel relaciona a vingança com a autodestruição (HEGEL, 2003, p. 126).

Para Hegel, a punição, enquanto ato particular – e sem interferência pública – é simplesmente uma forma de vingança que “pelo fato de ser ação positiva de uma vontade *particular*, torna-se *uma nova lesão*: enquanto é essa contradição, cai no progresso ao infinito e lega-se de geração em geração até ser ilimitada” (HEGEL, 2010, p. 125-126). Cria-se então uma situação de barbárie e violência *ad infinitum* na qual a punição se confunde com o próprio crime. Isso ocorre, na visão hegeliana, devido à ausência da mediação do Estado, que tornaria a punição justa. Por isso, quando a atuação privada é responsável pela (ou por parte da) punição, há a presença do caráter vingativo:

Onde os crimes são perseguidos e punidos não enquanto crimes públicos, mas enquanto crimes privados (como entre os judeus, entre os romanos o furto, o roubo, e entre os ingleses ainda em alguns pontos etc.), a pena tem em si ainda ao menos uma parte de vingança (HEGEL, 2010, p. 126).

Através da intervenção da instituição pública de justiça, a aplicação da pena não se torna um ato de vingança. A decisão da pena caberá aos juízes e tribunais, levando-se em conta que a punição do crime não é apenas de interesse privado, mas também de interesse público. Pois, para Hegel, “sendo a propriedade e a personalidade reconhecidas como válidas na sociedade civil, o crime não é apenas uma ofensa à infinitude subjetiva mas ainda uma violação da coisa pública que nelas possui uma existência firme e sólida” e, desta forma, “se introduz o ponto de vista do perigo social de um ato”. Por conseguinte, “aumenta a importância do crime, enquanto, por outro lado, o poder da sociedade se torna mais seguro de si mesmo, o que diminui a importância exterior da violação e permite uma maior moderação no castigo” (HEGEL, 1997, p. 194).

Na visão hegeliana, a punição deve ser pública pois “a violação fere a representação e a consciência da sociedade civil e não apenas o ser daquele que é diretamente atingido” (HEGEL, 1997, p. 194). Seguindo com esse raciocínio, Hegel afirma que, sendo a punição uma questão pública, o crime perde um pouco daquele traço subjetivo emocional que somente o ofendido é capaz de sentir e que faz com que um castigo sob a incumbência da própria vítima acabe se tornando pura vingança.

O crime e a punição devem ser proporcionais. Para tanto, há de se realizar uma valoração para que assim se obtenha uma equivalência entre ambos. Hegel ensina que o crime pode ser avaliado “de acordo com as características qualitativas e quantitativas”, sendo que “o perigo social constitui um meio para determinar a sua medida ou, pelo menos, uma das suas características qualitativas” (HEGEL, 1997, p. 194). Essa relação valorativa e qualitativa entre crime e pena sofrerá variações tanto espaciais quanto temporais:

Esta qualidade ou esta importância é, porém, variável com o estado da sociedade civil. Tal estado poderá justificar que o roubo de um tostão seja punido com a morte e que um roubo cem vezes ou mil vezes mais importante seja moderadamente punido. O ponto de vista do perigo social, que parece agravar o crime, é pelo contrário o que mais contribui para diminuir a severidade da pena. Um código penal pertence essencialmente ao seu tempo e ao correspondente estado da sociedade civil (HEGEL, 1997, p. 194-195).

Uma correta valoração entre crime e pena é, para Hegel, fator de suma importância para que a punição não seja uma mera vingança, mas sim uma

resposta justa de compensação: “Neste domínio do direito imediato, a abolição do crime começa por ser a vingança que será justa no seu conteúdo se constituir uma compensação” (HEGEL, 1997, p. 92).

A aplicação da pena a partir do universal – ou seja, a lei – para o caso concreto, naturalmente é dotada de uma certa imprecisão. Ter-se-á somente o parâmetro, sendo que o quantum final da pena será variável dentro de uma margem aceitável prevista na própria lei:

Nesta cunha que o universal introduz no particular e até no individual, isto é, para sua aplicação imediata, é onde se encontra a pura positividade da lei. Pela razão ou por qualquer condição precisa que o conceito forneça, não é possível determinar se a um delito corresponde uma punição corporal de catorze pancadas ou de catorze pancadas menos uma, uma multa de cinco ou de quatro dinheiros, uma pena de prisão de um ano ou de trezentos e sessenta e quatro dias, ou de um ano mais um, dois, três dias. E, no entanto, uma pancada, um dinheiro, uma semana ou um dia de prisão, a mais ou a menos, constituem uma injustiça (HEGEL, 1997, p. 190).

Sobre a quantificação da pena, Hegel afirma que a decisão do juiz será dotada de uma certa arbitrariedade, porém ele determinará essa valoração dentro de um limite estabelecido pela lei. Exige-se, de fato, que haja uma correta tutela do Estado através do procedimento judicial legalmente previsto:

O que há aqui é uma exigência de realização, a exigência de que haja, de uma maneira absoluta, uma determinação e uma decisão, sejam elas quais forem (dentro de certos limites). À certeza formal pertence esta decisão, à subjetividade abstrata que tão-só pode reduzir-se a determinar-se e estabelecer-se no interior daqueles limites, para que haja fixação e seus princípios de determinação são que uma cifra é um número redondo ou certo número arbitrariamente escolhido (quarenta menos um, por exemplo). Aliás, a lei não estabelece essa última determinação que a realidade exige, confiando-a ao juiz dentro de limites que são um mínimo e um máximo, o que em nada adianta pois esses máximo e mínimo são, cada um deles, um número redondo que não dispensa o juiz de estabelecer uma determinação positiva finita: o que a lei lhe concede é essa margem (HEGEL, 1997, p. 190-191).

Entretanto, Hegel também nos lembra que, devido à necessária publicidade das leis, será de conhecimento geral da sociedade quais os limites para a punição de determinado crime: “a obrigação para com a lei implica a necessidade de que a lei seja universalmente conhecida” (HEGEL, 1997, p. 191). O conhecimento da legislação por toda a sociedade representa um elemento importantíssimo para o estabelecimento da justiça:

Pendurar as leis tão alto, como fez Denis, o Tirano, que nenhum cidadão as pode ler, ou enterrá-las debaixo de um imponente aparato de sábios livros, de coleções de jurisprudência, opiniões de juristas e costumes, ainda por cima em língua estrangeira, de tal modo que o conhecimento do direito em vigor só seja acessível àqueles que especialmente se instruíam, tudo isso constitui uma única e mesma injustiça. Os governantes que, como Justiniano, deram ao seu povo uma coleção, mesmo informe, de leis ou, melhor ainda, um direito nacional num código definido e ordenado, não só foram grandes benfeitores, como tal venerados, mas também efetuaram um grande ato de justiça (HEGEL, 1997, p. 191).

Somente através do conhecimento das leis vigentes, tanto o criminoso quanto a vítima, além dos cidadãos em geral, poderão saber se o julgamento do crime resultou em uma sentença fora dos parâmetros estabelecidos por lei – uma decisão ilegal – ou se a pena estipulada pode ser, no máximo, considerada demasiadamente leniente ou rigorosa. A partir dessa explicação de Hegel, é possível afirmarmos que o conhecimento da legislação por parte da sociedade possibilita que sejam evitadas punições vingativas que estejam em desacordo com os limites legais.

Hegel e Kant convergem sobre a necessidade de se evitar que as punições descambem para a mera vingança. Hegel relaciona a vingança à autodestruição de quem a pratica, enquanto Kant a enxerga como algo a ser evitado, seguindo os deveres de virtude. Entretanto, em vários momentos da aplicação da pena, ambos os autores identificam armadilhas que podem desviar a retribuição penal para simples atos vingativos e, através de suas análises, nos apontam direcionamentos a serem seguidos para que nos distanciemos desse caminho considerado por eles dissonante ao direito.

3. O respeito à dignidade nas punições e o direito de ser punido

Uma questão muito importante a respeito da análise da pena é que, obviamente, não passou batida pelos olhares minuciosos tanto de Kant quanto de Hegel, diz respeito à dignidade do criminoso. Ambos os autores trataram desse problema e apontaram na punição circunstâncias importantes que devem ser observadas para que, mesmo durante um ato que se caracteriza como um mal (para Kant) ou como uma negação (para Hegel), seja preservada a humanidade

do apenado.

Podemos iniciar esta análise tratando de um ponto de concordância entre os dois autores: a punição não pode tomar o indivíduo como objeto para outros fins. Ou seja, é uma afronta à dignidade do apenado que a sua punição seja utilizada como forma de se alcançar outros objetivos além de simplesmente puni-lo. Em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant determina o chamado *imperativo prático*: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2007 [1786], p. 69). Dessa forma, na doutrina kantiana, a pena não poderia, por exemplo, ter a finalidade de ressocialização do apenado ou prevenir outros crimes, pois essas motivações teriam que utilizar aquele que está sendo punido como objeto para se atingir tais fins. Vejamos o que o próprio Kant diz a respeito:

A pena judicial (*poena forensis*), que se diferencia da natural (*poena naturalis*) porque nesta última o vício castiga a si mesmo e o legislador de modo algum a leva em consideração, nunca pode servir meramente como meio para fomentar outro bem, seja para o próprio *delinquente*, seja para a sociedade civil, mas sim tem de ser infligida contra ele apenas *porque ele cometeu o crime*. Pois o homem nunca pode ser manipulado como mero meio para os propósitos de um outro, nem ser contado entre os objetos do direito real, sendo protegido contra isso por sua personalidade inata mesmo quando possa ser condenado a perder a civil. Antes que se pense em extrair algum proveito dessa pena, para ele mesmo ou para seus concidadãos, ele tem de ser considerado *punível* (KANT, 2020, p. 137-138).

Na filosofia kantiana, a pena um é imperativo categórico, ou seja, um fim em si mesma, não permitindo que seja utilizada para se almejar objetivos outros que não sejam o de punir: “a lei penal é um imperativo categórico, e aí daquele que se arrasta pelos caminhos sinuosos da doutrina da felicidade em busca de algo que, pela vantagem prometida, o eximisse da pena ou de uma parte dela” (KANT, 2020, p. 138). Kant cita como exemplo a situação em que é feita a “proposta de conservar a vida de um criminoso condenado à morte caso ele, em troca disso, aceite submeter-se a experimentos perigosos, podendo correr tudo bem para ele e para os médicos, que assim obteriam um saber novo e útil à comunidade”. Inegavelmente, desse acordo talvez resultassem avanços científicos importantes, entretanto, estar-se-ia desrespeitando o imperativo

prático de não se utilizar o homem unicamente como meio para quaisquer fins. Além do claro viés utilitarista dessa prática, para Kant são bens muito mais valiosos a justiça e a dignidade humana: “Uma corte de justiça rechaçaria com desdém a equipe médica que fizesse essa proposta, porque a justiça deixa de ser justiça quando se entrega por um preço qualquer” (KANT, 2020, p. 138).

Desta forma, Kant entende que a pena deve ser estipulada unicamente tendo em vista o crime praticado pelo indivíduo, nunca visando quaisquer outras finalidades. O utilitarismo penal, na visão kantiana, acaba desconsiderando a dignidade humana e coisificando a pessoa que será punida. Kant defende a não-instrumentalização do criminoso, sendo que qualquer benefício extraído da punição deve ser mera consequência, e não motivo, de sua estipulação.

Hegel também é favorável a não se utilizar a pena para finalidades que sejam diversas de uma retribuição ao criminoso pelo delito praticado. O filósofo de Jena acredita que a utilização da punição como forma de prevenção de novos crimes ou de ressocialização do indivíduo termina produzindo um resultado em que ele é “considerado como um animal perigoso que se tenta intimidar ou corrigir ou que é preciso suprimir” (HEGEL, 1997, p. 90).

O jurista italiano Élio Morselli explica esse posicionamento de Hegel da seguinte maneira:

Com certeza, como disse Hegel, a teoria da prevenção geral por meio da ameaça considera o homem "como quando se levanta um bastão contra um cão", e, portanto, "a pessoa ao invés de ser respeitada, é tratada exatamente como se trata a um cão". Do momento em que o homem é fim de si mesmo, ele não pode se tornar nem objeto, nem meio ou instrumento para a realização de outras finalidades a ele estranhas (MORSELLI, 1997, p. 54).

Portanto, seguindo os ensinamentos de Hegel e de Kant, não presumir aquele que será punido como fim em si mesmo e, desse modo, objetificar ou instrumentalizar esse indivíduo, é o motivo para a não aceitação de finalidades preventivas para a pena. Pois sempre que se imagina um fim utilitarista para a punição, acaba-se desumanizando aquele que cometeu o crime, tornando-o um objeto através do qual buscar-se-á alguma finalidade além da retribuição.

O grande diferencial alcançado por Hegel no estudo da punição – enquanto um instrumento que deve prezar pela dignidade daquele que é punido – foi ter

entendido *a pena como um direito do criminoso*. Para Hegel, a prática do crime é um ato consciente dotado do caráter racional do indivíduo. Também, sendo fruto do livre arbítrio, é uma forma de realização do criminoso como um ser livre. De modo que, ao se aplicar a pena em decorrência da prática de um crime, tem-se o reconhecimento desse agente em sua liberdade e racionalidade. Assim, constitui a punição um direito do criminoso.

Nas palavras do próprio filósofo:

A pena com que se aflige o criminoso não é apenas justa em si; justa que é, é também o ser em si da vontade do criminoso, uma maneira da sua liberdade existir, o seu direito. E é preciso acrescentar que, em relação ao próprio criminoso, constitui ela um direito, está já implicada na sua vontade existente, no seu ato. Porque vem de um ser de razão, este ato implica a universalidade que por si mesmo o criminoso reconheceu e à qual se deve submeter como ao seu próprio direito (HEGEL, 1997, p. 89).

Hegel, além de não considerar válido o utilitarismo nas penas, também entende a punição como um direito do criminoso. Essa concepção pode ser explicada levando-se em conta que o pensamento hegeliano considera tanto a substância quanto a consciência direitos inalienáveis e imprescritíveis, portanto, necessários de defesa incondicional:

São, portanto, inalienáveis e imprescritíveis, como os respectivos direitos, os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem a minha própria pessoa e a essência universal da minha consciência de mim, como sejam a minha personalidade em geral, a liberdade universal do meu querer, a minha moralidade objetiva, a minha religião (HEGEL, 1997, p. 63).

Desta forma, ao considerar a punição um direito do criminoso, Hegel dá um passo à frente em relação ao pensamento kantiano no tocante à defesa da dignidade do apenado. Ambos – cada um a seu modo – defenderam a não-instrumentalização das penas para que se mantivesse a humanidade e, assim, não se coisificasse aquele que está sendo punido através de torná-lo um meio para obtenção de algo, em vez de um fim em si mesmo. Entretanto, Hegel foi além e desenvolveu uma análise na qual a pena é tida como um direito do criminoso, e, por conseguinte, necessária para o reconhecimento de sua dignidade.

Considerações finais

Ao analisarmos o pensamento de Kant e Hegel a respeito da punição e como cada um dos dois considera algumas das questões pertinentes, foi possível encontrarmos similitudes entre o que ambos destacam em suas abordagens. Devemos levar em conta a clara influência que o pensamento de Kant, como precursor do Idealismo Alemão, exerceu sobre Hegel, que é considerado um dos principais representantes desse movimento filosófico.

Vimos que, no tocante à relação entre liberdade e o conceito de crime, a interpretação kantiana possui pontos bastante comuns à de Hegel. Os autores concordam que é através do livre agir que o indivíduo – um ser racional – pratica o delito, atentando contra a liberdade de outra pessoa. Desta forma, o crime é um fenômeno em que o agente assume a responsabilidade e o risco de ser punido, sendo assim um exercício da sua própria liberdade. Não seria correto se falássemos que influências sociais, como por exemplo a dicotomia ricos-pobres, exercem domínio sobre o livre e racional atuar de quem pratica o crime, afinal, isso apenas é possível em situações consideradas irresistíveis, tais quais quando sob ameaça.

Diferenciam-se os dois pensamentos quando Kant define ser a análise do crime uma questão ética, na qual o criminoso comete um mal a alguém e recebe do Estado a punição, que também se apresenta como uma forma de aplicação do mal. Hegel identifica o crime como a “negação da liberdade”, que será neutralizada através da punição – que é outra negação, desta vez ao crime – e, assim, resultará na reafirmação da liberdade. Vale ressaltar que, para o filósofo de Jena, a liberdade é a materialização do direito e que a dualidade crime-punição é uma questão lógica de justiça.

Em seguida, buscamos examinar a forma com que os dois autores apreciam a relação entre vingança e punição. Ambos concordam que não se deve permitir que a punição se confunda com vingança. Kant entende que os atos vingativos precisam ser evitados, seguindo os deveres da virtude. Já, no pensamento hegeliano, a vingança é seguida da autodestruição de quem a pratica.

Tanto Kant quanto Hegel consideram que é a intervenção pública da

instituição de justiça – através de juízes e tribunais – que torna a aplicação da pena um ato de direito e não de vingança. Hegel entende que a punição do crime não é de interesse somente do ofendido, mas de toda a sociedade e, por isso, é de interesse público. Para Kant, o poder de vingança é um atributo de exclusividade divina.

Finalmente, foi analisado o tema da dignidade humana nas punições. Identificamos que os dois filósofos compartilham do entendimento que as penas não podem possuir propósitos instrumentais, pois, caso contrário, há a desumanização do criminoso. Não se deve, sob auspícios utilitaristas, visar sua ressocialização e nem a prevenção de novos crimes, senão termina-se por usar o indivíduo como meio e não como fim em si mesmo, remetendo-nos ao imperativo prático de Kant: *“Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”*. No pensamento kantiano, a pena deve ser estipulada unicamente tendo em vista o crime praticado e nunca para se atingir quaisquer outras finalidades.

Hegel também acredita que não se deve utilizar a pena com objetivos diversos de uma retribuição ao criminoso pelo delito praticado. A punição não deve ser imposta visando a prevenção de novos crimes nem a ressocialização do indivíduo. A pena com intuito instrumental acaba tomando o criminoso como “animal perigoso que se tenta intimidar ou corrigir ou que é preciso suprimir”, não sendo adequada à dignidade humana.

O principal ponto de distinção no comentário de Hegel é a caracterização da *punição como um direito do criminoso*. Para o filósofo, o crime é uma forma de externalização da racionalidade e da liberdade do indivíduo. Além disso, Hegel considera a substância e a consciência do ser (ou seja, a liberdade do querer) direitos inalienáveis e imprescritíveis. Portanto, a aplicação da pena devido à prática do crime, faz com que se reconheça a liberdade e racionalidade do criminoso, sendo, desse modo, seu direito.

Após analisarmos esses aspectos do pensamento de cada autor, concluímos que existem mais convergências do que divergências entre eles. Ambos veem a liberdade como fundamental no conceito de crime (sendo este decorrente do

livre arbítrio); Kant e Hegel também compartilham da ideia que a vingança, apesar da possível confusão, nunca deve estar presente na punição, pois é dotada de ódio ao ofensor, além de que, sendo de interesse público, a pena deve possuir o intermédio das instituições do Estado.

Tanto Kant quanto Hegel também consideram que a pena não deve possuir função utilitarista, senão o criminoso acaba sendo tratado como meio para determinadas finalidades e não com fim em si mesmo. Desta forma, a ressocialização e a prevenção de novos crimes não devem estar presentes nas motivações para a aplicação da pena.

Os pontos divergentes entre os filósofos são, primeiramente, Kant considerar a relação entre crime e punição uma questão de ética – pois trata-se da sobreposição do mal da pena ao mal do crime, resultando na restituição da liberdade –, enquanto, para Hegel, se tratar de uma relação lógica de justiça, na qual a punição é a negação do crime que, por sua vez, é a negação da liberdade/direito, sendo então a pena a negação da negação do liberdade/direito, resultando na afirmação da liberdade/direito.

A outra divergência – que este trabalho considerou a mais importante –, diz respeito a Hegel definir a punição como um direito do criminoso, através do qual ele é reconhecido em sua liberdade e racionalidade e, por conseguinte, tem a sua dignidade respeitada.

Temos então, em Kant e Hegel, duas concepções de teoria da punição que se assemelham em muitos aspectos. Hegel leva a análise um pouco adiante ao definir a pena como um direito do criminoso, necessário ao seu reconhecimento como ser dotado de dignidade. Apesar da similitude entre as duas teorias, a concepção hegeliana possui essa distinção que a destaca de forma bastante peculiar.

Referências

BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico: Lições de Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone, 1995.

HEGEL, G. W. Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª Edição. Trad. Paulo Meneses, Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

_____. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KANT, Immanuel. *Antropologia De Um Ponto De Vista Pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. *Doutrina do Direito*. 4ª Edição. Trad. Edson Bini. São Paulo: Ícone, 2013.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Metafísica dos Costumes*. 5ª Reimpressão. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

MORSELLI, Élio. *A função da pena à luz da moderna criminologia*. Revista Brasileira de Ciências Criminais, São Paulo, v. 5, n. 19, p. 39-46, 1997.