e-ISSN 2764-6548

26

v.14 n.26
janeiro-junho 2026

Revista Parlamento e Sociedade

Da Pólis à Democracia em Risco: Fundamentos, Crítica e Atualidade da Filosofia Política

Apresentação
Sandra Mára da Silva

A Economia Ideológica da Sujeição: uma Crítica Materialista da Filosofia Política Pré-capitalista à Transição Burguesa
Glauco Pereira dos Santos

Uma História do Surgimento da Filosofia Política na Grécia Antiga
Leonardo Godoy Drigo

A Religião Civil como Elemento de Coesão Social Segundo o Filósofo Jean-Jacques Rousseau
Elaine Camunha

Direito e Política: da Fragilidade Antiga ao Estado de Direito no Capitalismo
Leticia Garducci

Política Criminal e Filosofia Política: entre Garantismo, Lei e Ordem e Abolicionismo
Victor Silveira Garcia Ferreira

Nazismo, Fascismo e Filosofia Contemporânea: Desafios do Materialismo Crítico
Leonardo Godoy Drigo

Trumpismo e Risco Democrático nos Estados Unidos: uma Leitura a Partir de Robert A. Dahl
Hugo Oliveira Pinto e Silva, Marcos Antonio Silva

ESCOLA DO PARLAMENTO
CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO PAULO

CÂMARA MUNICIPAL DE
SÃO PAULO

Mesa Diretora

2026

Presidente
Ricardo Teixeira (UNIÃO)

1º vice-presidente
João Jorge (MDB)

2º vice-presidente
Isac Félix (PL)

1º secretário
Senival Moura (PT)

2º secretário
Gabriel Abreu (Podemos)

1º suplente
Major Palumbo (PP)

2ª suplente
Edir Sales (PSD)

Corregedor Geral
Sargento Nantes (PP)

Revista

Parlamento e Sociedade

ESCOLA DO PARLAMENTO
CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO PAULO

CÂMARA MUNICIPAL DE
SÃO PAULO

Revista Parlamento e Sociedade

v.14 n.26 janeiro-junho 2026

São Paulo

ISSN 2318-4248
e-ISSN 2764-6548

Rev. Parlamento e Sociedade	São Paulo	v.14	n.26	p.1-148	jan.-jun.2026

A **Revista Parlamento e Sociedade** é uma publicação semestral
da Escola do Parlamento da Câmara Municipal de São Paulo

Secretaria e Redação
Escola do Parlamento
Câmara Municipal de São Paulo
Palácio Anchieta – Viaduto Jacareí, 100
13º andar, 1302A
São Paulo – São Paulo – CEP 01319-900

Solicita-se permuta
e-mail: escoladoparlamento@saopaulo.sp.leg.br
versão eletrônica: www.saopaulo.sp.leg.br/escoladoparlamento

Ficha catalográfica elaborada pela Equipe de Biblioteca da CMSP – SGP.32

Revista Parlamento e Sociedade / Câmara Municipal de São Paulo.
- Vol. 14, n. 26 - (2026). - São Paulo : CMSP, 2013-
Semestral
Continuação parcial de: Revista do Parlamento Paulistano (Debates)
Edições de 2013-2014 têm o título: Revista Parlamento & Sociedade
ISSN 2764-6548 (versão eletrônica)
ISSN 2318-4248 (versão impressa)

1. Administração Pública - Periódicos 2. Poder Legislativo - Periódicos
3. Políticas Públicas - Periódicos I. Câmara Municipal de São Paulo.

CDU 35(05)

Todo o conteúdo deste periódico, exceto onde está identificado, está licenciado sob uma licença Creative Commons Atribuição-Uso Não-Comercial 4.0 Unported (CC-BY-NC 4.0)

Revista
Parlamento e Sociedade

Expediente

Editor Científico Gustavo Costa Dias

Editor Executivo Maria Regina de Faria Vallado Costa

Conselho Editorial Silvia Aparecida Santos de Carvalho, Pedro Henrique Lopes Campos, Maria Regina de Faria Vallado Costa, Gustavo Costa Dias, Rubem Davi Romancini, Marcelo Succi de Jesus Ferreira, Sandra Mára da Silva, Camila Barrero Breitenvieser, João Francisco Ferreira Nascimento, Marcos Antonio Silva

Comitê Científico Ademir Alves da Silva (PUC SP – Departamento de Serviço Social), Andreza Davidian (USP), Carla Reis Longhi (PUC SP – Departamento de História), Cristina Fróes de Borja Reis (UFABC - Centro de Engenharia e Ciências Sociais Aplicadas), Edmar Tetsuo Yuta (FACAMP – Departamento de Ciências Humanas), Enio Passiani (FACAMP – Departamento de Ciências Humanas), Fernanda Graziella Cardoso (UFABC - Centro de Engenharia e Ciências Sociais Aplicadas), Fernando de Souza Coelho (USP – EACH), Flávia Mori Sarti (USP – EACH), Ingrid Cyfer (Unifesp), Marcel Mendes (Mackenzie – Vice-Reitor), Maria Lúcia Martinelli (PUC SP – Departamento de Serviço Social), Maria Lúcia Refinetti R. Martins (USP – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo), Maria Nazaré Lins Barbosa (FGV), Mauricio Izumi (CEBRAP)

Equipe Editorial André de Oliveira Leonardo, Marcio Tadeo Tanabe

Revisão Sandra Mára da Silva

Projeto gráfico e diagramação Equipe de Comunicação – CCI.3

Sumário

Da Pólis à Democracia em Risco: Fundamentos, Crítica e Atualidade da Filosofia Política

11 **Apresentação**
Sandra Mára da Silva

21 **A Economia Ideológica da Sujeição: uma Crítica Materialista da Filosofia Política Pré-capitalista à Transição Burguesa**
Glauco Pereira dos Santos

47 **Uma História do Surgimento da Filosofia Política na Grécia Antiga**
Leonardo Godoy Drigo

61 **A Religião Civil como Elemento de Coesão Social Segundo o Filósofo Jean-Jacques Rousseau**
Elaine Camunha

75 **Direito e Política: da Fragilidade Antiga ao Estado de Direito no Capitalismo**
Leticia Garducci

89 **Política Criminal e Filosofia Política: entre Garantismo, Lei e Ordem e Abolicionismo**
Victor Silveira Garcia Ferreira

105 **Nazismo, Fascismo e Filosofia Contemporânea: Desafios do Materialismo Crítico**
Leonardo Godoy Drigo

121 **Trumpismo e Risco Democrático nos Estados Unidos: uma Leitura a Partir de Robert A. Dahl**
Hugo Oliveira Pinto e Silva, Marcos Antonio Silva

Da Pólis à Democracia em Risco: Fundamentos, Crítica e Atualidade da Filosofia Política

Apresentação

Da Pólis à Democracia em Risco: Fundamentos, Crítica e Atualidade da Filosofia Política

Sandra Mára da Silva[1]

Esta apresentação propõe um itinerário analítico pelos sete artigos que compõem a presente edição, reunidos pelo propósito comum de investigar o poder, o direito e a vida em comunidade a partir de suas condições históricas de possibilidade. A análise percorre temas como a gênese da filosofia política na Grécia Antiga e do contratualismo moderno de Jean-Jacques Rousseau, a crítica materialista da forma jurídica e da forma-Estado desde a Antiguidade até o capitalismo contemporâneo, dois problemas muito atuais – o nazifascismo e a política criminal – e converge para um exame do trumpismo atualmente nos Estados Unidos. Ao oferecer uma leitura pormenorizada de cada um dos artigos, busco evidenciar tanto a autonomia de cada texto quanto os fios que os entrelaçam.

Uma escola vinculada ao Parlamento cumpre uma função que vai além da mera capacitação técnica de quadros legislativos: ela é também um espaço de reflexão sobre os fundamentos daquilo que se legisla. Os sete artigos reunidos nesta edição não falam diretamente de projetos de lei, de emendas constitucionais ou de processos legislativos em curso; falam, porém, dos alicerces conceituais sobre os quais toda deliberação política se apoia, ainda que estes raramente venham à tona no debate cotidiano. É esse o convite desta apresentação: oferecer ao leitor – parlamentar, assessor, servidor ou simplesmente cidadão interessado no assunto – uma leitura que abranja um conjunto de textos que, tomados em seu todo, compõem uma espécie de arco narrativo: da origem da filosofia política na Grécia Antiga ao risco democrático que se desenrola, neste exato momento, nos Estados Unidos.

---

1 Mestra em Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo (USP) com a tese: Machado de Assis: uma Edição Crítica de O Alienista, com Ensaio Introdutório: O Alienista, ou do Objeto Inapreensível. Formada em Letras – Português/Italiano – pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), trabalhou como revisora para as grandes editoras da área, além de ser professora da Rede Municipal de Ensino de São Paulo. A autora desta apresentação participou ativamente das palestras que deram origem a esta edição e cuidou da coordenação, organização e revisão de todos os textos.

Os autores e autoras aqui reunidos escrevem a partir de formações distintas – a filosofia, o direito, a biblioteconomia, a gestão pública –, adotam metodologias diversas e, em alguns pontos, sustentam posições que dialogam mais por contraste do que por concordância. Essa pluralidade confere a esta edição grande interesse: o leitor encontrará, lado a lado, a leitura hermeneuticamente rigorosa de um clássico, a reconstrução histórica de longa duração, a aplicação de tipologias analíticas a problemas contemporâneos e o estudo de uma democracia atual. O que une esses percursos tão diferentes não é uma escola de pensamento única, mas um compromisso comum: o de tratar os conceitos políticos e jurídicos como objetos historicamente determinados.

Desse modo, ao analisarmos os sete artigos em conjunto, percebemos que eles perfazem uma trajetória que se inicia na pergunta mais originária possível (por que e como surge a filosofia política?) e seguem até o questionamento mais atual e urgente (a democracia, mesmo em suas versões mais sólidas, está protegida contra o risco de captura autoritária?). Entre um polo e outro, o leitor encontrará um denominador comum a todos os textos: a recusa em tratar categorias como Estado, direito, religião, punição e democracia como dados naturais ou tecnicidades neutras. Em maior ou menor grau, cada um dos sete artigos convida a olhar para essas categorias como construções históricas, sujeitas a disputa e, portanto, também sujeitas à transformação. É esse o convite que se renova, texto a texto, ao longo desta edição.

Iniciaremos o percurso analítico dos textos pelo artigo de Glauco Pereira dos Santos, "A Economia ideológica da sujeição: uma crítica materialista da filosofia política pré-capitalista à transição burguesa", que propõe uma leitura estritamente materialista de todo esse percurso. O ponto de partida do autor é uma advertência metodológica: categorias contemporâneas como Estado e Direito não podem ser projetadas anacronicamente sobre formações sociais pré-capitalistas, sob pena de obscurecer o modo como a coerção extraeconômica direta e a dependência pessoal organizavam, de fato, as relações de produção na Antiguidade e no feudalismo. A partir dessa premissa, o artigo percorre um arco extraordinariamente amplo: da crise do modo de produção escravista romano, quando o esgotamento da expansão territorial inviabilizou a reposição de força de trabalho escravizada e precipitou a fragmentação política do Império, ao papel do cristianismo como aparelho ideológico central na transição ao feudalismo, examinando as contribuições conceituais de Paulo de Tarso, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino na naturalização da exploração e na desmobilização de classe próprias de cada momento histórico. O artigo dedica atenção especial à Escolástica

e à reabilitação da racionalidade que ela promove, mostrando como esse instrumental analítico seria posteriormente apropriado pelo liberalismo contratualista de Locke e Montesquieu para erigir a propriedade privada ao estatuto de direito natural anterior ao próprio pacto social. A conclusão do artigo é incisiva: a modernidade burguesa não inventou seus dispositivos ideológicos do nada, mas herdou e reconfigurou instrumentos forjados na Antiguidade e na Idade Média – o direito natural, a predestinação, o conformismo político, a divisão dos poderes – que, sob o capitalismo, operam como blindagens institucionais da ordem vigente. Reconhecer esse caráter histórico e, portanto, superável dessas formas de pensamento é, para Santos, tarefa científica indispensável a quem pretenda compreender criticamente o presente. Chama a atenção, ainda, a maneira como o artigo articula fenômenos aparentemente distantes – a crise demográfica dos escravizados no Império Romano, a doutrina da predestinação e, séculos mais tarde, a meritocracia neoliberal ou a retórica do destino manifesto na política externa estadunidense – como variações de uma mesma função ideológica: a de naturalizar hierarquias sociais que são, na verdade, produto de relações de exploração historicamente situadas.

Já o texto de Leonardo Godoy Drigo, "Uma História do surgimento da filosofia política na Grécia antiga", reconstitui as condições materiais que tornaram possível o nascimento da filosofia enquanto atividade racional voltada à vida coletiva. Recusando tanto a celebração acrítica do chamado "milagre grego" quanto o enfileiramento de autores como se fossem monumentos intocáveis, o autor situa o surgimento da filosofia política na desagregação dos impérios micênico e minoico, na formação dos primeiros agrupamentos autônomos, os demos, e no subsequente desenvolvimento do comércio marítimo, da propriedade fundiária privada e da moeda como mediação social generalizada. É nesse terreno, marcado por desigualdades crescentes e por novas formas de abstração do pensamento, que surgem os chamados pensadores pioneiros, entre eles Heráclito, Parmênides e Pitágoras, de cujos conceitos centrais – a mudança, a identidade, a harmonia – o autor extrai inferências políticas possíveis. Na sequência, o artigo acompanha a trajetória histórica da pólis ateniense, das reformas de Sólon à democracia periclesiana, para então situar Sócrates, Platão e Aristóteles em suas respectivas posições concretas diante desse cenário: Sócrates desestabilizando as certezas da democracia restaurada; Platão propondo uma reorganização total da sociedade sob a direção dos filósofos; Aristóteles fundamentando a política na formação moral do cidadão e na busca da justiça como equilíbrio entre partes. Merece destaque a leitura que o autor propõe do conceito aristotélico de "kálos kagathós" – literalmente "o belo e

o bom", designação do indivíduo que reúne excelência ética e formação cívica – como horizonte de uma cidadania que não se esgota na participação institucional, mas exige um processo moral de formação das virtudes; é a partir desse horizonte que Aristóteles rejeita tanto a tirania quanto a democracia nos moldes atenienses, que considerava corrompida por atender ao benefício de uma parte da cidade em detrimento do bem comum. A conclusão do artigo é, ao mesmo tempo, histórica e programática: reconhecer que a democracia ateniense foi restrita, excludente e violenta não diminui a relevância daquele momento fundacional, mas ensina que os grandes conceitos da tradição – justiça, ordem, poder – nasceram sempre de conflitos concretos e, por isso mesmo, permanecem disponíveis como ferramentas para pensar e enfrentar as desigualdades do presente. Texto de grande importância para esta edição, visto que ele evidencia a leitura materialista que perpassa todos os artigos incluídos neste volume.

Do surgimento da filosofia política na Grécia até a sua reformulação contratualista na modernidade, o artigo de Elaine Camunha, "A Religião civil como elemento de coesão social segundo o filósofo Jean-Jacques Rousseau", analisa um dos capítulos mais controversos de *Do Contrato social*: aquele em que Rousseau, ao final da obra, introduz a ideia de uma religião puramente civil como condição de sustentação do corpo político. Apoiando-se em comentadores como Halbwachs e Derathé, a autora refuta a leitura de que esse capítulo seria um acréscimo tardio e problemático, defendendo, ao contrário, que a religião civil integra organicamente o edifício conceitual rousseauniano. O artigo reconstrói com precisão o percurso lógico do *Contrato*: a passagem do estado de natureza, marcado pela liberdade natural e pelo conflito, ao estado civil, no qual o indivíduo troca essa liberdade irrestrita pela liberdade civil, mediada pela lei e pela vontade geral; a distinção entre as diferentes designações que os associados recebem – povo, cidadãos, súditos – conforme a perspectiva de que são observados; e, finalmente, a dificuldade estrutural de conciliar a vontade particular de cada indivíduo, enquanto homem, com a vontade geral que ele deve professar enquanto cidadão. Segundo Camunha, é precisamente para superar essa dificuldade que Rousseau recorre à religião civil: um conjunto mínimo de dogmas – a existência de uma divindade providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato e das leis, e a intolerância como único dogma negativo – que o soberano deve fixar, não para obrigar à crença íntima, mas para assegurar que a conduta dos cidadãos corresponda ao compromisso assumido no pacto. A autora demonstra, baseada em análise cuidadosa das fontes primárias e de seus principais comentadores, que essa proposta implica a rejeição simultânea

da religião pagã, teocrática e fundida ao poder político, e do cristianismo, que Rousseau acusa de desprender os corações dos cidadãos das coisas da terra. O artigo não esconde as tensões nem as contradições da proposta rousseauniana – a coexistência entre a defesa da liberdade de consciência e a previsão de punição, inclusive capital, para quem descumprir os dogmas civis –, mas conclui que a religião civil não é um apêndice descartável: é a peça que confere ao pacto social a força afetiva e simbólica de que a mera racionalidade contratual, por si só, não dispõe. Um dos méritos do artigo é justamente não aplainar essa tensão em nome de uma leitura mais confortável de Rousseau, pois, em escritos anteriores ao *Contrato*, nos quais o próprio filósofo defendera, em outros momentos, a liberdade de consciência de modo mais irrestrito, o que torna a proposta da religião civil um ponto de inflexão genuíno e não uma mera aplicação de princípios já assentados. Para o leitor desta edição, o artigo de Camunha oferece um contraponto valioso ao materialismo histórico que permeia os textos seguintes: mesmo dentro da tradição contratualista, que se costuma associar ao idealismo jurídico, é possível identificar a consciência, por parte do próprio Rousseau, de que nenhum arranjo político sobrevive apenas pela força da razão contratual, exigindo também dispositivos simbólicos de vinculação afetiva à comunidade.

Da religião civil como cimento afetivo do pacto social, passamos à pergunta pela relação entre direito e política ao longo da história: o artigo de Leticia Garducci, "Direito e política: da fragilidade antiga ao estado de direito no capitalismo", oferece uma reconstrução, com foco mais delimitado, sobre a relação especificamente entre o fenômeno jurídico e o fenômeno político ao longo da história. A autora começa por mostrar que, na Antiguidade, o direito não se apresentava como sistema autônomo, mas como camada discursiva frágil, subordinada à força militar e à posse de escravos: mesmo institutos romanos sofisticados, como a usucapião, cediam de imediato diante de uma cavalaria mais poderosa. Na Idade Média, a fragmentação feudal e a centralidade da Igreja Católica deram ao direito uma feição teológica e localizada, vinculada à lógica da vassalagem e da proteção militar. É apenas com a Idade Moderna – e, de modo mais preciso, com o Tratado de Vestfália, a formação dos Estados absolutistas e, posteriormente, as revoluções liberais inspiradas no Iluminismo – que direito e política, antes fundidos na figura do soberano, passam a operar em campos relativamente autônomos, dando origem à forma política estatal e à forma jurídica que caracterizam o capitalismo. Garducci demonstra, então, como o Estado de Direito contemporâneo, apesar de proclamar a universalidade da lei e a limitação do poder governamental, comporta contradições persistentes: a autora mobiliza autores como Silvio Almeida, Silvia Federici e

Ruy Mauro Marini para evidenciar como o racismo estrutural, a exploração do trabalho reprodutivo feminino e a superexploração do trabalho em países periféricos estão inscritos na própria forma jurídica, e não são meros desvios acidentais dela. O artigo é particularmente atento à realidade brasileira, na qual o patrimonialismo, a seletividade penal e o neoliberalismo – que reduz funções sociais do Estado ao mesmo tempo em que amplia seu braço repressivo – revelam um déficit estrutural na promessa de igualdade formal herdada das revoluções liberais. Garducci conclui que Direito e Política seguem sendo, também hoje, campo de disputa entre a legalidade que garante a reprodução do capital e a legalidade que poderia, se efetivada, tornar-se instrumento de emancipação. É particularmente valiosa, para esta edição, a ênfase que a autora confere ao caráter ambíguo do Estado de Direito contemporâneo: ao mesmo tempo em que se apresenta como garantidor universal de liberdades formais, ele opera com seletividade concreta, distribuindo de modo desigual tanto a proteção quanto a repressão. Essa ambiguidade, longe de ser uma anomalia a ser corrigida por meio de ajustes técnicos, é apresentada pela autora como traço estrutural de uma forma jurídica que nasceu, historicamente, atrelada à generalização das trocas mercantis e à necessidade de assegurar, antes de tudo, a previsibilidade dos contratos e da propriedade privada.

Da forma jurídica em geral, o artigo de Victor Ferreira, "Política criminal e filosofia política: entre garantismo, lei e ordem e abolicionismo", fundamentado na tipologia de Alysson Mascaro, demonstra como as três grandes correntes da política criminal contemporânea correspondem, cada qual, a um dos três caminhos do pensamento político. O garantismo penal, associado a autores como Luigi Ferrajoli e ao esforço de racionalizar e conter juridicamente o poder punitivo por meio de axiomas como a exigência de lei prévia, de conduta lesiva e de devido processo, corresponde ao horizonte liberal-juspositivista e assume, segundo o autor, uma posição estrutural conservadora diante da realidade social. O movimento de lei e ordem, por sua vez, ancorado em teorias como a das janelas quebradas e voltado à expansão do aparato punitivo em nome da segurança coletiva, corresponde ao horizonte não juspositivista e reacionário. Por fim, o abolicionismo penal, sobretudo em sua vertente marxista fundada nas formulações de Pachukanis sobre a forma jurídica, corresponde ao horizonte crítico e defende que a superação do sistema penal depende da transformação das próprias relações de produção capitalistas, e não apenas de reformas pontuais em seu funcionamento. O artigo não hesita em declarar sua filiação a essa terceira vertente, ao mesmo tempo em que reconhece a importância prática das lutas cotidianas por garantias processuais. Sua conclusão retoma, quase como eco de uma célebre advertência

de Max Horkheimer sobre o fascismo, uma provocação análoga: assim como não se pode falar seriamente de fascismo sem falar de capitalismo, tampouco se pode discutir com seriedade segurança pública e seletividade penal sem discutir, ao mesmo tempo, o modelo econômico que as sustenta. Discutir a pena, conclui o autor, é discutir poder, e discutir poder é, em última análise, discutir que tipo de sociedade se deseja construir. O artigo presta, ainda, um serviço pedagógico relevante ao leitor não especializado: ao explicar, com clareza didática, que o debate público sobre segurança costuma tratar a punição como resposta natural e inevitável ao crime, o autor evidencia que a intensidade, os alvos e os critérios da repressão penal são, na verdade, escolhas políticas, moldadas em última instância pela esfera econômica – um ponto de particular relevância para qualquer corpo legislativo que se debruce, com regularidade, sobre projetos de endurecimento ou de flexibilização penal.

Da política criminal ao fenômeno que a radicaliza, o sexto artigo – também de Leonardo Godoy Drigo – transporta o instrumental crítico para um dos episódios mais sombrios da história contemporânea. Em "Nazismo, fascismo e filosofia contemporânea: desafios do materialismo crítico", o autor também recorre à sistematização de Alysson Mascaro sobre os três caminhos do pensamento político contemporâneo para mapear as diferentes formas de compreender o fenômeno nazifascista. Para efeito da tipologia adotada no artigo, no primeiro caminho (aproximado aqui do horizonte liberal-positivista), ilustrado pelas leituras de Hannah Arendt e Umberto Eco, cada um, a seu modo, interpreta o nazifascismo como exceção, queda civilizacional ou eclipse temporário da razão, o que leva à conclusão política de que bastaria fortalecer instituições e direitos humanos para evitar sua repetição. O segundo caminho, não positivista, tem em Carl Schmitt seu principal expoente: para essa vertente, o nazifascismo não é desvio, mas expressão legítima da soberania entendida como decisão sobre o estado de exceção, leitura que, segundo o autor, capta o elemento cru do poder, mas permanece presa a uma abstração decisionista incapaz de examinar as condições materiais subjacentes. No terceiro caminho, o materialista-crítico, Godoy Drigo parte da constatação de que, de acordo com o ponto de vista marxista, o capitalismo exige estruturas mínimas para se reproduzir – mercadoria, valor, dinheiro, sujeito de direito, Estado – e de que nenhuma dessas estruturas foi abolida sob o nazismo; o autor sustenta que o nazifascismo não deve ser lido como interrupção da modernidade capitalista e que as estruturas dos regimes fascistas "podem se apresentar como alternativas eficazes de reorganização econômica e social". A conclusão do artigo projeta essa tese sobre o presente: enquanto persistir o modo de produção capitalista,

adverte o autor, o fascismo permanecerá como sombra latente, tanto mais ameaçadora quanto mais as redes sociais, a precarização do trabalho e a desigualdade crescente fornecerem novo combustível a discursos de ódio e a dinâmicas de divisão social semelhantes, em sua lógica estrutural, às dos anos 1930. Vale notar que o artigo não pretende equiparar mecanicamente o presente ao passado: sua tese é mais sutil e, por isso mesmo, mais inquietante – a de que o nazifascismo não precisa repetir sua forma histórica específica para continuar operando como possibilidade estrutural sempre disponível ao capitalismo em crise, o que exige vigilância permanente e não apenas memória do horror já ocorrido.

Do fascismo como possibilidade estrutural latente ao capitalismo em crise, encerra a edição o artigo de Marcos Antonio Silva e Hugo Oliveira Pinto e Silva, "Trumpismo e risco democrático nos Estados Unidos: uma leitura a partir de Robert A. Dahl", que desloca o referencial teórico da coletânea de Mascaro para Dahl, e o objeto de análise da história de longa duração para a conjuntura política mais imediata. Partindo da advertência de Dahl de que a longevidade de uma Constituição não garante, por si só, a igualdade política, os autores examinam o segundo mandato de Donald Trump como continuidade agravada, e não ruptura, em relação ao primeiro: permanecem o nacionalismo excludente, o culto ao líder e a hostilidade ao pluralismo, mas o agravamento decorre de maior coordenação entre políticas de pessoal, de agências federais, de imigração, de eleições, de comércio, de uso da força e, de modo particularmente inovador na literatura sobre o tema, de aproximação com grandes empresas de inteligência artificial. Com base nos requisitos da poliarquia formulados por Dahl – autoridades eleitas, eleições livres, sufrágio inclusivo, liberdade de expressão, fontes alternativas de informação e autonomia associativa, dentre outros requisitos –, os autores mapeiam sinais de erosão cumulativa: a politização da burocracia federal, as pressões sobre escritórios de advocacia, universidades e órgãos de imprensa, a ampliação da supervisão presidencial sobre agências historicamente independentes e decisões da Suprema Corte que, sem autorizar expressamente abusos, elevam o custo político e jurídico de responsabilizar o Executivo. Os dados mobilizados pelos autores são atualizados até julho de 2026 e cruzam fontes primárias, como atos oficiais e decisões judiciais, com relatórios de institutos independentes de mensuração democrática. A conclusão do artigo evita tanto o alarmismo quanto a complacência: os Estados Unidos preservam eleições competitivas e focos relevantes de resistência institucional – oposição, Judiciário, federalismo, imprensa, sociedade civil –, mas essas salvaguardas operam sob pressão crescente, e o risco mais concreto não é uma ruptura súbita e espetacular, e sim a normalização cotidiana da precedência

da vontade do líder sobre regras gerais e limites institucionais. Trata-se, portanto, de um quadro reversível, mas cuja reversão exigirá mais do que a alternância eleitoral: exigirá a reconstrução paciente da confiança nas instituições que tornam a democracia, de fato, uma prática compartilhada. Esse artigo cumpre função especialmente instrutiva: ele demonstra, com rigor documental e atualização praticamente contemporânea à publicação, que a erosão democrática não depende de golpes espetaculares, mas pode avançar por atos administrativos, nomeações, reclassificações de cargos e reinterpretações jurídicas que, tomados isoladamente, preservam aparência de legalidade – um alerta que interessa a qualquer sistema representativo, independentemente de sua localização geográfica.

Lidos em sequência, os sete artigos desta edição compõem um itinerário coerente, ainda que percorrido por vozes, métodos e sensibilidades teóricas distintas. Do nascimento grego da filosofia política à religião civil rousseauniana, da crítica materialista da forma jurídica à aplicação dessa crítica ao nazifascismo e à política criminal, até o exame da democracia estadunidense sob pressão, o leitor encontrará um convite recorrente: o de não tomar como natural, eterno ou neutro aquilo que sempre foi, e continua sendo, produto de disputas históricas concretas.

Resta, por fim, um agradecimento aos sete autores e autoras que, com generosidade e rigor, aceitaram partilhar suas pesquisas nesta edição da *Revista Parlamento e Sociedade*, e um convite ao leitor e à leitora para que percorram os textos que seguem com o mesmo espírito que orientou sua reunião neste volume: o de tomar a filosofia política não como exercício erudito distante da vida prática, mas como instrumento indispensável para compreender e, quem sabe, também para transformar as instituições que nos governam. Que a leitura desses artigos permita aos seus leitores mergulhar mais fundo na análise das instituições políticas e jurídicas com as quais convivemos e perceber o movimento histórico incessante que as gerou e que continua a redefini-las.

A Economia Ideológica da Sujeição: uma Crítica Materialista da Filosofia Política Pré-capitalista à Transição Burguesa

Glauco Pereira dos Santos[1]

Resumo

O presente artigo analisa as transformações do pensamento político durante a transição do modo de produção escravista ao feudalismo medieval e, subsequentemente, ao alvorecer do modo de produção capitalista. Rejeita-se a transposição anacrônica de categorias contemporâneas – como Estado e Direito – para formações sociais pré-capitalistas, demonstrando que as relações de produção antigas e medievais operavam sob o primado da coerção extraeconômica direta e da dependência pessoal. A partir da crítica materialista da filosofia política, examina-se como as formulações desenvolvidas da Antiguidade Tardia à Escolástica, passando pelas reflexões conceituais de Paulo de Tarso, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, primeiro expressaram as contradições das cidades-Estado e do Império Romano, destacando a crise do escravismo e a emergência do cristianismo como aparelho ideológico central na transição ao feudalismo. Analisam-se dispositivos de sujeição indispensáveis para naturalizar a exploração e operar a desmobilização de classe. O artigo também evidencia que a reabilitação da racionalidade e a posterior emergência da forma jurídica e da forma-Estado na Contemporaneidade – precedida na história pelo pensamento de Maquiavel, Hobbes, Locke, Rosseau e Montesquieu – são a expressão ideológica necessária de fenômenos como a acumulação primitiva de capital e a crescente mercantilização das relações sociais, sancionando a futura universalização do fetiche do sujeito de

1 Advogado, assessor parlamentar, professor universitário, bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), mestre em Direito das Relações Sociais pela PUC-SP, diretor do Instituto de Direito Econômico e Políticas Sociais e membro do Instituto de Direito Urbanístico. Foi pesquisador do Grupo de Pesquisa Crítica do Direito e Subjetividade Jurídica vinculado à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP).

direito. Conclui-se que a modernidade burguesa herdou dispositivos ideológicos da Antiguidade e da Idade Média – como o direito natural, a predestinação, o conformismo político e a divisão dos poderes – que, sob o capitalismo, operam como blindagens da ordem burguesa para a perpetuação da exploração de classe, desvelando o caráter histórico e superável dessas formas de pensamento.

Palavras-chave: filosofia política; materialismo histórico; transição histórica; ideologia; sujeição.

Introdução

A análise do pensamento político do final da Idade Antiga, da Idade Média e da Idade Moderna, especificamente, das transformações que operaram a transição dos modos de produção, do escravismo ao feudalismo e depois do feudalismo ao capitalismo, exige um instrumental teórico imune aos anacronismos da historiografia liberal e do idealismo filosófico. Assim, categorias contemporâneas como as de Estado e de Direito não podem ser transplantadas para períodos históricos pretéritos e cada um deles só pode ser corretamente compreendido se forem retirados os véus que cobrem as suas determinações materiais. Tais projeções de categorias tipicamente novas na história da humanidade não condizem com a leitura crítica e científica dos fenômenos sociais, neles inseridos o pensamento filosófico enquanto prática concreta presente e cambiável.

O Modo de Produção Escravista, suas Transformações e o Pensamento Filosófico Sancionador

Para compreender a filosofia política é necessário entender a tessitura social que lhe deu origem. Nenhuma filosofia nasce do nada. As formulações teóricas constituem práticas ideológicas materiais que se estruturam a partir das contradições concretas colocadas em cada época histórica. Assim como a filosofia política grega foi produzida no seio das contradições das cidades-Estado, a filosofia política medieval surgiu como expressão ideológica das profundas mutações econômicas, sociais e políticas que marcaram a crise do Império Romano e a transição do escravismo para o feudalismo.

Na Grécia Antiga, o dinamismo das relações de produção escravistas moldava uma sociabilidade dotada de relativa flexibilidade. A própria biografia de Platão, marcada pela experiência contingente da escravização e posterior retorno à condição de homem livre, evidencia os contornos de uma sociedade onde o

cativeiro era, fundamentalmente, um estatuto de força militar, e não uma categoria racializada ou juridicamente abstrata. Essa maleabilidade material projetava-se na superestrutura, conferindo plasticidade à filosofia e às artes gregas. Contudo, a desintegração do mundo helenístico operou a perda de pujança e de autonomia das cidades-Estado, asfixiadas economicamente pelas sucessivas campanhas militares de Alexandre, o Grande, que simultaneamente universalizou os resquícios da cultura grega pelo Oriente.

A subsequente fragmentação do poder entre os generais macedônios substituiu o modelo clássico de participação democrática na *ágora* por estruturas centralizadas, permanentemente atravessadas pela insegurança material e pela instabilidade política. Expulso das instâncias de deliberação coletiva – agora monopolizadas por cortes monárquicas e aristocracias militares –, o pensamento atomizou-se. É nesse vácuo que emergem o epicurismo e o estoicismo entre os séculos III e IV a. C. Confrontado pela miséria e pelo colapso da vida pública, Epicuro estruturou no *Jardim* uma comunidade autárquica pautada na amizade, convertendo o pragmatismo em núcleo de sua filosofia política. Diante de uma esfera pública convertida em fonte de ansiedade, o isolamento era teorizado como via para a ausência de dor, reduzindo a política a um mero pacto instrumental de segurança. Sob a ótica materialista, a física atomista de Epicuro e sua categoria do *clinamen* (o desvio aleatório dos átomos) funcionavam como ferramentas de negação do destino e de combate à religião, desmistificando o medo dos deuses como instrumento de dominação ideológica.

Em contrapartida, a expansão do cosmopolitismo romano exigiu o desenvolvimento do estoicismo. No século I a. C., o pensador e cônsul Marco Túlio Cícero formulou a transição da busca pelo prazer para o primado do dever infatigável e da *recta ratio*[2], conferindo um caráter inflexível às obrigações éticas. Em um Império vasto e multicultural, que aglutinava povos sob uma centralização que esvaziava a participação direta, a virtude foi redefinida como resistência interior e ação retilínea perante as circunstâncias, fosse na condição de imperador (Marco Aurélio) ou de escravo (Epicteto). Esse arranjo ideológico era indispensável para salvaguardar a unidade imperial acima das fronteiras locais. Diante da distância intransponível entre o indivíduo e o poder político, a justiça foi desvinculada dos costumes das províncias e ancorada em uma Lei Natural universal e racional, erguendo a ficção do homem como cidadão do cosmos – um dispositivo

2 A reta razão.

de unificação abstrata que se provaria altamente funcional para a posterior estruturação da Idade Média.

Os escravos eram obtidos principalmente por meio das guerras de conquista. Cada nova vitória militar significava novas terras, riquezas e milhares de prisioneiros transformados em força produtiva sob a dominação violenta e posse direta de senhores. Em outras palavras, a expansão territorial não era apenas um projeto político de Roma, mas a própria dinâmica da coerção extraeconômica indispensável à reprodução do modo de produção escravista.

A base econômica desse gigantesco aparato romano repousava na exploração material de milhões de indivíduos escravizados na agricultura, mineração e obras públicas. Esses trabalhadores constituíam forças produtivas sob dominação violenta e posse direta de senhores, obtidos por meio de um expansionismo militar que funcionava como a própria dinâmica de coerção extraeconômica indispensável à reprodução do sistema. Esse modelo assentava-se sobre uma contradição em sua base material: a reprodução das relações de produção escravistas dependia umbilicalmente da coerção extraeconômica direta e violenta exercida pelos possuidores dos meios de produção possibilitada pelo expansionismo militar de Roma. Com o esgotamento da expansão territorial entre os séculos II e III, o mecanismo de reposição da principal força produtiva – o trabalhador escravizado – entrou em colapso (o fluxo de aprisionamento de populações reduziu drasticamente). Com os contingentes de força de trabalho escassos e diante da impossibilidade histórica de reduzir o trabalho ao mero dispêndio de energia laborativa indiferenciada – que somente se tornaria possível dezesseis séculos depois com o capitalismo quando a força de trabalho passa a ser uma mercadoria de livre contratação –, a produtividade agrícola decaiu, ao passo que os custos políticos e militares para manter a vigilância e a submissão dos escravizados sob a posse física do senhor cresceram continuamente.

Como reflexo dessa fratura no modo de apropriação do mais-produto[3], a organização política romana tendeu à fragmentação. A ausência de um poder estatal abstrato, impessoal e separado das classes dominantes fez com que as disputas pelo controle do aparato de pilhagem interna se convertessem em guerras civis permanentes e deposições dinásticas. Sem a mediação da forma jurídica

3 Mais-produto é parte da produção social gerada pelos trabalhadores que vai além do necessário para a reprodução de sua força de trabalho e que é apropriada por outra classe social detentora dos meios de produção (instrumentos, ferramentas, máquinas, construções, terras, matérias-primas e recursos naturais). Enquanto categoria teórica que expressa um fenômeno material, o mais-produto é uma descoberta de Karl Marx que aparece no Livro I de *O capital*.

contemporânea, o enfraquecimento da capacidade de extorsão tributária direta esbarrou na explosão dos custos de defesa das fronteiras, pressionadas por povos germânicos, desnudando a fragilidade de um poder político que dependia puramente da dominação pessoal e da força militar.

Essa crise estrutural evidenciou os limites históricos e as contradições insolúveis das próprias relações de produção escravistas, exigindo a sua reconfiguração qualitativa sob o primado de novas formas de sujeição que permitissem a dinâmica reprodutiva do sistema. O retrocesso da circulação mercantil e o esvaziamento dos centros urbanos – núcleos históricos da troca de equivalentes – provocaram uma regressão da economia monetária e da circulação simples de mercadorias[4] em direção à produção direta para o uso. Desintegraram-se os circuitos superficiais de troca que operavam lateralmente no modo de produção escravista. A dinâmica social desvencilhou-se de qualquer simulacro de equivalência abstrata na troca de mercadorias. Deste modo, o nexo social não se dava pela abstração das trocas urbanas, fixando-se em formas locais de dominação pessoal e sujeição direta rudimentar no seio da propriedade senhorial. Dito em outras palavras, a retração para os latifúndios rurais consolidou unidades de produção autárquicas voltadas estritamente para o valor de uso, onde a extração do mais-produto desvencilhou-se de qualquer mediação mercantil embrionária, estruturando-se de forma nua e crua através de relações de dependência pessoal e formas diretas de coerção extraeconômica dos possuidores dos meios de produção sobre os produtores diretos.

Também as relações de produção começaram a mudar. A escravidão não desapareceu de imediato, mas deixou de ser a principal forma de organização da produção. Em seu lugar, difundiu-se o colonato. Longe de constituírem sujeitos de direito ou trabalhadores juridicamente livres, os colonos encontravam-se subsumidos a um estatuto de dependência pessoal que os vinculava compulsoriamente à terra. Em troca da proteção militar e do acesso rudimentar aos meios de subsistência, o produtor direto era compelido a entregar parte de sua produção ao

4 A categoria **circulação simples de mercadorias** (sintetizada pela fórmula *M-D-M*: Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria também presente no Livro I de *O capital*) refere-se ao circuito em que a troca visa essencialmente à obtenção de valores de uso para o consumo, e não à valorização do valor (*D-M-D'*) caracteristicamente capitalista. Sob a lente materialista, é crucial ressaltar que a presença desse circuito de trocas em alguns períodos da Antiguidade e depois na Baixa Idade Média opera ainda de forma periférica e instável. Como o trabalho nessas sociedades pré-capitalistas não se reduzia ao puro dispêndio de energia laborativa indiferenciada (trabalho abstrato), essas formas mercantis são consideradas **embrionárias ou superficiais**. Elas tensionavam a superestrutura escravista e feudal, mas ainda não constituíam a forma-mercadoria em seu sentido pleno e desenvolvido, o qual pressupõe a generalização da própria força de trabalho como mercadoria.

senhor de terras (patrício). Portanto, ainda que formalmente distintos do escravo, os colonos permaneciam sob o império da coerção extraeconômica direta, submetidos a severas restrições de mobilidade e a uma subordinação de caráter puramente pessoal.

Esse processo gestou as bases materiais da servidão medieval. Longe de uma ruptura brusca, a transição do escravismo ao feudalismo processou-se de forma lenta e molecular, mediante a mutação gradual das relações de produção, das formas de apropriação da terra e das instâncias de poder político. O colapso da dinâmica escravista e a consequente ruralização desorganizaram as bases materiais que davam sustentação às formas de pensamento político da Antiguidade. As transformações no seio das relações materiais de produção destituíram de eficácia as formas de pensamento político da Antiguidade, retirando-lhes suas condições materiais de existência, ou seja, a reconfiguração da base material inviabilizou a reprodução das formas de pensamento político da Antiguidade. A filosofia política greco-romana de Platão, Aristóteles e Cícero pressupunha as contradições específicas da pólis ou da República – espaços urbanos marcados por circuitos de cidadania e trocas que permitiam idealizar a política como uma atividade autônoma de homens livres.

O cenário emergente da crise romana, contudo, inviabilizou essa autonomia abstrata do político. A fragmentação do poder, a insegurança crônica e o enraizamento da produção no valor de uso exigiam novas formas de organização e de sujeição ideológica. Diante da ausência de uma forma-Estado impessoal, derivada da forma-mercadoria e atravessada pelos antagonismos de classe e da dominância da coerção extraeconômica direta, a reprodução social dependia da naturalização das relações de dependência pessoal.

Ascensão do Cristianismo

É nesse vácuo estrutural que o cristianismo transita de religião marginal a aparelho ideológico central do Ocidente. Sua mensagem de salvação ultraterrena e sua estrutura institucional não atuavam como mero convencimento intelectual de "legitimidade", mas, sim, como uma força material capaz de sancionar a submissão e organizar a nova tessitura social desestruturada.

Desse modo, o pensamento político medieval não constitui um mero repositório de reflexões religiosas abstratas, mas a expressão ideológica necessária das transformações materiais que sepultaram o escravismo. A Igreja Cristã passou a fornecer os fundamentos morais e teológico-políticos indispensáveis para justificar a hierarquia de estatutos e santificar a dominação pessoal senhorial. Torna-se,

portanto, metodologicamente impossível cindir a análise do pensamento político medieval da análise do cristianismo, assim como é impossível apreender a mutação material do próprio cristianismo sem remontar ao colapso do modo de produção escravista romano.

Na concretude de suas práticas, o cristianismo logrou expressar, no plano da ideologia, uma coesão social e uma identidade universalizante que o aparato imperial civil já não era capaz de sustentar. Longe de operar como uma doutrina abstrata, a Igreja Primitiva organizou-se materialmente por meio de redes de assistência e acolhimento aos despossuídos da crise, preenchendo as funções de amparo social abandonadas pelo poder central decadente. Essa eficácia prática era potencializada por uma plasticidade cultural e institucional que permitia à Igreja absorver ritos, mitos e costumes locais das populações pagãs e provinciais. Tal maleabilidade estratégica não apenas reduzia as resistências à sua expansão, mas acelerava a homogeneização ideológica em regiões fragmentadas do Império.

No momento de maturação da crise estrutural, essa capacidade de aglutinação material e subjetiva converteu-se em ativo político incontornável, culminando na simbiose institucional com o poder imperial a partir do século IV. Ao conquistar o suporte da Coroa romana, o cristianismo institucionalizado operou a transição definitiva de seita marginal a aparelho de poder e ideológico dominante. A Igreja não apenas santificou a violência da dominação pessoal senhorial que nascia nas franjas do colonato, mas forneceu à própria máquina burocrática e militar do Baixo Império a única linguagem simbólica e organizacional apta a retardar a desintegração total daquela formação social pré-capitalista.

No século IV, a aproximação entre o poder imperial e o cristianismo respondeu à necessidade de centralização em uma formação social fragmentada e politicamente instável, marcada por governos efêmeros. O cristianismo oferecia uma estrutura comunitária translocal que as instituições romanas tradicionais já não conseguiam assegurar. Assim, por meio do Édito de Milão de 313, promulgado conjuntamente por Constantino e Licínio, encerrou-se a perseguição oficial aos cristãos, restituindo-se os bens e locais de culto previamente confiscados e leiloados em hasta pública. O reconhecimento imperial e a subsequente conversão de Constantino, todavia, acirraram as disputas internas em torno da ortodoxia doutrinária. A resolução dessas divergências tendeu à centralização política no Concílio de Niceia (325) – convocado pelo próprio imperador –, onde a fixação da dogmática e a repressão violenta das heresias expressaram as primeiras etapas de oficialização desse aparato ideológico. A sistemática racionalização e a busca por consistência argumentativa que se seguiram não operaram como mero

convencimento retórico, mas sim como exigência interna para a consolidação institucional de uma doutrina que pretendia monopolizar o sentido social. Ao final daquele século, o Édito de Tessalônica de Teodósio oficializou o cristianismo e proibiu os cultos politeístas, chancelando uma Igreja já rigidamente hierarquizada sob a autoridade de padres, bispos e do papado.

Sob a ótica da filosofia política, a emergência do pensamento cristão opera uma ruptura radical face à tradição clássica grega, invertendo o primado do pensamento. A filosofia perde sua autonomia e passa a figurar sob estrita subordinação à instância teológica; por constituir uma verdade revelada, o pensamento crítico e a problematização ontológica dão lugar à justificação da fé. Onde o pensamento grego admitia o questionamento sobre os fundamentos da pólis e a própria existência do divino, a matriz cristã impõe um fechamento categorial cujo ponto de partida inescapável é o dogma. Trata-se de uma inflexão teórica que reorienta a reflexão sobre a realidade material, ordenando-a como mera transitoriedade perante o plano transcendente.

O fundamento propriamente político dessa nova economia ideológica encontra sua gênese na dogmática paulina, especificamente na *Carta aos Romanos* de Paulo de Tarso, como aponta Alysson Mascaro (2023, p. 91). Ao resgatar a cosmovisão do Antigo Testamento, Paulo opera uma interpretação da mensagem evangélica que desloca o nexo do poder para a esfera divina: toda autoridade terrena deriva de Deus e a ela se deve obediência absoluta, de modo que a resistência ao governante equivale à rebeldia contra o próprio criador. Esse dispositivo teológico-político funcionará como luva para a estruturação do mundo medieval. A sanção das relações senhoriais e da coerção extraeconômica no feudalismo prescinde, portanto, da discussão clássica sobre o "bom governo" ou sobre a justiça da pólis. A virtude política passa a ser identificada com a submissão. Essa captura teológica do agir humano engendra uma profunda desmobilização política, na medida em que a vontade divina assume o primeiro plano da história, interditando qualquer ação coletiva imanente voltada a corrigir as assimetrias ou os abusos exercidos pelos detentores do poder material.

Com o colapso do Império Romano do Ocidente no século V e a sua fragmentação em múltiplos reinos, consolida-se, a partir das fraturas da Antiguidade, um novo modo de produção: o feudalismo. Esta sociabilidade estrutura-se de forma substancialmente distinta da dinâmica greco-romana, assentando-se sobre uma rigidez estatutária que encontra no cristianismo a sua sanção ideológica fundamental. Assim, os novos reinos germânicos assimilaram heranças romanas e, de maneira determinante, a estrutura institucional e simbólica da Igreja.

Tratava-se de uma sociedade profundamente estratificada, na qual a mobilidade social era interditada e a base econômica repousava na agricultura fundiária. O produtor direto encontrava-se compulsoriamente vinculado à terra, compelido a entregar o mais-produto ao senhor feudal em troca de proteção militar e do acesso rudimentar aos meios de subsistência. Nesse horizonte de feudos autárquicos, o poder político não se separava do domínio da terra, sendo exercido de forma direta e imediata pela nobreza por meio de laços de suserania e vassalagem. A hereditariedade fixava os lugares de classe de maneira rígida – determinando o estatuto de servo ou de senhor –, ordenação social que a ideologia cristã passou a naturalizar e reproduzir.

A sistematização teórica que encerra os debates da patrística e confere coesão a essa nova economia ideológica encontra seu ápice na obra de Santo Agostinho. Transitando cronologicamente entre o Baixo Império e o alvorecer medieval, a filosofia agostiniana constituiu a matriz conceitual hegemônica do Ocidente por séculos. Antes de sua conversão, Agostinho absorveu os resquícios da cultura helenística, estudando Aristóteles, Cícero, o maniqueísmo, o platonismo e o ceticismo. Sua subsequente ruptura com o pensamento pagão e a conversão ao cristianismo – sob a influência de Santo Ambrósio – não significaram o abandono absoluto do instrumental racional, mas sim a sua estrita subordinação à dogmática teológica.

A operação conceitual de Agostinho resulta em uma interpretação providencialista que atua diretamente na reprodução das relações de dominação pessoal. Ao contrário da tradição aristotélica, que localizava na ação humana e na práxis o potencial de realização e virtude na pólis, Agostinho nega radicalmente qualquer possibilidade de o homem redimir-se ou emancipar-se por meio de suas próprias ações no mundo material. A salvação cede ao império da predestinação: constitui uma dádiva inescrutável, uma graça concedida exclusivamente por desígnio divino. Ao esvaziar a agência humana de qualquer eficácia salvífica ou transformadora, esse dispositivo teológico impõe aos sujeitos a necessidade de submissão passiva e de aceitação das assimetrias terrenas, canalizando as expectativas sociais unicamente para a esperança transcendental.

A elaboração agostiniana extremiza o dispositivo teológico-político de Paulo de Tarso, operando um esvaziamento radical da práxis. Ao transferir a inteligibilidade do real para um plano divino inescrutável, a humanidade é destituída de sua capacidade de autodeterminação. A mediação entre a palavra divina e a contingência terrena passa a ser monopólio exclusivo da Igreja institucionalizada, exigindo dos sujeitos uma submissão incondicional à autoridade eclesiástica.

Desse modo, as profundas transformações materiais do mundo romano gestaram as condições históricas para que a síntese entre a herança clássica e a dogmática cristã se consolidasse como o arranjo ideológico fundamental da Idade Média. Espalhada pelos territórios da Europa, Ásia e norte da África, a Igreja emergiu como a instância máxima de unificação cultural e de centralização do poder em uma formação social fragmentada.

Nesse sentido, é possível afirmar que a filosofia cristã medieval operou uma profunda reconfiguração na dinâmica da coerção extraeconômica, funcionando como um poderoso vetor de interiorização e otimização da violência que antes dependia do aparato militar imediato do escravismo romano. Diante da fragmentação do poder político no Ocidente e da inviabilidade material de se manter legiões permanentes para vigiar o produtor direto no interior dos feudos autárquicos, o cristianismo cumpriu a função de deslocar o eixo da submissão. O chicote do feitor antigo cede centralidade ao dispositivo teológico da culpa, do pecado e da predestinação agostiniana. Ao inscrever a dominação pessoal senhorial na ordem cósmica divina, a ideologia eclesiástica capturou a subjetividade do servo, fazendo com que a obediência civil passasse a ser vivida como um imperativo espiritual. Longe de anular a violência física – que permanecia como reserva de força da nobreza –, a arquitetura teológico-política medieval racionalizou e reduziu o custo operacional da exploração, convertendo a submissão física em um dever de consciência inescapável

É no tratado *A Cidade de Deus*, escrito na conjuntura crítica de Hipona, que essa arquitetura conceitual ganha sua expressão mais acabada. Agostinho formula uma dualidade ontológica entre a *Civitas Terrena* (a Cidade dos Homens) e a *Civitas Dei* (a Cidade de Deus). A primeira, de caráter imanente, é caracterizada pela imperfeição intrínseca. Marcados de forma indelével pelo pecado original, os homens são teorizados como estruturalmente incapazes de produzir uma ordem justa por meio de suas próprias ações. A inviabilidade de aperfeiçoamento da realidade material interdita, na raiz, qualquer tentativa de transformação social ou insurgência política: uma vez que a Cidade dos Homens é incurável, a luta terrena perde o sentido. Em contrapartida, a *Civitas Dei* projeta a perfeição e a estabilidade para o plano transcendental. Esse dualismo cumpre a função ideológica de engendrar uma profunda passividade e conformismo subjetivo perante o colapso material do Império Romano, oferecendo uma promessa de ordem eterna enquanto o mundo concreto desmoronava sob as invasões germânicas.

No laboratório do feudalismo nascente, a Igreja Católica operava muito além de suas funções místicas; ela constituía a principal proprietária senhorial

das terras – base material da extração do mais-produto no período –, controlava o monopólio da educação da nobreza e mediava as disputas políticas da aristocracia militar. Sob o primado agostiniano, o poder temporal deveria subordinar-se estritamente à teleologia divina. Essa doutrina, oficializada e reproduzida sistematicamente nos monastérios, atendia perfeitamente à necessidade de reprodução de uma sociedade rigidamente hierarquizada, cindida entre senhores e servos, clérigos e leigos. Ao naturalizar a desigualdade como decorrência punitiva do pecado original e elevar a obediência às autoridades superiores a um dever cristão, a filosofia agostiniana forneceu a sanção necessária para estabilizar as relações de dominação pessoal.

Afastando-se das ilusões idealistas da história das ideias, constata-se que a hegemonia do pensamento agostiniano não decorreu de uma suposta superioridade intrínseca de seus argumentos, mas sim do que a crítica materialista conceitua como o "encontro aleatório" de elementos históricos concretos (Althusser, 2005, p. 9-48). Foi a junção da crise do modo de produção escravista, da desintegração do aparato burocrático de Roma, da ruralização autárquica e da necessidade de uma síntese cultural hierárquica que conferiu eficácia material à dogmática de Agostinho. Sua obra literária reflete de forma direta o impacto dessa transição. Em *Confissões*, por exemplo, a negação do livre-arbítrio como via para a emancipação e a formulação da teoria da predestinação operam como fechamento metafísico do agir humano. Se a salvação constitui uma graça inescrutável concedida por arbítrio divino a um grupo eleito de predestinados, as obras materiais, a caridade e a justiça terrena tornam-se ineficazes. Esse dispositivo teológico desmobiliza a contestação da base produtiva: o servo não deve questionar sua fixação compulsória à terra, pois sua posição estatutária reflete a vontade inescrutável de Deus, que escolheu o senhor e o rei para comandar.

A história humana é reduzida, portanto, a um movimento linear entre a queda pelo pecado e a redenção pela graça divina. Embora a Cidade dos Homens tenda inexoravelmente ao vício por ser governada pelas paixões humanas, sua existência política exige uma justificativa material. Agostinho localiza essa justificativa na perda da harmonia edênica após a queda. Na ausência da inocência primitiva, o egoísmo e a violência exigiram a introdução da coerção extraeconômica para conter o caos e manter a paz civil (*tranquilitas ordinis*). O poder político assume, assim, uma função meramente remediadora e provisória: ele não possui o potencial clássico de realizar o bem comum, mas serve tão somente como instrumento de contenção do mal. Sob essa moldura teológica, tanto o escravismo antigo quanto a servidão medieval encontram sua justificação absoluta

como desígnios providentes para a manutenção da ordem. Enquanto a Cidade de Deus vai sendo edificada invisivelmente pelos eleitos até o juízo final, a Igreja assume a representação dessa transcendência na Terra, cooperando com o poder temporal dos senhores feudais. Na ausência de uma forma-Estado impessoal, a autoridade espiritual da Igreja passa a orientar a baliza moral e a sancionar a violência imediata exercida pela nobreza de terras, justificando o império da dominação pessoal.

A Síntese Tomista e a Reemergência da Circulação Mercantil

Decorridos cerca de nove séculos, a dinâmica reprodutiva do mundo feudal apresentava mutações estruturais incontornáveis. O século XIII testemunhou o revigoramento dos centros urbanos, o fortalecimento político-econômico da burguesia nascente e a expansão dos circuitos de comércio de longa distância. Esse cenário demarca o lento reerguimento da circulação mercantil simples. Embora ainda circunscrita a uma formação social predominantemente feudal, a reemergência das trocas de equivalentes passou a tensionar a rigidez da superestrutura ideológica, exigindo uma profunda reformulação das categorias teológico-políticas sobre a propriedade, o lucro e a usura.

As transformações materiais da Baixa Idade Média processaram-se em meio a contradições agudas. A despeito do avanço mercantil, a estrutura feudal preservava sua ordenação estamental rígida, naturalizando a divisão entre nobreza, clero e campesinato como desígnio divino. No plano político, a fragmentação característica dos séculos anteriores – na qual as unidades feudais operavam de forma autárquica na extração do mais-produto, articulando-se politicamente não por meio de um Estado centralizado, mas sim através de pactos de dependência pessoal que obrigavam os vassalos ao fornecimento de apoio militar e prestações em bens ao suserano – cedia espaço a uma centralização crescente, tensionando o equilíbrio instável entre o poder secular dos reis (suseranos máximos) e a autoridade universal da Igreja. O catolicismo, contudo, permanecia como o principal aparelho ideológico de unificação cultural da Europa Ocidental, controlando as universidades, a produção literária e a educação formal. É nesse ambiente universitário[5] que se consolidou o método escolástico, fundado no debate lógico-racional e na disputa de autoridades. Esse florescimento intelectual foi profundamente

5 As universidades de Bolonha, Paris e Oxford são dessa época.

impactado pela reintrodução dos textos de Aristóteles no Ocidente, mediada por traduções e comentários rigorosos de pensadores árabes e judeus[6] – como Averróis, Avicena e Maimônides –, cujas sociedades já haviam assimilado e desenvolvido as ciências helênicas, a álgebra e a trigonometria.

É no cerne desse turbulento encontro material que emerge a síntese teórica de São Tomás de Aquino. Diante do recrudescimento das trocas urbanas e do comércio mercantil, a Igreja, que inicialmente perseguira e rejeitara o aristotelismo, passou a instrumentalizá-lo para reordenar sua economia ideológica. Tomás de Aquino não rejeitou a herança de Santo Agostinho, mas operou uma inflexão categorial profunda para adequar a doutrina católica às novas exigências históricas. À emergência do comércio, Aquino respondeu na *Suma Teológica* com a relativização das restrições morais, defendendo a legitimidade da propriedade sob a condição de sua destinação social, condenando a usura pecaminosa, mas chancelando o lucro moderado e justo necessário à circulação. À rigidez da hierarquia feudal, contrapôs uma doutrina da ordem natural teleológica, na qual cada estamento possui um fim intrínseco e a justiça realiza-se quando cada classe cumpre sua função natural. Por fim, perante a centralização monárquica, Aquino legitimou o poder político secular como uma necessidade inerente à ordem terrena voltada ao bem comum, embora mantendo sua estrita subordinação moral e espiritual à lei divina.

Essa transição do agostiniano ao tomismo explicita-se em três divergências fundamentais na história da filosofia política. Primeiramente, quanto à origem do poder político, Agostinho o concebia como um remédio provisório e punitivo decorrente do pecado original; Tomás de Aquino, sob direta influência da premissa aristotélica de que o homem é um animal social por natureza, teoriza a autoridade política como uma emanação natural da própria sociabilidade humana. Em segundo lugar, no tocante à relação entre fé e razão, enquanto a matriz agostiniana impunha a subordinação absoluta da racionalidade ao dogma (*credo ut intelligam*), a Escolástica tomista confere uma autonomia relativa à razão, postulando que a inteligência humana é capaz de apreender verdades sobre o mundo material e sobre Deus de forma harmoniosa com a revelação. Por consequência, a própria visão da história é reconfigurada: o pessimismo agostiniano, que reduzia a imanência a um campo de batalha incurável entre a Cidade dos Homens e a Cidade de Deus, cede espaço em Aquino a uma abordagem ativa e

6 As Cruzadas e o comércio com o mundo árabe trouxeram não apenas guerra e mercadorias, mas intensa troca cultural e filosófica.

otimista, na qual a ação dos homens adquire eficácia para colaborar na construção da ordem e do bem comum terrenos.

O ápice dessa reestruturação teórica reside na formulação da teoria das leis de São Tomás de Aquino. A lei deixa de ser uma mera imposição remediadora do caos e passa a ser definida como uma ordenação da razão dirigida ao bem comum, promulgada por quem tem o cuidado da comunidade. Aquino organiza o ordenamento jurídico-teológico em quatro níveis estritamente hierarquizados. No topo localiza-se a Lei Eterna (*lex aeterna*), o plano imutável e perfeito da razão divina que governa todo o cosmos. A partir dela deriva a Lei Natural (*lex naturalis*), que constitui a participação da criatura racional na racionalidade divina. Gravada na consciência humana e passível de ser conhecida pela razão imanente sem o auxílio imediato da revelação, a lei natural prescreve o princípio de buscar o bem e evitar o mal, desdobrando-se nas inclinações biológicas e sociais de preservação da vida, reprodução da prole e convivência comunitária.

Abaixo da instância natural, situa-se a Lei Humana (*lex humana*), que representa a concretização positiva e contingente das normas universais adaptadas às necessidades históricas de cada sociedade, como a regulação do comércio e as obrigações para com os reis. Para Aquino, a validade da norma positiva está condicionada à sua estrita derivação da justiça natural; uma lei humana que contrarie a lei natural não obriga moralmente a consciência do súdito, configurando-se como ato de pura violência extraeconômica e não como direito legítimo. Por fim, a Lei Divina (*lex divina*) complementa a arquitetura normativa através da revelação bíblica contida nas Escrituras, orientando o homem para o seu fim sobrenatural e para a salvação eterna, interditando o pecado nos espaços recônditos onde a razão e a lei humana são incapazes de alcançar.

A operação conceitual tomista, portanto, colocou uma cunha definitiva no esquema providencialista agostiniano. Através de um monumental esforço teórico, Aquino logrou conciliar uma filosofia que reabilita a racionalidade e a práxis imanente com a dogmática da fé e da transcendência. Ao fazê-lo, os atos dos homens em relação aos seus semelhantes e a própria agência política voltaram a ser reconhecidos na superfície do pensamento medieval. Contemplada sob o método materialista, a vitória do tomismo não se deveu a um triunfo abstrato de ideias puras, mas sim ao fato de que a reabilitação da ação humana e a sistematização quase jurídica das leis eram os únicos instrumentos ideológicos capazes de processar e organizar as contradições de um modo de produção feudal que via as relações mercantis ressurgir em suas entranhas urbanas.

Fraturas Teológicas: o Protestantismo e a Segunda Escolástica

Essa estabilização tomista, contudo, enfrentou oposição interna de setores clericais que contestavam a acomodação da filosofia oficial da Igreja aos imperativos mundanos. O advento da Reforma Protestante, nos albores da transição capitalista, promoveu um explícito realinhamento com a matriz agostiniana. Os reformadores acusavam a Igreja Romana de corrupção institucional, indulgência moral perante os poderes seculares e desvirtuamento dogmático decorrente do reconhecimento da eficácia das obras e da práxis terrena.

O resgate do providencialismo agostiniano pelos protestantes provou-se altamente funcional para a nova configuração de classes. A tese da salvação exclusivamente pela fé e o conformismo perante o *status quo* serviram de anteparo ideológico contra as contestações camponesas. O próprio Martinho Lutero, ao posicionar-se contra as revoltas camponesas que demandavam seu apoio evangélico contra a exploração senhorial, asseverou explicitamente a ilegitimidade da rebelião contra o domínio feudal, chancelando os interesses da aristocracia de terras. A reativação da impotência humana perante os desígnios da providência divina operou uma desmobilização que impedia a crítica à desigualdade e à pobreza material. Nesse arranjo, a acumulação de riqueza pôde ser ressignificada, subsequentemente, como sinal do favor e da graça divina. Interditava-se a busca por justiça distributiva imanente por vias políticas sob a premissa de que a assimetria do mundo espelha a inescrutável vontade do criador, assentando as bases teológicas para as modernas apologias da prosperidade e do empreendedorismo individual.

Em contrapartida, a Contrarreforma Católica reafirmou a eficácia mútua da fé e dos atos humanos, consagrando o tomismo como sua marca filosófica distintiva. No seio desse movimento, a Segunda Escolástica espanhola (ou Neotomismo), desenvolvida pelos chamados santos doutores como Francisco de Vitória, Francisco Suárez e Bartolomeu de Las Casas, deparou-se com os impasses ideológicos decorrentes da conquista e colonização das Américas. Indagados sobre a legitimidade da submissão violenta de populações indígenas que desconheciam as Escrituras, esses teólogos formularam uma resposta inovadora assente na concepção de direito natural racional. Sustentavam que os nativos possuíam alma e direitos naturais inalienáveis, inclinando-se potencialmente à lei natural mesmo na ausência histórica da fé cristã.

Essa aparente universalidade humanista, contudo, trazia limites de classe estruturais. Diante da expansão do tráfico transatlântico de escravizados africanos, a formulação universalista silenciou convenientemente. Como a questão sobre o cativeiro negro emergiu com centralidade em momento posterior ao falecimento desses santos doutores, o pensamento eclesiástico valeu-se da ausência de menção textual explícita para chancelar a barbárie mercantil da escravidão africana, demonstrando como a forma do direito natural neotomista dobrava-se perante os imperativos de acumulação primitiva do capital.

A Modernidade e a Desnudez Coercitiva em Maquiavel

A transição histórica em direção ao modo de produção capitalista e à consequente emergência de suas formas sociais específicas é acompanhada, no plano da superestrutura, por três grandes movimentos teológico-políticos e filosóficos na Modernidade: o Renascimento, em seus momentos iniciais; o Absolutismo, que se estrutura a partir do século XVI; e o Iluminismo, que se origina no século XVII e atinge seu ápice no século XVIII.

Longe de constituir um mero retorno abstrato aos textos da Antiguidade, o Renascimento expressa a reemergência vigorosa da circulação mercantil e das trocas urbanas nas cidades-repúblicas italianas. Essa dinamização da base material desorganiza a eficácia do aparelho ideológico eclesiástico, permitindo que a racionalidade secularizada destitua o providencialismo medieval. A centralidade do poder político é deslocada da transcendência divina para a imanência do engenho, da astúcia e da capacidade de intervenção humana na realidade concreta.

É no cerne desse florescimento mercantil que se localiza a obra de Nicolau Maquiavel. Nascido em Florença em pleno auge comercial, Maquiavel combinou o exercício de funções públicas com uma rigorosa reflexão teórica sobre os mecanismos de poder. Em sua obra paradigmática, *O Príncipe*, dirigida a Lourenço de Médici, o autor opera uma ruptura radical com a tradição escolástica e patrística ao destituir o poder político de sua justificação teológica. Ao recusar a premissa de que o governo constitui uma dádiva divina ou um remédio para o pecado original, Maquiavel capta a política em sua dimensão puramente material e coercitiva.

Embora reconheça os limites impostos pelas contingências da história e pelas circunstâncias imprevisíveis – categorizadas como a *fortuna* –, Maquiavel teoriza que o destino não anula a eficácia da intervenção terrena. O motor da estabilidade ou da transformação social reside na *virtù* do governante, compreendida como o conjunto de habilidades estratégicas, qualidades técnicas e iniciativas pragmáticas aptas a dominar a contingência. Na ausência de uma forma-Estado

impessoal e abstrata – que só se consolidará historicamente com a subsunção total do trabalho ao capital –, a teoria maquiavélica desnuda o poder político como técnica imediata de força e consenso, centrada na figura concreta do príncipe para a unificação e manutenção do controle territorial.

Ao transferir o eixo da filosofia política para a esfera da ação humana imanente, Maquiavel atraiu a violenta reação do aparelho eclesiástico. O rótulo depreciativo do termo "maquiavélico" expressa o preconceito da metafísica teológica contra uma apreensão crua e realista das relações sociais. O resgate operado pelo humanismo renascentista das fontes greco-romanas não visava ao mero pastiche estético, mas à fundamentação de uma ordem política concebida como obra real dos homens. Ao analisar o atraso geopolítico e a fragmentação da península itálica, Maquiavel recusa explicações providenciais: a ausência de unificação nacional é diagnosticada como revés da fortuna a ser combatido pela *virtù* de um governante capaz de centralizar o mando.

A grande inovação de Maquiavel reside na constatação de que a sociedade é intrinsecamente dividida por um conflito marcante: de um lado, a nobreza e os grandes que desejam dominar; de outro, o povo que anseia por não ser oprimido. Maquiavel não concebe a divisão interna como uma patologia a ser extirpada pela força ou ocultada por harmonias artificiais, ele defende em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* que o conflito institucionalizado é o próprio alicerce da liberdade e da estabilidade política. O exemplo da República Romana (período que vai de 509 a 27 a. C. e que antecedeu o Império Romano) evidencia que o embate regulado entre patrícios e plebeus forçou a criação de magistraturas – como o tribuno da plebe – e de leis que contiveram o arbítrio e protegeram a cidade da tirania. Para Maquiavel, a tentativa de impor uma "paz forçada" silenciando as tensões sociais gera ressentimento e pavimenta o caminho para rupturas violentas. Se o esgarçamento do tecido social ameaçar a estabilidade coletiva, o conflito deve ser canalizado por vias institucionais, mediado pela firme liderança do governante ou redirecionado temporariamente para o enfrentamento de desafios externos comuns. Maquiavel, com seu humanismo acentuado, inaugura a Modernidade ao expor as entranhas do poder político sem os véus sagrados, legando um realismo que seria reordenado tanto pelos defensores do Absolutismo – no que diz respeito à manutenção do poder e da ordem – quanto pelos ideólogos da futura ordem burguesa – no que atine às instituições destinadas a administrar os conflitos da sociedade e até às divisões artificiais e não políticas criadas pelos detentores do poder para que os espoliados não questionem o poder estabelecido.

A Transição Histórica ao Capitalismo: o Absolutismo e a Gênese da Forma Política

O Absolutismo monárquico não representa um mero retorno ao pensamento medieval, mas constitui a forma política de transição por excelência, tensionada pelas contradições entre a aristocracia feudal decadente e a burguesia mercantil nascente. À medida que os feudos autárquicos se enfraqueciam perdendo capacidade de contenção dos produtores diretos, a nobreza viu-se compelida a centralizar o aparato de violência em territórios unificados, sob o comando de um senhor feudal mais poderoso – depois chamado de monarca. É nesse momento que é gestada a palavra Estado, referindo-se ao *status* superior desse monarca. Não é ainda o Estado propriamente dito como se conhece hoje, mas reflete o processo embrionário de autonomização do poder político. Trata-se do momento histórico em que a coerção extraeconômica começa a se descolar da figura física do senhor local para se estruturar como uma instância pública centralizada.

Essa centralização absolutista tendeu a metabolizar o aparato ideológico religioso para sancionar seu monopólio da força. No cenário católico, a coroação papal dos monarcas preservava a ficção da legitimação divina; no horizonte protestante, a fusão entre o trono e o altar radicalizou-se, convertendo a soberania real em expressão imediata do desígnio teológico (o rei se autoproclama enquanto tal pois já manifesta a palavra divina por si). Na obra de Jean Bodin, essa articulação ganha contornos contratuais: Deus delega a totalidade de seu poder supremo ao monarca, erguendo a soberania absoluta como um imperativo cósmico.

Contudo, a dinâmica material subjacente a esse processo histórico solapava as bases do feudalismo. O fortalecimento de uma burguesia urbana dedicada ao comércio, à circulação simples de mercadorias e à manufatura impulsionou o mercantilismo e a acumulação primitiva de capital, pavimentando o advento do capitalismo. Ao contrário das narrativas liberais que idealizam a burguesia como uma classe intrinsecamente emancipatória, o seu caráter revolucionário e anticlerical decorreu de uma necessidade material estrita: os limites impostos pelas barreiras alfandegárias, monopólios e privilégios feudais da Coroa absolutista asfixiavam a liberdade mercantil. Para que o valor de troca pudesse se expandir, era imperativo destruir a dominação pessoal do monarca sobre os fluxos comerciais.

O Iluminismo emerge, portanto, como a expressão ideológica necessária dessa nova classe. A "Razão" iluminista – grafada em maiúsculo pela historiografia – constitui a racionalidade fetichista da burguesia. A modernidade opera a secularização da esfera política medieval substituindo o sagrado pela ficção do

contratualismo, dispositivo conceitual que opera a distinção formal entre "sociedade civil" (o mercado) e "Estado" (o garantidor político das trocas). Longe de constituir um acordo histórico real nascido da cooperação voluntária, as teorias do contrato social compartilham a premissa ideológica de justificar a crescente generalização da forma jurídica.

O suposto "estado natural primitivo" é uma projeção retrospectiva e idealizada do próprio homem burguês. Ao postular que todos os indivíduos participam do pacto em condições de igualdade formal, o pensamento moderno ergue o fetiche do sujeito de direito. A igualdade civil e os direitos naturais inalienáveis não brotam da dignidade humana intrínseca; eles são a tradução no plano ideológico da equivalência universal exigida pelo mercado. Para que o contrato de compra e venda de mercadorias – e, fundamentalmente, de força de trabalho – se realize, os agentes precisam se reconhecer mutuamente como proprietários abstratamente livres e iguais perante a lei.

O Contratualismo Moderno e a Projeção do Sujeito de Direito

As formulações de Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, a despeito de suas divergências programáticas, compartilham essa matriz estrutural contratualista. Hobbes consolida-se como o teórico do Absolutismo ao fundar sua defesa do poder soberano não no direito divino, mas na imanência da racionalidade burguesa. Locke, por sua vez, estrutura os pilares do liberalismo clássico ao erigir a propriedade privada em direito natural anterior ao pacto político. Por fim, Rousseau radicaliza o debate moderno ao expor as contradições da civilização burguesa, convertendo-se no elo de transição para a crítica contemporânea da sociedade de classes.

A filosofia de Thomas Hobbes estruturou-se em meio às guerras civis britânicas e à instabilidade da monarquia, vindo a falecer antes que a Revolução Gloriosa de 1688 consolidasse o arranjo liberal-capitalista na Inglaterra. Em tratados como *Do Cidadão* (1642) e *Leviatã* (1651), Hobbes formula seu pensamento em oposição direta ao pensamento político aristotélico. Ao recusar a tese de que o homem é um animal social por natureza, Hobbes esvazia a justiça natural da filosofia clássica.[7] Para ele, a sociabilidade não constitui uma inclinação intrínseca, mas uma construção artificial exigida pelo conflito interindividual. Na ausência

7 Em Aristóteles, tudo o que é uma condição biológica é um direito natural.

de um poder coercitivo central, os homens – movidos pelo apetite egoísta de autoconservação e pela posse de bens – encontram-se imersos em um estado de natureza caracterizado pela guerra de todos contra todos.

Nesse cenário de vulnerabilidade crônica, onde a vida é solitária, pobre, embrutecida e curta, o medo da morte violenta impulsiona os homens à associação. O "direito natural à autodefesa" teorizado por Hobbes nada mais é do que o direito do proprietário privado de defender defensivamente o seu patrimônio em um mercado competitivo destituído de regulação estatal. Diante da ineficácia dos indivíduos para assegurar a paz duradoura por meios próprios, torna-se imperativa a celebração do pacto social.

A especificidade do contrato hobbesiano reside na alienação total da liberdade: os indivíduos transferem reciprocamente a totalidade de seus poderes a um homem ou assembleia, unificando a pluralidade de vontades em uma única vontade soberana, dando assim uma justificativa filosófica para o poder absoluto. O Soberano – personificado na figura mitológica do Leviatã – situa-se fora e acima do contrato. Sua legitimidade emana da própria renúncia dos súditos, desnudando o poder político como uma máquina de força concentrada indispensável para conter a beligerância intrínseca dos proprietários privados e assegurar a paz civil necessária à circulação das mercadorias.

A publicação dos *Dois tratados sobre o governo civil* de John Locke, em 1689, marca a contraofensiva teórica do liberalismo clássico. Locke reconceitua o estado de natureza, distanciando-se do pessimismo hobbesiano ao postular que a condição primitiva dos homens é um estado de relativa paz, liberdade e igualdade, governado pela racionalidade da Lei Natural. A divergência fundamental reside no estatuto da propriedade privada. Para Locke, a propriedade não constitui uma criação do Estado absolutista ou do pacto social, mas um direito natural inalienável, derivado do trabalho individual sobre a terra comum dada por Deus à humanidade.

Essa operação conceitual cumpre uma função ideológica precisa no alvorecer do capitalismo: ao atrelar a propriedade ao trabalho, Locke legitima a expropriação dos camponeses ingleses decorrente dos cercamentos e justifica a pilhagem colonial das Américas – dois motores da acumulação primitiva de capital –, sob a premissa de que os povos originários não "trabalhavam" a terra de forma racional-burguesa. Embora o estado de natureza lockeano disponha de estabilidade, a ausência de juízes imparciais para mediar conflitos pontuais e punir as violações de direitos gera a iminência da guerra. O contrato social surge, portanto, como um acordo voluntário destinado exclusivamente a preservar e garantir a

propriedade privada e os direitos naturais preexistentes. Ao firmarem o pacto, os indivíduos não alienam seus direitos ao soberano, como em Hobbes, mas apenas delegam o poder político de legislar e julgar, resguardando a si o direito de resistência e deposição do governante caso este viole os termos do mandato liberal.

Sob essa moldura, John Locke postula que a legitimidade do poder político deriva exclusivamente do consentimento dos governados, e não de prerrogativas teológicas. É o artifício do pacto social que institui a sociedade civil e confere fundamento à autoridade governamental, cuja finalidade estrita consiste em assegurar o gozo pacífico da propriedade. O autor adota uma conceituação abrangente de propriedade, englobando sob o mesmo termo a vida, a liberdade e os bens materiais. Essa subsunção de categorias existenciais sob a rubrica da propriedade cumpre uma função ideológica precisa: ao teorizar o indivíduo como "proprietário" de seu próprio corpo e de sua capacidade laboral, Locke consolida a matriz subjetiva necessária para a mercantilização da força de trabalho. O direito natural à propriedade privada surge, na dogmática lockeana, no momento em que o indivíduo "mistura" seu trabalho aos recursos da natureza. Para salvaguardar esse direito em face da precariedade do estado de natureza, institui-se um governo estruturalmente limitado e cindido. Locke defende a supremacia do Poder Legislativo como instância representativa, opondo-se categoricamente ao absolutismo monárquico, considerado incompatível com os objetivos da sociabilidade civil. Como salvaguarda última do arranjo liberal, formula-se o direito de resistência: caso a autoridade constituída viole os direitos inalienáveis ou exorbite do mandato consentido, cassa-se a sua legitimidade, autorizando o corpo social a destituí-la e a reorganizar o poder político.

Jean-Jacques Rousseau, por sua vez, introduz uma inflexão desestabilizadora no seio do Iluminismo, desnudando os antagonismos da modernidade. Em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), Rousseau, ao contrário de seus antecessores, localiza na instituição da propriedade privada a gênese histórica da injustiça social, dos crimes e das misérias que corromperam a pretendida bondade inata do homem.[8] Contemplada sob a crítica materialista, a denúncia rousseauniana expõe o caráter espúrio do pacto político liberal, revelando que as leis e o Estado nascente funcionaram como dispositivos de força para perpetuar a espoliação e cristalizar a desigualdade econômica. Contudo, em *O Contrato social* (1762), a resolução proposta permanece adstrita

8 É dele a conhecida frase: "O primeiro que cercou um terreno e disse 'isto é meu' foi o verdadeiro fundador da sociedade civil, trazendo crimes, guerras e misérias".

ao horizonte da forma jurídica. Rousseau busca estruturar um pacto legítimo mediante a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, em favor da comunidade. Desse modo, engendra-se um corpo político unificado – o "eu comum" –, cuja soberania popular é inalienável e indivisível, rejeitando-se terminantemente o parlamentarismo representativo burguês.

O motor desse ordenamento reside na formulação da vontade geral (*volonté générale*), categoria que não se confunde com a mera soma empírica dos interesses particulares, mas exprime o interesse comum discernível pelo corpo coletivo. Rousseau amarra os pilares da liberdade civil e da igualdade material, asseverando que a autonomia consiste na obediência às normas que o próprio sujeito concorreu para criar, e exigindo limites severos à desigualdade econômica para que nenhum cidadão seja opulento a ponto de comprar outrem, nem indigente a ponto de precisar vender-se. Ao articular um individualismo ético radical com um coletivismo político estrito, o pensamento rousseauniano legou um arranjo paradoxal que influenciaria as correntes jacobinas da Revolução Francesa e anteciparia as futuras contestações socialistas e anarquistas, funcionando como a ponte teórica entre a apologia burguesa e a emergência da crítica contemporânea à sociedade de classes.

O panorama das correntes políticas modernas completa-se com a formulação de Montesquieu, cuja obra *O Espírito das leis* (1748) prescinde do contratualismo clássico para se concentrar na anatomia institucional do poder político já constituído. Afastando-se das especulações sobre um pacto fundador originário, Montesquieu debruça-se sobre as condições de estabilidade e moderação necessárias para evitar o despotismo e assegurar a liberdade, compreendida sob o signo liberal da não-interferência. Sua contribuição basilar – a teoria da divisão tripartite e independente dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário – opera como um sofisticado mecanismo de freios e contrapesos jurídicos. Essa fragmentação da soberania atende perfeitamente às demandas da burguesia mercantil e manufatureira em ascensão: ao estipular que "o poder freie o poder", a arquitetura proposta por Monstequieu neutraliza o arbítrio confiscatório da monarquia absolutista, garante a estabilidade dos contratos e a chamada segurança jurídica que o direito posteriormente consagrou, indispensáveis para a acumulação capitalista, ao mesmo tempo em que pulveriza e engessa os processos decisórios, blindando a elite proprietária contra eventuais insurreições populares.

Ademais, a vinculação que Montesquieu estabelece entre o ordenamento legal e as determinações geográficas, climáticas e econômicas de cada nação desvela as contradições estruturais de sua classe. Se, por um lado, o autor condena o

despotismo e defende governos moderados amparados pela expansão do comércio, por outro, sua teoria naturaliza as assimetrias internacionais. Ao justificar o escravismo nas colônias ultramarinas e a suposta indolência dos povos tropicais a partir de fatores climáticos e do solo, Montesquieu ergue a plataforma ideológica que justificaria o colonialismo necessário à acumulação primitiva de capital. Em suma, o contratualismo de Hobbes, Locke e Rousseau, bem como o arranjo institucional de Montesquieu, longe de constituírem descobertas neutras da razão universal, traduzem na superestrutura filosófica as exigências históricas de estabilização da força, universalização do fetiche do sujeito de direito e proteção da propriedade privada, preparando o terreno para o domínio absoluto da forma-mercadoria sobre a totalidade das relações sociais.

Sob essa moldura, a liberdade política em Montesquieu adquire um sentido estritamente classista, traduzindo-se na segurança jurídica indispensável para a acumulação de capital e na ausência de um arbítrio monárquico que possa ameaçar a propriedade privada. Sua célebre definição de que "a liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem" beneficiava diretamente a elite proprietária, na medida em que as leis burguesas em gestação passaram a codificar e proteger as desigualdades materiais, criminalizando, por exemplo, as coalizões operárias e as greves.[9] Esse caráter excludente manifesta-se em sua aberta desconfiança em relação às massas populares. Montesquieu posicionou-se contra a democracia direta e defendeu o sufrágio censitário – restringindo o direito político aos detentores de propriedade –, ao mesmo tempo em que elogiava o modelo parlamentar britânico como o arranjo ideal para que a burguesia governasse sem os sobressaltos de revoltas plebeias.

Como ideólogo da burguesia em ascensão, a filosofia de Montesquieu cumpriu a tripla função de sancionar teoricamente a separação de poderes como engenharia institucional que consolidaria a forma-Estado, naturalizar as hierarquias coloniais e a exclusão política úteis ao capitalismo nascente, e pavimentar o liberalismo ao priorizar a liberdade negativa em detrimento da igualdade substantiva. Sua limitação histórica radical reside em ignorar as contradições da luta de classes na base produtiva, mistificação que a crítica marxiana posteriormente desvelaria. Montesquieu constitui, em síntese, um teórico da ordem, da segurança e da liberdade econômica de mercado, e não da emancipação social.

9 A primeira lei moderna a proibir e criminalizar a união de trabalhadores e as greves como contrários à "liberdade do trabalho" foi a Lei Le Chapelier, de 14 de junho de 1791, aprovada na França.

Considerações Finais

Ao término deste percurso histórico e conceitual, cumpre indagar quais as efetivas determinações que os pensadores do fim da Antiguidade, da Idade Média e da transição moderna legaram à contemporaneidade, e de que maneira a nossa atual visão de mundo encontra-se condicionada por esses arranjos passados. Afastando-se das ilusões do idealismo filosófico, constata-se que a nossa época não herdou desses autores um repositório de valores éticos puros, mas sim a eficácia material de seus dispositivos de sujeição ideológica que acompanham a consolidação de formas sociais.

Do estoicismo ciceroniano da Antiguidade Tardia, a nossa sociabilidade burguesa extraiu a ficção do homem como "cidadão do cosmos" e a universalidade de uma Lei Natural abstrata, categorias que funcionam até hoje como os pilares ideológicos dos direitos humanos universais, ocultando o fato de que, sob o capital, o homem real só é plenamente reconhecido se for proprietário de mercadorias. Da economia ideológica de Paulo de Tarso e Santo Agostinho, a modernidade tardia preserva a eficácia da desmobilização política e a naturalização da exploração. A tese agostiniana de que a desigualdade é um dado inescapável da condição humana e de que a agência imanente é incapaz de corrigir as misérias do mundo terrena reatualiza-se cotidianamente no conformismo contemporâneo, operando como justificativa metafísica para aceitação da pobreza. Ademais, a teoria da predestinação e da graça inescrutável permanece viva, de forma fetichista, nas apologias neoliberais da meritocracia e na teologia da prosperidade, onde o sucesso ou o pauperismo individual são lidos como desígnios inquestionáveis do destino mercadológico, desprovidos de causalidade social; assim como, no plano das relações entre os Estados, na ideia de "destino manifesto", que defende que os Estados Unidos da América estão predestinados por Deus a defenderem mundialmente os "valores democráticos", a liberdade e a liderar as demais nações.

Em contrapartida, da Baixa Idade Média tomista e do Iluminismo contratualista de Locke e Montesquieu, a sociedade contemporânea herdou a sua própria ossatura jurídica e política. A reabilitação da racionalidade e a sofisticação da teoria das leis operada por São Tomás de Aquino forneceram o instrumental analítico para que o liberalismo posterior de John Locke e Montesquieu pudesse isolar a propriedade privada e elevá-la ao estatuto de direito natural inalienável e anterior ao próprio pacto social. A divisão tripartite dos poderes e o império do direito positivo – longe de constituírem garantias neutras de liberdade democrática – operam em nossa atualidade como as blindagens institucionais mais

eficientes da forma-Estado para assegurar a perenidade dos contratos mercantis e sufocar a práxis transformadora das classes exploradas.

É com essa segunda vertente, a do liberalismo iluminista e do neotomismo secularizado, que a visão de mundo presente dominante manifesta maior afinidade estrutural. Essa afinidade, contudo, não decorre de uma escolha racional espontânea dos indivíduos contemporâneos, mas expressa o império absoluto da forma-mercadoria e da forma jurídica plenamente desenvolvidas sob o capitalismo. O homem moderno pensa como Locke e organiza o poder como Montesquieu porque a sua base material – o modo de produção capitalista – exige que ele se conceba, primeiramente, como um sujeito de direito livre para vender a si mesmo e seguro para acumular valor. Desvelar esse arco histórico cumpre, em última análise, a tarefa científica de demonstrar que as ideias que regem o nosso presente não são eternas: elas foram forjadas no calor das contradições materiais do passado e, portanto, trazem em si o limite histórico de sua própria superação.

Referências

ALTHUSSER, Louis. A corrente subterrânea do materialismo do encontro. Crítica Marxista, Rio de Janeiro: Revan, n. 20, p. 9-48, 2005.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Tradução de Walter José Evangelista e Maria do Rosário Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. V. IV (Questões 90-108: Tratado das Leis). Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Loyola, 2002.

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus (De Civitate Dei)*. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2013.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de Maria Luísa de Oliveira Amarante. São Paulo: Paulus, 2002.

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KASHIURA Jr., Celso Naoto. *Sujeito de direito e capitalismo.* São Paulo: Outras Expressões, Dobra Universitário, 2014.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de José Antônio Segurado. São Paulo: Hedra, 2007.

MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e forma política*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2024.

MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. 10. ed. São Paulo: Atlas, 2023.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Baron de. *O Espírito das leis*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2000.

NAVES, Márcio Bilharinho. *O direito como objeto teórico*. Campinas: Edunicamp, 2005.

PACHUKANIS, Evgeni. *Teoria geral do direito e o marxismo*. Tradução de Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: L&PM, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

Uma História do Surgimento da Filosofia Política na Grécia Antiga

Leonardo Godoy Drigo[1]

Resumo

O presente artigo tem como objeto uma história materialista do surgimento da Filosofia na Grécia Antiga, com foco em Atenas e em seus grandes baluartes, Sócrates, Platão e Aristóteles, mas passando também pela conjuntura histórica anterior da região, inclusive por alguns precursores, como Heráclito, Parmênides e Pitágoras. O objetivo é demonstrar que a Filosofia não aparece apenas a partir de ideias em mentes geniais, mas de respostas para perguntas que surgem das concretudes sociopolíticas e econômicas de cada sociedade em cada tempo histórico. Assim, pretende-se verificar como se deram tais conjunturas e como se ilustrou, em decorrência, o desenvolvimento inicial da Filosofia. A partir de método qualitativo bibliográfico de pesquisa, então, pode-se chegar a algumas conclusões sobre a relação necessária entre materialidade histórica e surgimento da Filosofia.

Palavras-chave: conjuntura histórica materialista; filosofia antiga; Grécia; surgimento.

Introdução

Falar de filosofia política hoje e sempre é, por si só, um gesto carregado de implicações. Abordar qualquer tema nessa área deve visar, inicialmente, afastar uma abordagem da filosofia como atividade originariamente cerebrina ou apenas celebratória da tradição filosófica ocidental, com o mero enfileiramento de autores e doutrinas como se fossem monumentos intocáveis. Pretendo, ao contrário, apresentar um percurso histórico que privilegie uma abordagem materialista e

1 Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Bacharel em Filosofia pela PUC/SP. Bacharel em Direito pela PUC/SP. Assistente Jurídico no Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo. Professor do Centro Universitário Estácio de São Paulo.

crítica da filosofia política, que a compreenda não como um conjunto de ideias que emergem do nada nas mentes supostamente geniais de grandes pensadores, mas como esforço de elaboração conceitual ancorado em processos históricos concretos e contradições reais vividas por sociedades em transformação.

É comum que se apresente a filosofia política como uma sucessão de respostas às perguntas fundamentais da vida em comunidade: o que é justiça? O que é o bem comum? Quem deve governar? Contudo, raramente se pergunta por que essas perguntas foram feitas em determinados momentos históricos e que condições materiais e institucionais tornaram possíveis suas formulações. Meu ponto de partida, portanto, recusa uma tendência idealista da história da filosofia. O que me interessa é compreender os modos pelos quais as ideias filosóficas emergem como tentativas de resposta às urgências de seu tempo e como podem, por sua vez, influenciar e transformar a realidade. A filosofia, portanto, é, necessariamente, de tendência materialista.

Este artigo estrutura-se em cinco seções, que organizam uma leitura introdutória da filosofia política da Grécia Antiga até seus três pensadores canônicos. Na primeira seção, apresento um panorama da filosofia política na Grécia Antiga, destacando não apenas o florescimento do pensamento nas unidades organizacionais e administrativas daquela época ("Polis"), mas também os traços estruturais que explicam seu surgimento. Na sequência, abordo três daqueles pensadores pioneiros, até mesmo chamados pré-socráticos, propondo inferências políticas possíveis a partir de seus conceitos centrais (tais como a mudança, a identidade e a harmonia). A terceira seção dedica-se à trajetória histórica da "Polis" ateniense, destacando os fatores materiais, personagens políticos e dinâmicas institucionais que moldaram a democracia antiga. Em seguida, examino perspectivas de como Sócrates, Platão e Aristóteles pensaram a política a partir de suas posições concretas nesse contexto, inclusive suas contradições e ambiguidades. Por fim, ofereço considerações finais sobre como essa tradição pode ou não contribuir para pensar os dilemas da política contemporânea.

Meu intuito, pois, não é o de repetir fórmulas, mas de tensionar os clássicos, fazendo deles instrumentos vivos para compreender as relações de poder, as estruturas sociais e os conflitos que moldam a vida coletiva. Filosofar politicamente, nessa chave, é situar o pensamento, e o próprio sujeito pensante, nas lutas de seu tempo.

Panorama da Filosofia Política na Grécia Antiga

Tratar da filosofia política na Grécia Antiga é, antes de tudo, reconhecer os limites e as mediações necessárias para que qualquer leitura desse passado se faça possível. A própria noção de "filosofia grega" que chegou até nós é um recorte limitado, fragmentário, atravessado por interpretações posteriores e mediado pela destruição parcial das fontes.

O que se conhece da Antiguidade é construído a partir de ruínas, fragmentos textuais, relatos indiretos, inscrições incompletas, traduções e reconstruções, ou seja, uma arqueologia ao lado de uma historiografia. Como alertava Nietzsche (2019), apenas conseguimos "adivinhar" o que há de realidade por trás dos escritos que nos chegaram do mundo antigo: qualquer tentativa de compreendê-lo é, por definição, uma reconstrução situada e deve reconhecer sua própria distância em relação ao objeto.

A filosofia, como forma de pensamento sistemático, não emerge de modo espontâneo, mas em íntima articulação com transformações sociais, materiais e institucionais. Os chamados "mil anos de história" que compõem o período da Antiguidade, de 1000 a. C. até cerca do século II d. C., guardam períodos de intensas rupturas e reconfigurações. A chamada filosofia antiga, tal como foi consolidada no Ocidente, refere-se sobretudo ao que se produziu em um pequeno intervalo de tempo e espaço, ou seja, aproximadamente 250 anos, entre os séculos V e III a. C., em algumas organizações políticas da Grécia. Esse período, muitas vezes romantizado como "milagre grego",[2] só pode ser compreendido à luz das condições materiais e das transformações concretas vividas pela região.

O fim abrupto dos grandes impérios micênico e minoico, por volta de 1300 a. C., deixou um vazio político e econômico que abriu espaço para o surgimento de aldeias autônomas, os *"demos"*. A partir de 1000 a. C., essas aldeias passaram a consolidar formas de organização local que misturavam populações nativas e invasores vindos do norte e do leste (dórios, jônios, eólios, frígios, por exemplo). Ao longo dos séculos seguintes, essas comunidades se estabilizaram e entraram em um ciclo de desenvolvimento marcado por três fenômenos centrais: a intensificação do comércio marítimo, o fortalecimento da propriedade privada fundiária e o surgimento do dinheiro como mediação social generalizada.

2 Sobre o tema e sobre a história do período abordado, em geral, cf. ROSTOVTZEFF, Mikhail Ivanovich, 1986, e ADRADOS, Rodriguez, 1966.

Esse contexto de transformações estruturais gerou não apenas desigualdades sociais, com o aumento da concentração de terras e o crescimento da escravidão por dívida ou por derrota em guerras, por exemplo, como também o desenvolvimento de formas de abstração real (Sohn-Rethel, 1978) que permitiam pensar o mundo em transformação (mercadoria e dinheiro).

A filosofia surge, nesse cenário, como resposta às contradições do presente, não como iluminação súbita da razão. O pensamento filosófico, portanto, é inseparável do que se passava na base material da sociedade: as mudanças tecnológicas, a complexificação das trocas econômicas, a formação das "*Polis*" (como agrupamentos de vários "demos") e a disputa entre oligarquias e setores populares marcaram profundamente o nascimento da filosofia política.

Ao reconhecermos esse enraizamento social e histórico da filosofia antiga, tornamo-nos capazes de pensar seus conceitos não como ideias flutuantes, mas como respostas a dilemas concretos. E é a partir dessa perspectiva que abordarei, nas seções seguintes, os primeiros pensadores que buscaram compreender o mundo em transformação, as peculiaridades históricas específicas da "Polis" ateniense e as formulações políticas de Sócrates, Platão e Aristóteles, à luz das suas circunstâncias concretas.

Pensadores Pioneiros e Inferências Políticas

Antes de Sócrates, Platão e Aristóteles inscreverem seus nomes na história da filosofia política, houve todo um conjunto de pensadores que hoje classificamos como "pioneiros" ou "filósofos originários" ou, ainda, com certa impropriedade, "pré-socráticos".[3] Com efeito, já se havia iniciado um movimento fundamental: buscar princípios racionais para compreender a realidade, diante de um mundo marcado por constantes transformações sociais, econômicas e culturais. Ainda que muitos desses pensadores não tenham se dedicado diretamente à política como objeto exclusivo de reflexão, suas proposições inaugurais nos oferecem caminhos para inferências políticas relevantes, sobretudo quando consideradas em relação às contradições materiais do período.

3 Conforme explica Alysson Mascaro sobre o tema: "Costuma-se dar a alcunha de pré-socráticos ao conjunto de pensadores que viveram nos séculos anteriores a Sócrates, espalhados pelo mundo grego. Trata-se de um rótulo problemático, na medida em que muitos filósofos que são classificados por pré-socráticos vivem ainda no próprio tempo de Sócrates. Além disso, denominá-los por um nome genérico esconde a especificidade de cada um dos seus pensamentos. O uso do termo *pré-socrático* justifica-se, pois, apenas como recurso didático". *In*: *Filosofia do Direito*. 9. ed. Barueri, SP: Atlas, 2022, p. 30.

No contexto das cidades gregas em consolidação, a intensificação do comércio marítimo, a difusão da moeda e a expansão da propriedade privada impuseram uma nova lógica social, baseada na abstração real e na equivalência entre coisas e pessoas. A experiência cotidiana dos gregos passou a ser marcada por trocas impessoais, desigualdades crescentes e uma nova organização das relações sociais.

É nesse ambiente que surgem, por exemplo, os pensamentos de Heráclito, Parmênides e Pitágoras, cada qual oferecendo uma tentativa de organizar conceitualmente a instabilidade e a mudança que caracterizavam aquele tempo.

Heráclito (2005), de Éfeso, ao afirmar que tudo está em constante transformação e que não se entra duas vezes no mesmo rio, propõe uma ontologia do fluxo e da impermanência. Segundo duas assertivas suas:

> Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.
> (...)
> Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio. (Heráclito, 2005, p. 147)

A política, sob essa lente, poderia ser pensada como o campo da adaptabilidade: o bom governante seria aquele capaz de responder às transformações incessantes da sociedade. O princípio do fogo, que para Heráclito organiza o mundo, pode ser reinterpretado como a dinâmica viva da coletividade, sempre em tensão e movimento.

Parmênides (2013), de Eleia, em contraste, afirma o princípio da identidade: "o que é, é; o que não é, não é". Sua recusa da mudança, considerada mera ilusão, funda uma lógica que, aplicada à política, pode ser lida como uma defesa da coerência, da estabilidade e, no limite, até mesmo de partidarismo. Em um contexto de disputa entre tradições e inovações, a ideia de que não se pode ser e não ser ao mesmo tempo, na mesma relação (princípio identidade), sugere uma concepção de identidade política que rejeita ambiguidades: um sujeito político deve manter uma posição, uma filiação, uma coerência diante dos temas coletivos. Essa leitura permite pensar o nascimento de posições partidárias, da lógica do pertencimento e da polarização.

Já Pitágoras (Kahn, 2007), de Samos, ao desenvolver princípios de proporção, harmonia e simetria, pautando-se nos privilegiados exemplos da música e da matemática, oferece uma chave para pensar a política como arte de compor o múltiplo, o heterogêneo, em unidade, homogeneidade. Se a música é a busca da harmonia entre sons distintos, a política pode ser vista como a tentativa de fazer coexistirem sujeitos diferentes dentro de uma ordem harmônica comum. A ideia

de justiça, nesse contexto, poderia ser lida como a justa proporção entre partes desiguais, como na geometria, o que remete diretamente às questões de redistribuição, equilíbrio e bem comum.

É importante ressaltar, ou relembrar, que essas inferências não partem de textos completos ou doutrinas sistematizadas. Os fragmentos que nos chegaram desses pensadores são escassos, muitas vezes indiretos, e foram posteriormente apropriados por escolas filosóficas com interesses diversos. O que nos interessa aqui, portanto, não é reconstruir com exatidão o pensamento original de Heráclito, Parmênides ou Pitágoras, mas compreender como seus conceitos emergem em resposta à realidade concreta de sua época, bem como, a partir deles, é possível iluminar questões políticas fundamentais.

A filosofia, sob essa ótica, não é uma coleção de respostas, mas uma forma de elaborar os problemas do mundo.[4] Os filósofos originários não propuseram sistemas políticos, mas suas tentativas de dar forma ao caos do mundo grego arcaico permitem entrever princípios de ação política que permanecem relevantes.

No capítulo seguinte, então, explorarei como esses princípios se desdobram na experiência concreta da "Polis" ateniense, suas estruturas materiais, sua democracia aristocrática e os conflitos que moldaram seu desenvolvimento.

Atenas: Materialidade Histórica do Período Antigo

Atenas ocupa um lugar central no imaginário ocidental como berço da democracia e da filosofia. Contudo, para compreender sua trajetória política e intelectual de maneira crítica, é necessário ir além da mitologia fundacional e examinar as condições materiais que possibilitaram seu protagonismo.[5]

Logo, mais do que uma exceção ou uma anomalia civilizatória, Atenas foi o produto de um conjunto particular de circunstâncias geográficas, econômicas e sociais que deram origem a uma forma específica de organização política, qual seja, um híbrido regime de democracia oligárquica, marcado por exclusões sistemáticas e por violentos mecanismos de dominação interna e externa.

4 Sobre o tema: "Se o público em geral não entende o que os filósofos fazem e crê que cada um simplesmente diz o que quer, isso se deve, em grande medida, ao fato de que não entende o problema ou, mais ainda, não toma consciência da existência de um problema. (...) No entanto, a filosofia possui problemas, sendo a unidade dinâmica interna desses problemas o que está na base da multiplicidade e da mudança de temas e opiniões. Quando não há problema tampouco há filosofia", cf. PORTA, Mario Ariel González, 2002, p. 26.

5 Sobre o tema, tanto investigando criticamente os mitos fundacionais e políticos de Atenas quanto analisando os componentes materiais de sua sociabilidade na Antiguidade, cf. WOOD, Ellen Meiksins, 2015, e CANFORA, Luciano, 2015.

Com efeito, desde o século VIII a. C., Atenas já apresentava uma série de vantagens estruturais. Seu acesso privilegiado ao mar, por meio do porto de Pireu, tornava essa organização política um centro de comércio marítimo fundamental no Mediterrâneo. A ampla disponibilidade para o comércio marítimo, como decorrência, levou ao desenvolvimento de tecnologias de construção naval, com espacialização de força de trabalho e maior divisão do trabalho social na "Polis". Suas reservas de prata garantiam uma das moedas mais valorizadas da Antiguidade, ao mesmo tempo em que favoreciam a concentração de riquezas. Também esse fator foi essencial para o desenvolvimento de tecnologias de fundição de metais e cunhagem de moedas, com nova contribuição para uma especialização de mão de obra e incremento da complexidade na divisão social do trabalho. A "Polis" também dispunha de solos férteis para cultivo de azeitona e uva, produzindo, então, azeite e vinho, dois produtos altamente exportáveis na época. Possuía Atenas, ademais, abundantes depósitos de mármore e argila, essenciais para a construção civil e para a produção de cerâmica.

Toda essa base material de produção social permitiu que Atenas acumulasse excedentes, investisse em infraestrutura e desenvolvesse uma expressiva atividade manufatureira e naval ao lado da já tradicional atividade agrícola.

Foi nesse contexto que diversos *"demos"* da região da Ática, aldeias já estabilizadas após séculos de invasões estrangeiras e misturas étnicas, se fundiram sob a liderança de Atenas, formando a *"Polis"*. O que chamamos de *democracia ateniense* nasce dessa fusão: um arranjo político baseado no poder das aldeias (*"demos"*), cuja força em grego é expressa pelo termo *"kratos"* (*"demos"* + *"kratos"* = democracia).

A democracia, nesse sentido e nesse período, era o *poder dos demos,* não o *poder do povo*, em sentido universal. Tratava-se da governança de um grupo restrito de representantes locais, ligados por laços aristocráticos e interesses econômicos (muita terra e/ou muito dinheiro).

Desde suas origens, no mais, a democracia ateniense foi marcada por reformas e disputas entre facções. Sólon, no início do século VI a. C., implementou medidas que aboliram a escravidão por dívida e criaram tribunais e cargos públicos, mas sem tocar nas dívidas acumuladas nem na concentração fundiária. Essa ambiguidade preparou o terreno para o golpe militar de Pisístrato, que, em nome dos pequenos produtores e comerciantes urbanos, tomou o poder e iniciou um ciclo de investimentos públicos e fortalecimento naval. Seu governo consolidou Atenas como potência talassocrática, preparando-a para resistir às invasões persas e projetar sua hegemonia sobre outras *"Polis"*.

A vitória na Batalha de Salamina, em 480 a. C., foi decisiva para a ascensão imperial de Atenas. A Confederação de Delos, inicialmente formada para conter a Pérsia, foi transformada em império, sob forte liderança ateniense. O cofre comum foi transferido da "Polis" de Delfos para Atenas, que passou a cobrar tributos, reprimir dissidências e impor seu domínio militar e político. Internamente, contudo, o regime manteve-se como uma democracia: a assembleia funcionava, os cargos públicos eram ocupados e as reformas sociais avançavam.

> O nexo entre exploração imperial e bem-estar mínimo e geral do "povo ateniense" (isto é, a natureza de sujeito coletivo privilegiado daquilo que, na tradição antiga e moderna, também aparece como sujeito coletivo da "democracia") se apresenta confirmado em definitivo. (Canfora, 2015, p. 44)

Diante da nova realidade pujante da organização imperial, então, os programas de reformas sociopolíticas prosseguem. Inicialmente sob liderança de Clístenes e, depois, de Péricles.

Péricles, um nobre, ao lado de seu aliado popular Efialtes, promoveu uma série de reformas que ampliaram o acesso dos pobres à vida política. A introdução da escrita como tecnologia política permitiu que cidadãos analfabetos ou com pouca formação pudessem recorrer aos sofistas e logógrafos (redatores profissionais de discursos), para expressar seus interesses na Ágora (praça pública central em Atenas, onde ocorriam as deliberações políticas). Obras públicas, como o Partenon e a muralha da "*Polis*", foram financiadas com recursos públicos, gerando novos postos de trabalho e prestígio externo para os cidadãos atenienses. Rendas mínimas, subsídios e incentivos aos pequenos produtores passaram a integrar as políticas da "*Polis*", aproximando a democracia daquilo que os críticos conservadores chamariam de "demagogia".

É nesse período, realmente, que se consolida o que alguns autores denominam *democracia demagógica*: uma forma de governo que, ainda que limitada em sua base social, procurava atender às demandas das camadas populares urbanas. A aristocracia, por sua vez, ressentida com as medidas demagógicas, reagiu com o golpe dos Trinta Tiranos: uma tentativa de restaurar a ordem tradicional e suprimir as reformas promovidas por Péricles. O golpe, no entanto, durou pouco, já que a democracia foi restaurada com violência, em um processo de banimentos, execuções e retomada institucional.

No interior de Atenas, contudo, a democracia continuava a excluir sistematicamente mulheres, estrangeiros, crianças e escravizados. Estima-se que apenas de 10 a 30% da população participasse efetivamente da vida política. A

participação ativa dos cidadãos estava condicionada à propriedade, ao nascimento e ao gênero, uma contradição que colocava em xeque a ideia de igualdade política (*isonomia*) e inaugurava o longo processo de apagamento das mulheres como produtoras de pensamento, como no caso de Aspasia, companheira de Péricles, cuja influência intelectual foi silenciada pela tradição.

Atenas, portanto, oferece um modelo complexo, contraditório e profundamente vinculado à sua base material. Sua democracia foi ao mesmo tempo instrumento de coesão e de exclusão, de redistribuição e de dominação, de debate público e de repressão imperial. Compreender esses arranjos não exige apenas o estudo de suas instituições, mas sobretudo de suas contradições internas e externas, que moldaram o pensamento político da época.

No próximo capítulo, em sequência, abordarei como Sócrates, Platão e Aristóteles reagiram e teorizaram a partir dessa conjuntura concreta, expressando, cada um à sua maneira, posições diversas diante do conflito entre igualdade e privilégio, entre saber e poder.

Três Grandes Pensadores da Grécia Inseridos em sua Conjuntura Política

Nenhum pensamento emerge no vazio. A filosofia política de Sócrates, Platão e Aristóteles deve ser compreendida não como um sistema atemporal de ideias universais, mas como uma resposta articulada às profundas transformações, contradições e disputas que atravessavam a Atenas de seus respectivos tempos. Mais do que categorias puras da razão, suas ideias são produtos de posições sociais concretas, de alianças e conflitos, de experiências históricas situadas e é sob essa chave que busco sua abordagem.

Sócrates: Entre o Silêncio dos Textos e o Ruído das Ruas

Sócrates é, ao mesmo tempo, uma figura central e enigmática na história do pensamento político (Magalhães-Vilhena, 1984). Não deixou escritos; tudo o que sabemos sobre ele nos chega por meio de discípulos como Platão e Xenofonte, ambos de origens aristocráticas, e por fontes cômicas e críticas, como o comediante Aristófanes. O que emerge desse conjunto desigual é uma imagem ambígua: Sócrates estava na Atenas democrática de Péricles, permaneceu em Atenas durante o governo dos Trinta Tiranos, não foi perseguido por eles e também não se exilou após a restauração democrática. Para muitos de seus contemporâneos, então, isso bastava para vê-lo com desconfiança.

Sua prática filosófica, segundo seus próprios defensores, consistia em interpelar cidadãos com perguntas sucessivas, desestabilizando suas certezas e expondo sua ignorância. O famoso "só sei que nada sei" resumia sua postura. Contudo, esse método, em uma cidade recém-saída de um golpe oligárquico, podia ser lido como corrosivo: ao demonstrar que nenhum cidadão sabia, de fato, o que era justiça, democracia ou bem comum, Sócrates minava os fundamentos do regime democrático restaurado.

Acusado de corromper a juventude e de negar os deuses da cidade, foi condenado à morte por um tribunal popular. Sua figura, desde então, oscilaria entre mártir da liberdade de pensamento e símbolo de desprezo pelas instituições democráticas.

Platão: da Crise da "Polis" à Engenharia do Ideal Político

Discípulo de Sócrates, Platão pertencia a uma das famílias mais nobres de Atenas, sendo seu tio um dos Trinta Tiranos. Sua experiência pessoal com os limites da democracia, a morte de seu mestre e o declínio das estruturas tradicionais da "Polis" marcaram profundamente sua obra. Após uma longa ausência de Atenas, fundou a Academia e dedicou-se à elaboração de um projeto filosófico, inclusive político, abrangente, que pretendia refundar a ordem da cidade.

Com centralidade original no diálogo *A República* (Platão, 2014), Platão propõe uma reestruturação radical da sociedade: o fim da propriedade privada, a ruptura dos laços familiares de sangue (crianças seriam criadas coletivamente pelo Estado) e a hierarquização funcional dos cidadãos segundo sua aptidão teórica, prática ou física. Os mais aptos se tornariam os reis-filósofos, governantes ideais dotados da formação necessária para antever e resolver os dilemas coletivos, guiados não por interesse próprio, mas pela ideia do bem comum.

Platão não era um nostálgico da aristocracia tradicional. Antes, sua proposta implica a destruição de suas bases: propriedade, linhagem e herança. No entanto, sua desconfiança quanto à participação popular o leva a classificar a democracia como um regime degenerado, no qual os governados buscam apenas seus interesses imediatos. Seu ideal político, ainda que centrado no conhecimento e na virtude, pode ser considerado hoje, de maneira contraditória, tanto como autoritário (o saber filosófico justificaria o poder de poucos sobre muitos) quanto como revolucionário (alteração das bases estruturais da sociedade inteira).

Aristóteles: a Política como Prolongamento da Ética

Aristóteles, estrangeiro de nascimento (natural de Estagira, na Macedônia), foi discípulo de Platão por duas décadas, mas desenvolveu um pensamento próprio, menos normativo e mais pautado na realidade concreta. Fundador do Liceu, dedicou-se a observar a realidade das "*Poleis"* de seu tempo, catalogando suas formas de governo, práticas jurídicas, estruturas sociais e regimes morais. Sua filosofia política está diretamente conectada à sua ética (Aristóteles, 1973): para Aristóteles, não pode haver "Polis" justa com sujeitos injustos e não haverá nenhum sujeito justo em uma "Polis" injusta.

A política, em Aristóteles, não exige uma reengenharia social, como propõe Platão, mas sim a (re)formação moral dos cidadãos. A justiça, entendida como virtude que acompanha e regula todas as demais, universal, é condição para a vida comum. Sem justiça na coragem, na alegria, na tristeza, no uso do dinheiro, a "Polis" se desequilibra e degenera. Por isso, Aristóteles rejeita tanto a tirania quanto a democracia nos moldes atenienses, que considera uma forma corrompida de governo, voltada para o benefício dos pobres em detrimento do bem comum.

Sua proposta política requer cidadãos que tenham passado por um processo moral de formação das virtudes e que estejam aptos a participar da vida pública orientados pelo "*kálos kagathos*", termo grego que designa *o melhor e mais belo dos bens*. A justiça, nesse contexto, não é apenas uma norma institucional, mas um hábito moral compartilhado. A "Polis" justa, para Aristóteles, é aquela que realiza justiça distributiva (proporcionalidade no acesso a bens comuns) e justiça retributiva (reparação dos danos), e que forma cidadãos capazes de desejar e praticar o bem comum.

Considerações Finais

Retomar a filosofia política da Grécia Antiga a partir de uma abordagem materialista não significa apenas situar os autores em seu tempo histórico, mas, sobretudo, compreender que suas ideias foram forjadas em meio a conflitos concretos, estruturadas em resposta a dilemas reais e orientadas por interesses, disputas e contradições de classe, gênero, poder e saber. É nesse sentido que a filosofia deixa de ser um exercício abstrato ou erudito e se torna, novamente, aquilo que foi em sua origem: uma ferramenta para pensar e agir no mundo.

Atenas não foi o berço da democracia no sentido moderno. Sua democracia era restrita, excludente, violenta, uma verdadeira aliança instável entre

aristocracias locais que, por necessidade, institucionalizaram o conflito. Ainda assim, foi nesse espaço de disputas que surgiram formas inovadoras de participação política, de uso público da linguagem, de organização social e de pensamento crítico.

Os filósofos que emergem desse contexto, sejam os originários, sejam Sócrates, Platão ou Aristóteles, são, cada qual à sua maneira, produtos e intérpretes dessa experiência radical de invenção de prática política e de teorização deliberada sobre ela.

Ao longo deste artigo, procurei evidenciar como Heráclito, Parmênides e Pitágoras expressam, por meio de conceitos aparentemente abstratos, formas de compreender e organizar a vida coletiva: a adaptabilidade, a identidade política e a harmonia entre diferenças. Vimos também como a trajetória política de Atenas, das reformas de Sólon às tiranias e à democracia de Péricles, criou o solo fértil onde floresceram as grandes teorias políticas da Antiguidade.

Assim, Sócrates, ao desestabilizar as certezas da democracia restaurada, Platão, ao propor uma reorganização total da sociedade guiada por filósofos, e Aristóteles, ao fundamentar a política na formação moral do cidadão, oferecem matrizes distintas, e até hoje bastante influentes, para se pensar a justiça, a ordem e o poder.

Mas, se a filosofia política tem algo a nos oferecer no presente, é auxílio a nomear os problemas do nosso tempo. A desigualdade, a fome, a exclusão e a destruição de diversas formas de vida continuam a atravessar nossas sociedades. Podemos, como Platão, pensar que apenas uma reestruturação radical das bases sociais pode enfrentar esses dilemas. Podemos, como Aristóteles, defender a necessidade de uma formação moral que reoriente os desejos imediatos e as ações coletivas dos sujeitos. Em ambos os casos, o que está em jogo é a recusa da naturalização da injustiça, ou seja, a ideia de que o mundo é assim e não pode ser de outro modo.

Estudar filosofia política, portanto, não é um fim em si mesmo. É um exercício de elaboração conceitual para a ação. É reaprender a olhar para os fundamentos das estruturas que aceitamos como dadas. É perguntar o que entendemos por democracia, por justiça, por liberdade e, mais ainda, o que estamos dispostos a fazer para que esses conceitos deixem de ser promessas vazias e se tornem práticas coletivas transformadoras.

Referências

ADRADOS, Rodriguez. Ilustración y política en la Grecia Clásica. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. *In*: *Aristóteles*. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973 (Os Pensadores, v. IV).

CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução de Alexandre Costa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

KAHN, Charles H. *Pitágoras e os pitagóricos*. Uma breve história. Tradução de Luís Carlos Borges, São Paulo: Loyola, 2007.

MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. *O problema de Sócrates*. O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

MASCARO, Alysson. *Filosofia do Direito*. 9 ed. Barueri, SP: Atlas, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 2. ed. Tradução de Pedro Süsekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. 3. ed. Tradução de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

PLATÃO. *A República*. 2. ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2014.

PORTA, Mario Ariel González. A filosofia a partir de seus problemas. São Paulo: Loyola, 2002.

ROSTOVTZEFF, Mikhail Ivanovich. *História da Grécia*. 3. ed. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Guanabara Kogan, 1986.

SOHN-RETHEL, Alfred. *Intelectual and manual labour*. Critique of epistemology. London: Maximilian Press Ltd, 1978.

WOOD, Ellen Meiksins. *Peasant-Citizen and Slave*. The foundations of Athenian Democracy. London, New York: Verso Books, 2015.

A Religião Civil como Elemento de Coesão Social Segundo o Filósofo Jean-Jacques Rousseau

Elaine Camunha[1]

Resumo

Jean-Jacques Rousseau escreveu diversas obras políticas, mas a principal delas, que o coloca como um dos três filósofos contratualistas modernos, é *Do Contrato Social*. Na referida obra, ao apresentar seu pensamento sobre a concepção de uma sociedade bem constituída, que garantiria a cada membro a ela pertencente a liberdade, ele aponta a religião civil como um elemento de sustentação de sua proposta. O objetivo deste artigo é mostrar, de forma resumida, a inserção desse tipo específico de religião no contexto do contrato social, destacando seu papel e importância. Além disso, busco também mostrar como a defesa de uma religião meramente civil, por parte do filósofo genebrino, inclui a recusa da religião pagã e cristã. Neste artigo, mostro como, segundo Rousseau, a sociedade se origina e, com ela, o poder, e a função e importância da religião civil nesse cenário.

Palavras-chave: contrato social; pensamento político moderno; religião civil; Rousseau.

Introdução

A obra *Do Contrato Social*, escrita pelo filósofo do século XVIII Jean-Jacques Rousseau, é composta por quatro livros. O capítulo sobre a religião civil está nela inserido no final do último livro (capítulo VIII, sendo o último, IX, a conclusão). Isso poderia nos levar a concluir ou acreditar que se trata de um conteúdo sem

1 Doutora, mestra, graduada e licenciada em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Atua como docente no Ensino Superior desde 2008 e ministrou aulas de Filosofia no Ensino Médio. É professora da Fundação Escola de Comércio Álvares Penteado (FECAP), sendo responsável pela disciplina de Raciocínio Lógico e Analítico do Eixo Comum dos cursos de Economia, Administração e Ciências Contábeis.

importância. Inclusive, é importante mencionar que alguns intérpretes do pensamento do filósofo foram além, acreditando que tal capítulo, por ter sido acrescentado na segunda versão,[2] é problemático[3]. No entanto, o que defendo, apoiada em importantes comentadores da obra do autor, tais como Halbwachs e Derathé, é o contrário, ou seja, que a religião civil é um elemento essencial no conjunto do modelo de sociedade ideal elaborado por Rousseau.[4]

Se a religião não aparece como instrumento necessário para o bom funcionamento da sociedade apenas no *Contrato*, mas em diversas obras do filósofo, o que reforça o argumento de que ela não poderia ter um papel secundário, é nessa obra, porém, que ela deve ter um caráter meramente civil. Isso porque a religião está circunscrita a um modelo em que o homem assume um papel preponderante de cidadão e, enquanto tal, deve cultivar virtudes e valores cívicos. Sem uma religião que vincule cada cidadão ao todo, do qual passa a fazer parte por meio de um contrato, seria difícil sustentar a unidade concebida. Além disso, uma religião que não voltasse a atenção para o terreno ou que visasse um todo maior, criaria o contrário, isto é, o rompimento de vínculo com aquela comunidade específica. Daí a crítica de Rousseau à religião cristã.[5]

A Origem da Sociedade Organizada e do Poder

Rousseau, sendo um contratualista, concebe o poder como fruto de um acordo entre indivíduos. Anteriormente ao pacto, não existe sociedade organizada, existem indivíduos livres. A situação é de conflito no "estado de natureza": eis o ponto de partida do filósofo no *Contrato*, cujo cenário, sinteticamente

2 Rousseau escreveu uma primeira versão do *Contrato*, intitulada *Manuscrito de Genebra*. Embora ele tenha acrescentado um capítulo sobre a religião civil no rascunho dessa primeira versão, na versão final ela não constava.

3 Pierre Maurice Masson afirma que Rousseau teria colocado tudo a perder com a inclusão de tal capítulo: "Mas, onde ele poderia falar sobre isso (do papel da religião no estabelecimento civil) sem parecer se contradizer e destruir sua tese?" (tradução nossa). *La religion de J. J. Rousseau* (capítulo V do livro II: Le Problème de la religion civile), p. 188. Schinz também defende que o capítulo é uma solução de última hora e, com isso, o filósofo teria mudado sua teoria. Ver Halbwachs, M. *Du Contrat social*, p. 431, Commentaire.

4 "(...) o último capítulo do *Contrato social*, longe de ser um capricho passageiro, exprime em substância as opiniões acabadas do autor" (tradução nossa). (Derathé, 1964, p. 1499)

5 Vale destacar que, segundo Derathé (Notes et variantes, p. 1499), nenhum capítulo do *Contrato social* suscitou tantas polêmicas e protestos no século XVIII quanto o que contém a crítica a essa religião. Do mesmo autor, comentário parecido consta no artigo La religion civile selon Rousseau, p. 161: "No momento da publicação do *Contrato social*, foi a religião civil que suscitou mais polêmicas e indignação, especialmente nos círculos genebrinos, como mostra a correspondência de Rousseau" (tradução nossa).

exposto, é hipotético. Mas o "estado de natureza" marcado por um "estado de guerra" não é bom, nem desejável. Seria mais conveniente que essa situação fosse substituída por outra, em que o homem pudesse viver de forma mais segura e que, principalmente, tivesse a liberdade assegurada. Ora, mas o pacto exige que se abra mão dela. Parece contraditória, então, a afirmação de que se deve abrir mão da liberdade para continuar "tão livre quanto antes" (Rousseau, p. 32).

Porém, ao seguirmos o escrito, notamos que Rousseau diferencia dois tipos de liberdade, uma chamada natural e outra, civil. Com o pacto, o homem perde a primeira e ganha a segunda. "O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui" (Rousseau, p. 36).

Não é pelo mero fato de alguém agir conforme seu instinto de autopreservação, ou estar livre da coação de quem quer que seja (característica da liberdade natural), que ele é livre verdadeiramente. O exercício da liberdade civil acontece quando capacidades humanas mais nobres, entendimento e vontade, operam.[6] O bem deve ser buscado, desejado e expresso em forma de lei. Mas não se trata de um bem que diz respeito apenas ao indivíduo, mas de um bem para ele e para os demais membros que passam a formar a coletividade. Vejamos como esse caminho é construído pelo filósofo.

O cálculo deve ser bem feito. Não se aliena um valor inestimável como a liberdade, a não ser que o ganho seja maior ou, ao menos, equivalente. O indivíduo estabelece, então, um acordo, assumindo um compromisso. Ele abre mão de sua liberdade natural com a expectativa de garantia de estabilidade e deve, por outro lado, respeitar as cláusulas contratuais. Torna-se não apenas portador de direitos, mas adquire o ônus do cumprimento de deveres.

Os Nomes Atribuídos ao Todo

O pacto realizado dá existência a um todo, que recebe um nome conforme o ponto de vista do qual ele é observado. Os membros que compõem esse todo também têm nomes distintos, a depender do papel que nele ocupam. Trata-se

6 "A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações" (Rousseau, p. 36).

de uma distinção importante, pois, se não compreendida, impossibilita o correto entendimento das afirmações contidas ao longo da obra. No que diz respeito, por exemplo, à religião civil, Rousseau diz que se não houver a crença nos dogmas que formam essa religião, "é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel" (Rousseau, p. 144). Ora, "cidadão" e "súdito" são indivíduos distintos? Entendamos melhor.

O corpo formado a partir do contrato, independentemente da perspectiva analisada, é nomeado *república* ou *corpo político*. Ele recebe, porém, outra nomenclatura se o ponto de vista é o dos membros que o compõem ou se é para tais membros, enquanto associados, que se olha. No primeiro caso, temos *Estado* e *soberano*, aspectos passivo e ativo, respectivamente, e *potência*, aspecto relativo, isto é, na medida em que envolve comparação com outros. Já no segundo, temos três nomes, sendo um deles, *povo*, para designar o conjunto dos associados, e dois considerando-os em particular, que, por sua vez, podem ser nomeados *cidadãos* ou *súditos,* a depender se são "partícipes da autoridade soberana" ou se estão "submetidos às leis do Estado", na sequência.

A partir do exposto, conseguimos responder à pergunta feita acima. Cidadãos e súditos não são indivíduos diferentes, mas são os mesmos indivíduos, apenas considerados sob perspectivas distintas. O homem, que também é o mesmo indivíduo, mas visto do ponto de vista de fora do então corpo político, deve ser capaz de conciliar seus interesses com o interesse comum.

Para Rousseau, as leis humanas, civis, são produto da vontade geral. Elas devem, assim, refletir aqueles interesses comuns. A liberdade civil, como promessa do contrato, é garantida na medida em que cada um, ao participar da elaboração das leis e a elas se submeter, não obedece senão a si mesmo.[7] Apesar disso, como não há garantias de que o acordo será respeitado, Rousseau, de forma paradoxal, afirma que alguns precisarão ser forçados a essa liberdade.[8]

Conciliar a vontade particular com a vontade geral não é algo fácil. Essa dificuldade é expressa no seguinte excerto:

> Cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu

7 "Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes" (Rousseau, p. 32).

8 "A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vão, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre..." (Rousseau, p. 32).

> interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum. Sua existência, absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda prejudicará menos aos outros, do que será oneroso o cumprimento a si próprio. Considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão, porquanto não é um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito – injustiça cujo progresso determina a ruína do corpo político. (Rousseau, 1978, p. 35-36)

O interesse do indivíduo, considerado sob o aspecto de homem, pode ser incompatível com interesses que ele deveria ter como cidadão. Porém, como ele atua como cidadão, ou seja, como membro do corpo político, beneficia-se do que esse papel pode proporcionar-lhe sem querer dar a contrapartida.

O Papel e a Importância da Religião no Contexto do *Contrato*

A religião civil é pensada como instrumento para resolver o problema apontado acima, ou seja, evitar a "ruína do corpo político", ou garantir a sua manutenção. Com o fim de melhor compreender isso, analisemos alguns trechos do capítulo VIII do livro IV do *Contrato*, cujo título é "Da religião civil".

O Estado necessita de uma religião que acrescente força às leis além daquelas que elas tiram de si mesmas.[9] Este já é, por sinal, um dos argumentos que Rousseau utiliza ao recusar o cristianismo como religião do corpo político. O cristianismo não só não acrescenta essa força, ficando "sem efeito um dos grandes elos da sociedade particular" (Rousseau, p. 141), como também é contrário ao espírito social: "(...) longe de ligar os corações dos cidadãos ao Estado, desprende-os, como de todas as coisas da terra. Não conheço nada mais contrário ao espírito social" (Rousseau, p. 141-142).

A religião deve fazer o cidadão amar seus deveres, pois assim ele tem mais possibilidades de cumpri-los. "Ora, não cumpre seu dever senão o homem que o ama e é preciso chamar religiosa esta inclinação para amar o dever com todos os sacrifícios que ele pode exigir" (tradução nossa).[10] Por isso, importa ao Estado

9 Rousseau, p. 141. A autoridade das leis deve ser reforçada pela autoridade da religião.
10 Gouhier, p. 251.

que cada um tenha uma religião que atenda esse requisito.[11] O cidadão deve ser bom *nesta vida*. Portanto, desde que obedeça aos deveres expressos nos dogmas da religião que professa – e são apenas tais dogmas que interessam ao Estado e a seus membros –, "cada um pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que o soberano possa tomar conhecimento delas, pois, como não chega sua competência ao outro mundo, nada tem a ver com o destino dos súditos na vida futura (...)".[12]

Rousseau é radical a ponto de afirmar, conforme já mencionamos, que é *impossível* ser bom cidadão ou súdito fiel sem os "sentimentos de sociabilidade", que devem ser fixados pelo soberano. Tais sentimentos – porque os considera mais como sentimentos do que como artigos ou dogmas de religião – dizem respeito a uma profissão de fé puramente civil (Rousseau, p. 143).

O Estado não pode ficar sem religião,[13] seja porque nunca se viu um Estado que não tivesse sido fundado nela, seja porque ela é um instrumento necessário à boa constituição do corpo político. Essa religião, porém, não pode ser nem o cristianismo, nem a religião do cidadão, apesar de Rousseau reconhecer que há elementos positivos em ambos. Logo, a religião civil**,** que reúne as vantagens de cada uma dessas religiões, é uma tentativa de solucionar o problema – ao menos esta é a pretensão de Rousseau, que, aliás, será criticada por muitos comentadores.[14]

Compõem a religião proposta por Rousseau alguns dogmas positivos, a saber, "a existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, previdente e provisora; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade

11 No *Contrato*, Rousseau limita-se a apontar a religião como instrumento que reforça os laços de sociabilidade, mas há outros meios, e, nas *Considerações*, ele menciona quais são. Ao se referir aos Legisladores antigos, ele diz: "(...) todos eles buscaram laços que unissem os cidadãos à pátria, assim como uns aos outros, encontrando esses vínculos em determinados costumes, em cerimônias religiosas (vide a parte final do *Contrato social*), em jogos que mantinham os cidadãos reunidos por muito tempo; em exercícios que, aumentando a sua força física, fortaleciam também o seu amor próprio e sua auto confiança; em espetáculos que, lembrando-lhes a história dos seus antepassados, suas virtudes, tristezas e vitórias, interessavam o seu coração, inflamando-os e ligando-os fortemente a essa pátria com a qual eram mantidos sempre ocupados" (p. 228).

12 Rousseau, p. 143. Sobre este ponto, na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau adota uma outra posição.

13 Na primeira versão do *Contrato social*, por exemplo, Rousseau diz: "Assim que os homens passam a viver em sociedade, eles precisam de uma religião que os mantenha nela. Nenhum povo jamais sobreviveu nem sobreviverá sem Religião e, se não lhe fosse dada nenhuma, ele mesmo criaria uma, com a consequência de ser destruído na ausência de não a possuir" (tradução nossa) (Rousseau, p. 336).

14 Só para citar alguns, Derathé, Vaughan e Masson. O primeiro, chama a atenção para os perigos da teoria de Rousseau (La Religion civile selon Rousseau, p. 161). Sabemos da posição do segundo por meio de Halbwachs, que nos informa que aquele "condena esta cruel doutrina" (*Du Contrat social*, p. 428, nota 388). Masson diz: "E parece que toda a religião do *Contrato* deveria levar à mais feroz e à mais inquisitorial das intolerâncias (...)" (tradução nossa). *La religion de J.-J Rousseau*, t. II, p.180.

do contrato e das leis" (Rousseau, p. 144), e o dogma negativo: "a intolerância" (Rousseau, p. 144). Halbwachs, que reúne tais dogmas como sendo três positivos e um negativo, acredita que é sob o primeiro (Deus, a Providência) que os outros (a imortalidade, a recompensa dos bons, o castigo dos maus e a santidade das leis) repousam.[15]

Na religião pagã há um único poder, e é a este que os cidadãos devem obediência. Essa religião "é uma espécie de teocracia, na qual não se deve de modo algum ter outro pontífice que não o príncipe, nem outros padres além dos magistrados" (Rousseau, p. 141). Já o cristianismo dividiu os poderes em espiritual e temporal, o que cria um grande problema, sobretudo quando aquele que detém um desses poderes tem uma moral incompatível com a do que detém o outro poder: normalmente a Igreja, representada na figura do pontífice, ou do padre, e o Estado, ou soberano, representado pelo governante. Disso resulta a impossibilidade de ser devoto e cidadão ao mesmo tempo.

Rousseau recorre à História para mostrar como os dois poderes podem estar aparentemente reunidos em uma única pessoa, quando na verdade há "dois poderes e dois soberanos". Ele relata que o fato de os reis da Inglaterra, assim como os czares, terem alcançado o título de chefes da Igreja fez com que eles se tornassem, porém, "menos seus senhores do que seus ministros, adquiriram menos o direito de mudá-la do que o poder de mantê-la, não são nela legisladores, mas somente príncipes" (Rousseau, p. 140).

Hobbes, segundo Rousseau, apresentou – seu mérito, inclusive, encontra-se aí – uma solução para o problema da divisão dos poderes: "De todos os autores cristãos, o filósofo Hobbes é o único que viu muito bem o mal e o remédio, que ousou propor a reunião das duas cabeças da águia, e reconduzir-se tudo à unidade política, sem a qual jamais serão bem constituídos o Estado e o Governo" (Rousseau, p. 140). Tal solução, no entanto, foi repudiada por muitos, sobretudo pelos partidários do cristianismo: "Não foi tanto o que há de horrível e de falso na sua política, senão o que nela existe de justo e verdadeiro, que a tornou odiosa" (Rousseau, p. 140).

Logo após a conclusão da última frase acima – é o final de um parágrafo –, Rousseau acrescenta uma nota indicando-nos a que obra de Hobbes ele se refere ao fazer o elogio a este: trata-se do *De Cive*. Tanto Derathé quanto Halbwachs, em suas notas e comentários do capítulo VIII, reproduzem trechos deste escrito[16] que

15 Halbwachs, p. 443-444, Commentaire.
16 Há trechos dos capítulos XV, XII (citados por Halbwachs), VI e XVII (citados por Derathé).

nos situam na discussão. Hobbes pretende que os dois poderes, o eclesiástico e o civil, estejam reunidos no braço secular ou na potência política.[17] Isto significa que o chefe da Igreja deve ser o mesmo que o chefe do Estado, evitando-se desta maneira que surja incompatibilidade em certos julgamentos.

A religião civil defendida por Rousseau também reúne "as duas cabeças da águia",[18] já que é o soberano (o povo) quem deverá fixar os dogmas dessa religião, fazendo esses, dessa forma, parte da legislação, e punir aqueles que agirem em desacordo com tais dogmas. Os cidadãos deverão, além de acreditar nos artigos de fé, conduzir-se em concordância com esses.

A introdução da religião civil não poderia contradizer a teoria do contrato social. A soberania é inalienável e indivisível. Logo, atribuir o poder espiritual à Igreja e o poder temporal ao Estado seria dividir o poder que deve ser uno. Mas o que é pior é que a Igreja tem uma moral que conflita com a moral do Estado. Por isso é que Rousseau só retira do cristianismo, mesmo assim tendo os dogmas dessa religião que passar pelo crivo da razão, aquilo que interessa à prática. Os homens têm total liberdade para crer nos outros dogmas, mas com uma condição: desde que esses não contrariem seus deveres como cidadãos.

Estamos falando de uma sociedade política que acabou de se formar; os cidadãos não estão convencidos das vantagens das leis, assim, precisam de um *motivo* que os leve a agir em conformidade com o bem comum, por isso precisam crer nos dogmas da religião civil. A crença em tais dogmas parece determinar a ação de cada um: "Sem obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem (...)" (Rousseau, p. 144). É preciso que a conduta corresponda à crença, pois não adianta professar os dogmas e a atitude ser oposta a eles. Deve haver uma concordância entre pensar, dizer e agir.

Infringir a lei implica punição, mas o que se faz ao introduzir a religião no Estado, que acrescenta força extra àquela, é impedir que se desvie da lei. Portanto, desprezar os dogmas da religião civil é o mesmo que desprezar as leis, daí Rousseau afirmar que aqueles que não acreditarem em tais dogmas poderão ser banidos do Estado "não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes

17 Derathé, R., Notes et variantes, p. 1501: "Nos Estados Cristãos, o julgamento tanto das coisas espirituais quanto das temporais pertence ao braço secular ou ao poder político; de modo que a assembleia soberana, ou o Príncipe soberano, é o chefe da Igreja, assim como o do Estado: pois a Igreja e a República Cristã no fundo são a mesma coisa" (tradução nossa).

18 Como observa Derathé: "O que domina nessa concepção de religião civil é a preocupação de não separar a comunidade religiosa da comunidade política, e de fazer com que os cidadãos estejam sob uma única autoridade" (tradução nossa). La Religion civile selon Rousseau, p. 169.

de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, sempre que necessário, sua vida a seu dever".[19]

A interpretação de Maurice Halbwachs é que "pouco importa o pensamento que nós temos de Deus, da imortalidade, da relação que as leis têm com Deus: basta que nossa conduta seja tal que ela manifeste que cremos em Deus, na imortalidade, na santidade das leis", e conclui que "tudo isso não é encarado senão na sua relação com nossos atos, e não se pode exigir de nós alguma outra precisão".[20] Será que pouco importa crermos ou não? No trecho "Sem obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem (...)" não parece estar dito isso. É verdade que ninguém será *obrigado* a crer nos dogmas; a adesão deve ser voluntária. No entanto, está prevista punição para aquele que não *acreditar* nos dogmas: a expulsão do Estado.[21] E há uma outra punição para os que se conduzirem como se não cressem em tais dogmas, que é a pena de morte. Na verdade, essa última punição nada mais é do que a repressão que atua sobre aqueles que infringem a lei, prevista no modo como a sociedade política é concebida. Isso porque a religião prega – implicitamente – que a lei deve ser obedecida, já que ela é santa. Logo, alguém que age contrariamente à religião age contrariamente à lei, por isso que, em vez de ímpio, o cidadão é considerado insociável – foi incapaz de respeitar as normas sociais. Se, no entanto, só a conduta, que revela a crença, importasse, como sugere o comentador, os que agissem em desconformidade com os dogmas seriam punidos com a morte. E a outra punição (a expulsão do Estado), diria respeito a que comportamento?

Antes da publicação do *Contrato*, Rousseau defendia a liberdade de consciência:

> Mas, assim como vós, fico indignado com o fato de que não se conceda a cada um mais perfeita liberdade para dividir sua fé, que o homem ouse controlar o interior das consciências onde não poderia penetrar; como se dependesse de nós crer ou não crer em matérias nas quais a demonstração

19 Rousseau, p. 144. É interessante a observação de Gouhier em *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Roussseau*, p. 255: "(...) a existência de um Deus inteligente e bom, a imortalidade da alma e a ideia de uma justiça eterna não estão inscritas na profissão de fé civil como verdades cristãs, mas como crenças politicamente necessárias para formar uma moral cívica em uma sociedade regida por um pacto racional" (tradução nossa).

20 Halbwachs, p. 444, Commentaire.

21 Sobre a não obrigação à crença mas a punição no caso de não se acreditar nos dogmas da religião civil, Derathé comenta: "Com isso, Rousseau quer excluir os convertidos e preservar a liberdade de consciência, de uma maneira peculiar, é verdade, já que os insubmissos serão banidos do Estado" (tradução nossa) (Derathé, p. 1505).

> não tem lugar, e que se pudesse algum dia escravizar a razão à autoridade. Têm, então, os reis deste mundo alguma visão do outro? E têm eles o direito de atormentar seus súditos aqui na Terra para forçá-los a ir para o Paraíso? Não, todo governo humano limita-se por sua natureza aos deveres civis; e, não importa o que possa ter dito o sofista Hobbes, quando um homem serve bem ao Estado, não deve prestar contas a ninguém da maneira como serve a Deus. (Rousseau, 2005, p. 134)

Talvez seu pensamento tenha mudado, e, ao propor a punição àqueles que não acreditam nos dogmas, parece insinuar a inspeção das consciências, como o faz explicitamente na *Carta a Christophe de Beaumont*:

> Por que teria um homem o direito de inspecionar a crença de outro, e o Estado, o de inspecionar a crença dos cidadãos? É porque se assume que a crença dos homens determina sua moral, e que das ideias que têm sobre a vida futura depende sua conduta nesta. Se não fosse assim, que diferença faria que cressem ou apenas fingissem crer? A aparência da religião serve apenas para dispensá-los de terem uma. (Rousseau, 2005, p. 84)

Afinal, não é o próprio Rousseau que afirma ser "impossível ser bom cidadão ou súdito fiel" sem os sentimentos de sociabilidade?

A figura de um Deus benfeitor e a possibilidade de uma vida para além da terrena é essencial na aceitação dos riscos e até mesmo das perdas que o contrato possa apresentar:

> O tratado social tem como fim a conservação dos contratantes. Quem deseja os fins, também deseja os meios, e tais meios são inseparáveis de alguns riscos e, até, de algumas perdas. Quem deseja conservar sua vida à custa dos outros, também deve dá-la por eles quando necessário. Ora, o cidadão não é mais juiz do perigo ao qual a lei quer que se exponha e, quando o príncipe lhe diz: "É útil ao Estado que morras", deve morrer, pois foi exatamente por essa condição que até então viveu em segurança e que sua vida não é mais mera dádiva da natureza, porém um dom condicional do Estado. (Rousseau, 1978, p. 51-52)

Caso não se receba a punição ou a recompensa devida nesta vida, numa outra elas são garantidas, isto é, os justos poderão ser felizes e os maus, castigados.[22]

22 Na primeira versão do *Contrato*, p. 336, Rousseau diz: "Em todo estado que pode exigir de seus membros o sacrifício de suas vidas, quem não acredita em uma vida futura é necessariamente um covarde ou um louco (...)" (tradução nossa).

Rousseau não critica o cristianismo por este ser uma religião "preocupada unicamente com as coisas do céu"? Poderíamos ser levados a pensar que os dogmas da religião civil sobre a existência de Deus e a vida futura também poderiam limitar a ação do cidadão na sociedade;[23] ao contrário, ele deve ser motivado por tais dogmas a cumprir tudo aquilo que o Estado acredita ser importante para sua manutenção. Porém, que diferença há entre a "felicidade dos justos" e o paraíso? Aquele dogma não serve de consolo tanto quanto o do cristianismo? Sim, mas Rousseau "procurará na fé religiosa não somente uma consolação, mas sobretudo uma exortação à prática do bem, 'um encorajamento à virtude'" (tradução nossa) (Derathé, p. 172).

Considerações Finais

A sociedade política é fruto de um contrato, e esse é, em si, sagrado. Sagrado não porque assim Deus o quer, mas, antes, porque respeita certos direitos. Da mesma forma a lei, que é sagrada simplesmente pelo fato de transcender a natureza humana; ela é o resultado de uma operação do entendimento que capta a natureza das coisas. Embora, portanto, a sociedade não se funde na religião,[24] nem as leis civis sejam produto da vontade divina, o povo deve ser persuadido de que tanto uma como a outra são conformes à vontade de Deus.

Para que se consiga alcançar uma condição não igual mas ao menos análoga àquela que o homem usufruía na origem,[25] deve-se seguir a vontade geral. É só ela que, representada na forma da lei, pode garantir a liberdade. É somente a subordinação do indivíduo à comunidade que pode manter a ordem civil. A religião civil é chamada para persuadir o povo de que assim deve ser, e, ainda que acreditem que essa é a vontade de Deus, o que importa é que sejam levados a cumprir as leis.

23 Rousseau vai dizer que o cristão não se nega a cumprir seu dever, mas o faz com uma "indiferença profunda quanto ao bom ou mau sucesso de seus trabalhos". Além disso, o filósofo afirma que jamais cristãos fariam um juramento de voltar vencedores de uma guerra, pois "acreditariam estar tentando a Deus" (Rousseau, p. 142-143).

24 "(...) A religião civil não é o fundamento da sociedade política. Esta recebe sua existência do contrato. Mas a crença nos dogmas da religião civil é uma condição necessária, no que diz respeito ao sentimento, para a manutenção dessa sociedade justa; é preciso acreditar nela para se comportar como cidadão e cumprir as obrigações mais sérias, especialmente para arriscar a própria vida em defesa do Estado" (tradução nossa) (Halbwachs, p. 444, Commentaire).

25 Essa é a interpretação de alguns comentadores frente à proposta do *Contrato social*, como, por exemplo, Sergio Cotta. Ver Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau.

Pierre Masson, no capítulo Le Problème de la religion civile, afirma que, "para um leitor do *Contrato* que penetrou nos primeiros capítulos e que acredita ter compreendido a doutrina lá exposta, o recurso formal à religião não deixa de ser uma surpresa".[26] Não concordamos com essa opinião, uma vez que Rousseau aponta diversos elementos problemáticos durante a elaboração de seus "princípios políticos" visando mostrar a dificuldade de se estabelecer aquela "regra de administração legítima e segura". Assim, a religião aparece como um complemento, aliás necessário,[27] que apresenta uma solução. Acreditamos ter mostrado os argumentos que justificam a necessidade de uma religião, e, portanto, a sua função e relevância. O penúltimo capítulo do último livro do *Contrato* é totalmente compatível com o contexto que, de forma sucinta, expusemos.

Em seu artigo Les Rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau, Derathé, reunindo diversas passagens de diversos escritos de Rousseau, sobretudo aquelas da *Profissão de fé do vigário saboiano* e as das *Lettres* enviadas a destinatários diversos, afirma não ser possível, no sistema rousseauísta, separar a moral da religião. Rousseau parece apontar a consciência como solução para as paixões do homem, chegando até a privilegiá-la frente à razão. Acontece que essas paixões tanto podem fazer a voz da razão calar-se diante delas assim como a própria consciência.[28] Desse modo, a religião é que acabaria sendo o remédio mais eficaz.

Rousseau pensou o homem isolado que, em função de certas circunstâncias, necessitou reunir-se com outros e formar uma sociedade politicamente organizada. Acontece que esse homem não tem uma razão suficientemente desenvolvida de modo que possa ser conduzido a reconhecer certas necessidades que são impostas pelo pacto, ao qual ele adere com a intenção de garantir sua sobrevivência. Além disso, ele é naturalmente egoísta, o que exige que ele passe por uma adaptação ao meio social, e tem paixões que normalmente falam mais alto do que qualquer preceito, seja ele derivado da razão ou da consciência.

A liberdade civil – e mesmo a individual, embora não seja essa que nos interessa aqui – só é alcançada quando se consegue colocar a razão ou a consciência à

26 Masson: "Para um leitor do *Contrato* que se aprofundou nos primeiros capítulos e acredita ter entendido a doutrina, este recurso formal à religião não deixa de ser uma surpresa (Capítulo V do livro II: Le Problème de la religion civile, p. 186, tradução nossa).

27 Halbwachs, p. 444. Commentaire.

28 "Na Profissão de fé, Rousseau afirma, de fato, que a voz da consciência corre sempre o risco de ser abafada pela voz mais barulhenta dos preconceitos, e que, para consultá-la de forma útil, é preciso fazer isso 'no silêncio das paixões'". (Derathé, R. Les Rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau, p. 145, tradução nossa).

frente das paixões, que têm forte poder de sedução e que faz com que não enxerguemos males distantes. Por isso se diz que aquele que age sob paixão é escravo. A religião é um recurso – exterior – a mais que "força" o cidadão a ser livre, já que ela o persuade de que deve agir de determinada forma em detrimento de outra. Sem o socorro da religião, o homem não saberia ser senhor de si e de suas paixões (Derathé, p. 148).

A religião civil deve exaltar as leis, mas não deve ter seus deuses próprios e associados àquelas, como era na religião pagã. Ora, o que Rousseau toma emprestado dela é o posto sagrado que as leis lá ocupavam; elas são produto da vontade dos deuses tutelares e desobedecê-las era o mesmo que desobedecer àqueles. O cristianismo não apresenta esse inconveniente do paganismo, ao contrário, defende um só Deus para todos os povos. É esse aspecto da "religião do homem" que ele retém, além dos dogmas que derivam desse – que professa a existência de um único Deus.

Referências

COTTA, Sergio. Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau". *In*: *Annales de philosophie politique*. Paris: PUF, 1965. p. 171-194.

DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

_____. Jean-Jacques Rousseau et le christianisme. *In*: *Revue de métaphysique et de morale*, Anée 53, n. 1, p. 379-414, 1948.

_____. La Religion civile selon Rousseau. *In*: *Annales de la société J.-J. Rousseau*, t. XXXV, p. 161-180, 1963.

_____. *Le Racionalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

_____. Les Rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau. *In*: *Revue Philosophique*, p. 143-173, 1949.

_____. L'homme selon Rousseau. *In*: *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

_____ . Notes et variantes. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Tome III: *Du Contrat social. Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la Pléiade).

DIDEROT, D. Direito natural. *In*: *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Editora Unesp, Discurso Editorial, 2006.

DURKHEIM, E. *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Ci, 1953.

GOUHIER, Henri. *Les Méditations métaphysique de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

HALBWACHS, M. Introduction. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Aubier: Éditions Montaigne, 1943.

HOBBES, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1974. (Os Pensadores, v. XIV).

MASSON, P. M. *La Religion de J. J. Rousseau*. Paris: Hachette, 1916.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. (Bibliothèque de la Pléiade, 5 volumes).

_____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. Carta de J. J. Rousseau ao senhor de Voltaire (carta sobre a providência). *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. São Paulo: Imprensa Oficial, UNB e Ipri, 2003.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.* São Paulo: Abril, 1978. (Os Pensadores).

_____. *Do Contrato social*. São Paulo: Abril, 1978. (Os Pensadores).

_____. Lettres à Voltaire. *In*: *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*. Ed. Theophile Dufour. Paris: Armand Colin, 1924-1934. t. II.

_____. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Tratado sobre a economia política*. São Paulo: Imprensa Oficial, UNB e Ipri, 2003.

SCHINZ, A. *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1929.

Direito e Política: da Fragilidade Antiga ao Estado de Direito no Capitalismo

Leticia Garducci[1]

Resumo

Este artigo tem como objetivo fazer uma análise teórica que parte do materialismo histórico para lançar luz à centralidade e especificidade que assume o direito na Idade Contemporânea a partir de sua imbricação inexorável com as relações de poder. Para tanto, ele traça inicialmente um percurso histórico entre o fenômeno jurídico e a política a partir da Antiguidade, passando, a seguir, para a Idade Média e Modernidade. Após, examina-se a peculiaridade que assume o fenômeno jurídico com o advento da Contemporaneidade diante das relações de produção capitalistas, com o Estado de Direito revelando-se a maior expressão da relação entre o fenômeno jurídico e político. Desse modo, o artigo busca contribuir para uma compreensão maior do direito a partir de sua dimensão material e histórica.

Palavras-chave: capitalismo; estado de direito; forma jurídica; forma política; história do Direito.

Introdução

O direito e a política não são categorias fixas e imutáveis, mas fenômenos que se transformam de acordo com as formas históricas de organização social. A cada época, os modos de produzir e reproduzir a vida criam necessidades próprias de regulação, de autoridade e de justificação do poder. É nesse movimento que se desenha a especificidade do que entendemos hoje por Estado e por direito. Enquanto na Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna a força bélica e o poder das autoridades prevaleciam sobre qualquer normatividade, na

1 Doutora em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), mestra em Direito Político e Econômico e bacharela em Direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM). Professora no Instituto Federal de São Paulo (IFSP) e advogada.

sociedade contemporânea o direito assume uma centralidade inédita, convertendo-se em pressuposto das relações econômicas e em fundamento das trocas sociais. Pensar essa transformação significa compreender que a forma jurídica que hoje nos parece natural e universal é, na verdade, o resultado de processos históricos, lutas e disputas que atravessaram séculos.

A proposta deste artigo é justamente reconstruir esse percurso, recuperando os distintos formatos entre o direito e a política, até chegarem ao arranjo atual. Para tanto, em um primeiro momento se parte de um olhar sobre a Antiguidade, em que os poderes político e econômico se confundiam na figura do senhor de escravos e a normatividade vigente era frágil diante da violência das relações escravistas. Após, avança-se para a Idade Média, marcada pelo feudalismo e pela centralidade da Igreja Católica, em que as normas se apoiavam em valores teológicos e a vassalagem constituía a base da vida social. Em seguida, observa-se a Idade Moderna, destacando-se a importância do Tratado de Paz de Westfália para a concepção de soberania e delimitação territorial. É nesse momento em que se dá a formação do Estado Absolutista e no qual o direito e a política se concentraram na figura do monarca. Finalmente, passa-se ao contexto das revoluções liberais, que, inspiradas pelo pensamento iluminista, impulsionaram a limitação do poder governamental, a separação de funções e a consagração de valores como liberdade, igualdade, segurança e propriedade privada. Conforme se verá, é justamente a partir daí que emerge um novo arranjo entre o direito e a política, que deixam de se apresentar como fenômenos fundidos e passam a operar em campos relativamente autônomos, inaugurando a forma política estatal e a forma jurídica características do capitalismo.

Portanto, ao longo das páginas que seguem, o artigo procura demonstrar como o que hoje chamamos de Estado de direito é inseparável do desenvolvimento histórico do capitalismo e de suas contradições. Trata-se de compreender não apenas a gênese do Estado contemporâneo e da forma jurídica, mas também as tensões que persistem nesse sistema de relações sociais, evidenciando-se que a história do direito e a da política são, em última instância, a história das lutas sociais que moldaram o nosso presente.

Antiguidade: Direito Frágil e Poder da Força

Na Antiguidade, o que hoje chamamos de direito não se apresentava como um sistema autônomo ou estável, mas como um conjunto de práticas frágeis, sempre subordinadas à força militar e ao domínio daqueles que exerciam o poder. E isso porque o eixo fundamental de reprodução das relações sociais era o sistema

escravagista e, assim, a produção e a reprodução da vida dependiam do trabalho de homens e mulheres escravizados, capturados em guerras ou submetidos pela violência. Nesse cenário, o poder político e o poder econômico não se distinguiam – ambos estavam concentrados na figura do senhor de escravos, cuja autoridade resultava não de normas universais, mas da posse de exércitos, cavalarias e armamentos. O mando era pessoalizado e se impunha pela brutalidade.

É verdade que Roma desenvolveu institutos jurídicos sofisticados, frequentemente tomados como origem do direito ocidental. A usucapião, por exemplo, já era reconhecida na prática romana. Contudo, não se pode confundir a semelhança terminológica com identidade histórica: ainda que um possuidor fosse declarado proprietário de uma terra após determinado período de uso, por meio do instituto da "usucapião", bastava que uma cavalaria mais poderosa atravessasse aquele território para que o título fosse imediatamente anulado pela força. O que prevalecia não era o direito em sentido moderno, mas a violência bélica, que decidia quem era senhor e quem era escravo, quem mantinha terras e quem as perdia. O direito, nesse contexto, não passava de uma camada discursiva, incapaz de conter o arbítrio da espada.

Ao mesmo tempo, a Antiguidade elaborou concepções filosóficas que associavam a justiça a princípios universais. Aristóteles, por exemplo, extraía da própria ordem natural a ideia de equidade, em que cada elemento, tal como a natureza, encontraria seu lugar harmônico. Essa tradição alimentou o chamado jusnaturalismo, ou direito natural, que projetava sobre a realidade concreta um ideal de equilíbrio e de justiça. No entanto, o ideal aristotélico da justiça como equilíbrio natural convivia com uma realidade marcada por guerras incessantes, pela exploração sistemática do escravagismo e pela instabilidade (Mascaro, 2019).

É importante sublinhar que a própria noção de direito, nesse período, estava sempre atrelada a valores transcendentes – a justiça, a ordem cósmica, a natureza – e não a uma estrutura normativa dotada de autonomia. Diferentemente do que se consolidaria na modernidade, o direito não era pensado como instrumento de mediação entre indivíduos formalmente iguais, mas como reflexo de uma hierarquia social que se sustentava pela força. A lei, quando existia, apenas legitimava o domínio de quem já detinha poder político e econômico.

Assim, embora a Antiguidade tenha fornecido elementos que inspirariam concepções posteriores – como a ideia de cidadania em Atenas ou os institutos do direito romano –, o fenômeno jurídico desse período não pode ser confundido com o que conhecemos hoje. Sua prescindibilidade diante da violência demonstra que o direito só pode ser compreendido a partir das condições históricas concretas

de cada época. Se, no mundo antigo, ele aparecia como um débil fenômeno social em meio à brutalidade, na contemporaneidade, com o capitalismo, ele assumirá outra feição, tornando-se requisito essencial para o funcionamento das trocas e da vida social.

Idade Média: Fragmentação de Poderes e Direito Teológico

Se na Antiguidade o direito era constantemente preterido pela força bélica e pela instabilidade das relações escravistas, na Idade Média a situação não era substancialmente diferente. O cenário europeu do feudalismo, marcado pelo trabalho no campo, pelas guerras frequentes e pelo predomínio da Igreja Católica, configurou uma forma de sociabilidade em que o poder político e o econômico permaneciam entrelaçados, mas assumiam feições distintas. O senhor feudal detinha autoridade sobre extensões de terra que conseguia proteger militarmente e o seu poder derivava tanto da força armada quanto da capacidade de oferecer abrigo e segurança aos servos e suas famílias. Em troca dessa proteção, os servos prestavam trabalho compulsório e fidelidade, configurando uma relação de vassalagem que estruturava o modo de vida feudal.

Dentro desse arranjo, o direito não podia ser compreendido como um conjunto de normas gerais e abstratas aplicáveis a todos. As regras variavam de feudo para feudo, ditadas pela vontade e pela força de cada senhor. A vida estava permeada por juramentos, pactos solenes e rituais que garantiam a coesão mínima entre senhor feudal e servo. Ainda assim, qualquer estabilidade era constantemente ameaçada por disputas entre senhores vizinhos, por invasões externas e pelas próprias revoltas camponesas que, não raro, contestavam as condições de exploração. O "direito" era, nesse sentido, a expressão localizada de um poder pessoalizado, mais uma vez subordinado à violência e à hierarquia social.

Paralelamente, a Igreja Católica exercia uma influência decisiva sobre a vida medieval. Ao herdar a autoridade política e cultural do Império Romano cristianizado, a Igreja se tornou guardiã não apenas da fé, mas também da ordem social. Suas normas, derivadas da teologia e da tradição canônica, atuavam como instância reguladora das condutas, impondo preceitos morais e regras de convivência que se projetavam sobre todas as dimensões da vida. O direito natural desse período, portanto, estava impregnado de fundamentos teológicos. Pensadores como Santo Agostinho e Tomás de Aquino formularam concepções de justiça e de direito que vinculavam a ordem terrena a uma ordem divina,

reforçando a ideia de que o poder dos reis e senhores era legitimado pela vontade de Deus (Mascaro, 2019).

Essa articulação entre força feudal e poder eclesiástico produzia uma multiplicidade de centros de autoridade. De um lado, havia a lei do senhor feudal, sustentada por sua espada e por seu exército de mercenários. De outro, havia os cânones e dogmas da Igreja, que regulavam não apenas os comportamentos individuais, mas também disputas políticas e sucessões dinásticas. Além disso, crenças místicas e explicações cosmológicas ainda desempenhavam papel relevante na regulação da vida coletiva. Nesse emaranhado, o direito continuava a ser mais um reflexo da hierarquia e da violência do que um sistema impessoal de normas.

A propriedade, por sua vez, não possuía o mesmo significado que nos tempos de hoje. O senhor feudal não detinha "propriedade privada" no sentido contemporâneo, mas, sim, domínio sobre as terras que conseguia proteger. Essa posse era constantemente instável, sujeita a guerras e invasões. Os servos, por sua vez, não eram donos da terra que cultivavam: sua permanência estava condicionada ao pacto de vassalagem, que combinava trabalho compulsório com a promessa de proteção.

É nesse contexto de instabilidade que se gestam as condições para a transformação posterior. A fragmentação de poderes e a constante guerra entre feudos e principados evidenciavam os limites de um sistema político sem centralização. Ao mesmo tempo, a força da Igreja e a emergência de novas correntes religiosas, como o protestantismo, introduziam disputas teológicas que também se convertiam em disputas políticas. Assim, na Idade Média, o direito continuava subordinado à violência e ao mando pessoal, mas agora mediado por uma densa camada teológica e ritualística. Ele não era ainda o direito do capitalismo, mas um fenômeno profundamente descentralizado, uma vez que vinculado à estrutura feudal de servidão e à legitimação religiosa do poder. O contraste com a modernidade, em que surgirá o Estado soberano, evidencia que cada época histórica produz a sua própria forma jurídica e política, inseparável de seus modos de vida e de produção.

Idade Moderna e o Estado Absolutista: Centralização e Soberania

A passagem da Idade Média para a Idade Moderna não foi um movimento súbito, mas um processo de longa duração, marcado por profundas transformações sociais, políticas e econômicas. A crise do feudalismo, acelerada pelo

crescimento do comércio, pela formação das cidades e pelo fortalecimento de novas camadas sociais, como a burguesia mercantil, corroeu as bases da ordem medieval. Ao mesmo tempo, a fragmentação política, que levou a guerras incessantes entre feudos e principados, promoveu um processo de centralização de poder. Com os conflitos bélicos, o cenário europeu passou a apresentar uma unificação maior dos territórios e uma concentração de poder em um número menor de potências.

É nesse contexto que surge o Estado moderno, também denominado absolutista. O marco histórico dessa transição foi o fim da Guerra dos Trinta Anos, encerrada pelo Tratado de Paz de Westfália em 1648. Mais do que estabelecer uma nova geopolítica europeia, esse acordo consagrou a concepção de soberania: cada Estado teria autoridade exclusiva sobre seu território e sua população, livre de interferências externas. Essa transformação alterou profundamente a forma de se organizar o poder político, inaugurando a noção de fronteiras territoriais, de jurisdição centralizada e de um monopólio legítimo da violência exercido pelo soberano.

O absolutismo, contudo, não deve ser confundido com um Estado de direito. Ao contrário, tratava-se de uma concentração extrema de poder na figura do monarca. "O Estado sou eu", a frase atribuída a Luís XIV, sintetiza o espírito dessa época: o rei não estava submetido às leis, mas era sua fonte exclusiva. O direito, nesse contexto, servia menos como limite e mais como instrumento de comando pessoalizado do soberano. As punições exemplares, as penas corporais e os confiscos de bens eram utilizados não apenas para corrigir delitos, mas sobretudo para reafirmar o poder do rei absoluto sobre seus súditos. O espetáculo da violência, presente em execuções públicas e em demonstrações de força, era pedagógico: o medo era parte constitutiva da obediência (Foucault, 1987).

Apesar disso, o absolutismo cumpriu um papel fundamental ao estabelecer a centralização política e administrativa. A burocracia real, formada por conselheiros e funcionários da realeza, consolidou as bases de uma máquina estatal organizada, capaz de arrecadar impostos, manter exércitos permanentes e impor decisões uniformes sobre todo o território – aparato que já vinha se forjando no processo de guerras que levou à formação do Estado moderno (Tilly, 2024; Hirsch, 2010).

Ao mesmo tempo, a Idade Moderna assistiu ao florescimento do pensamento iluminista, que lançava críticas contundentes ao despotismo absolutista e formulava novas concepções sobre a relação entre indivíduos, sociedade e governo. Pensadores como John Locke, Montesquieu, Rousseau e Kant defendiam

valores universais de vida, liberdade, igualdade e propriedade, que deveriam ser garantidos contra os abusos do poder real. Assim, a noção de contrato social, a teoria da separação de poderes e a ideia de direitos naturais inalienáveis abriram caminho para a contestação do absolutismo e para a formulação de princípios que, em breve, inspirariam as grandes revoluções do século XVII e XVIII.

Portanto, a Idade Moderna representou uma transição crucial: de um mundo feudal e fragmentado para um sistema de Estados soberanos, centralizados e capazes de impor ordem sobre vastos territórios. Mas essa centralização ocorreu sob a forma de poder despótico, em que o direito ainda não funcionava como limite, mas como expressão da vontade soberana. O fenômeno jurídico, tal como o entendemos hoje, só emergirá plenamente quando essas bases forem tensionadas pelas revoluções liberais, que transformarão a política europeia e consolidarão o capitalismo como novo modo de produção.

As Revoluções Liberais: a Limitação do Poder e a Fundação do Estado de Direito

A partir do século XVII, a consolidação do capitalismo nascente e o fortalecimento da burguesia como classe social tornaram cada vez mais insustentável a forma absolutista de governo. A centralização do poder na figura do rei, que no início havia permitido pacificar territórios e garantir a soberania dos Estados modernos, passou a ser vista como obstáculo à expansão das trocas mercantis, à liberdade de iniciativa e à segurança da propriedade privada. Nesse cenário, as revoluções liberais desempenharam um papel decisivo ao derrubar a lógica do despotismo e inaugurar um novo arranjo institucional que limitava o poder dos governantes e colocava o direito em posição central.

A primeira grande experiência foi a Revolução Gloriosa, na Inglaterra de 1688. O movimento resultou na deposição de Jaime II e na ascensão de um regime parlamentarista que restringia o poder da monarquia, submetendo-a a um corpo legislativo representativo. Foi nesse contexto que John Locke elaborou sua teoria política, defendendo que o poder dos governantes deveria se fundamentar em um contrato social e se limitar à preservação de direitos naturais — vida, liberdade e propriedade. Ao introduzir o princípio de que nenhuma autoridade poderia estar acima da lei, a Revolução Gloriosa lançou as bases do constitucionalismo moderno.

No século seguinte, a independência dos Estados Unidos, em 1776, deu continuidade a esse movimento. Inspirados pelo pensamento iluminista, os colonos

insurgentes redigiram uma Declaração de Independência que proclamava todos os homens como iguais e dotados de direitos inalienáveis, dentre os quais, a vida, a liberdade, a propriedade privada e a busca da felicidade. O modelo republicano norte-americano, fundado em uma Constituição escrita, na forma federativa de Estado e na separação de poderes, tornou-se referência mundial, especialmente pelo ineditismo de sua tentativa de equilibrar o poder do Executivo, Legislativo e Judiciário em uma arquitetura institucional destinada a evitar abusos.

No mesmo contexto, a Revolução Francesa de 1789 representou, por sua vez, o marco mais radical da luta contra o absolutismo. Ao derrubar a monarquia, instituir a República e proclamar a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, os revolucionários franceses universalizaram os princípios de liberdade, igualdade, propriedade e segurança jurídica como fundamentos da nova ordem política. A propriedade privada foi erigida ao mesmo patamar de direito natural, e a igualdade jurídica, ainda que formal, tornou-se a base para o funcionamento da sociabilidade capitalista. Ao mesmo tempo, a separação de poderes e a ideia de soberania popular colocaram em xeque a noção de que o rei poderia encarnar sozinho a autoridade do Estado.

Essas revoluções, ao estabelecerem limites ao poder político e ao consagrar a centralidade do direito, transformaram de maneira irreversível a paisagem institucional. O contrato social deixou de ser uma metáfora filosófica para se tornar fundamento concreto da organização do poder, consagrando-se nas novas constituições que delineiam o Estado de Direito. A legalidade, antes frágil e subordinada à vontade do soberano, converteu-se em princípio estruturante: a lei deveria valer igualmente para todos, inclusive para os governantes.

No entanto, é importante destacar as contradições desse processo. Os ideais de liberdade e isonomia proclamados pelas revoluções liberais, longe de buscarem a igualdade material, conviveram com a manutenção da escravidão nas colônias, com a exclusão de mulheres e pobres da cidadania plena e com a concentração de poder político nas mãos das elites econômicas. O Estado de direito que emergia era, portanto, expressão da exploração do trabalho na sociedade burguesa: garantia formal de igualdade e liberdade entre sujeitos que, na realidade material, se encontravam em posições profundamente desiguais (Marx, 2013).

Ainda assim, as revoluções liberais marcaram a passagem para uma nova era. Elas romperam com a pessoalização do mando, instituíram a separação entre poder político e poder econômico e criaram um espaço de legalidade capaz de dar previsibilidade às relações sociais. Foi a partir delas que se consolidou a noção de Estado de direito, em que a autoridade não se confunde mais com a vontade

arbitrária de um indivíduo, mas deve ser exercida de acordo com normas universais e abstratas. Esse arranjo foi fundamental para a expansão do capitalismo, que precisava de segurança jurídica e de contratos estáveis para florescer.

O Estado e o Direito no Capitalismo: Autonomia Relativa e Centralidade Jurídica

Com as revoluções liberais e a consolidação do capitalismo, o Estado moderno passou a assumir uma forma distinta de tudo o que havia existido anteriormente. Se no absolutismo o poder se confundia com a figura do monarca e se exercia por meio da força despótica, no capitalismo o Estado passou a operar como uma instância relativamente autônoma, separada do poder econômico e dotada de mecanismos próprios de funcionamento. Essa separação não significa independência total – ao contrário, o Estado de Direito é profundamente articulado às necessidades do capitalismo –, mas representa uma distinção estrutural entre a esfera política e a esfera econômica (Mascaro, 2013; Hirsch, 2010).

É justamente essa separação que confere ao Estado capitalista sua especificidade. A burguesia, como classe dominante, não governa diretamente, mas necessita de um aparelho estatal capaz de garantir as condições gerais para a reprodução do sistema. O Estado, portanto, atua como mediador: assegura a manutenção da ordem social, protege a propriedade privada, garante o cumprimento dos contratos e oferece estabilidade institucional às relações de mercado. Assim, mantém uma esfera de neutralidade, uma vez que não atua diretamente em benefício de frações da burguesia, mas de modo estrutural em prol da manutenção da reprodução do capitalismo.

É esse distanciamento estatal do poder econômico que explica, por exemplo, as medidas voltadas à classe trabalhadora – como a limitação da jornada de trabalho ou o descanso semanal remunerado. Embora não pareça beneficiar diretamente a burguesia, permitem a contenção do conflito de classes e, assim, possibilitam a manutenção das relações capitalistas. Ademais, é o que possibilita essa aparente contradição que se expressa na atuação estatal, ou seja: o reconhecimento formal dos indivíduos como iguais e o fomento à desigualdade material que se expressa tanto a partir da exploração do trabalho como, também, de demais desigualdades estruturais da sociabilidade contemporânea, a exemplo do racismo e do sexismo.

O direito desempenha aqui um papel central. Diferentemente das formações jurídicas pré-capitalistas, sempre preteridas diante da força, no capitalismo o

direito surge como forma social indispensável. Como mostrou o jurista marxista Evgeny Pachukanis (2017), o direito não é um fenômeno externo às relações de mercado, mas produto direto delas: a liberdade de contratar, a igualdade formal entre sujeitos e a garantia da propriedade privada não são apenas ideais políticos, mas pressupostos necessários para que o capitalismo funcione. Cada contrato firmado entre indivíduos, cada ato de compra e venda, cada transferência de propriedade advém das próprias relações mercantis, e adquirem certeza e segurança jurídica porque o Estado, por meio da imposição da legalidade, emerge como o seu garante.

A igualdade e a liberdade jurídicas, portanto, não se apresentam como valores universais abstratos, mas como condições necessárias à circulação de mercadorias e para a generalização do mercado. Ao reconhecer juridicamente cada indivíduo como sujeito livre e igual, o Estado capitalista possibilita materialmente o quadro em que as trocas econômicas podem se realizar de maneira previsível. E, conforme visto, essa igualdade formal é exatamente a contrapartida da desigualdade material: apenas porque todos são reconhecidos como iguais perante a lei é que as diferenças de classe podem ser naturalizadas como resultado das escolhas e capacidades individuais, e não como produto estrutural de exploração.

Nesse contexto é que o Estado moderno não se confunde com o Estado de direito. Trata-se de uma alteração qualitativa em que até mesmo os governantes se veem submetidos a normas gerais e abstratas, rompendo com a lógica do despotismo absolutista. O constitucionalismo, que se expande a partir do século XIX, traduz essa transformação: ao fixar regras para o exercício do poder, as constituições expressam a limitação da autoridade estatal e garantem direitos fundamentais aos cidadãos. A legalidade se converte em princípio de legitimidade, de modo que qualquer ato de governo só encontra validade se estiver de acordo com a lei.

Essa mudança não elimina as contradições, mas as reorganiza. O Estado de direito capitalista é atravessado por disputas, crises e desigualdades, mas consegue sustentar uma aparência de universalidade que assegura a reprodução do sistema. É por isso que, mesmo em sociedades periféricas como o Brasil, em que práticas patrimonialistas e interferências diretas do poder econômico sobre a política permanecem presentes, a forma política estatal ainda se organiza em torno da prevalência da legalidade em relação ao cumprimento dos contratos, à propriedade privada, à igualdade e à liberdade formal. Trata-se de verdadeiro pressuposto da própria sociabilidade capitalista, o que explica que o direito, de fenômeno secundário nas sociedades pré-contemporâneas, se transformou em pilar fundamental da ordem social do tempo presente.

Reflexões Contemporâneas: Periferia, Neoliberalismo e Contradições Estruturais

A consolidação do Estado de direito como forma específica do capitalismo não eliminou suas tensões internas, nem garantiu que todos os países vivessem essa experiência de modo homogêneo. Ao contrário, nas sociedades periféricas, como o Brasil, a permeabilidade entre poder econômico e poder político sempre foi muito mais intensa do que nas experiências europeias centrais. A herança colonial, marcada pelo patrimonialismo e pelo mando oligárquico, produziu arranjos em que o Estado frequentemente foi capturado por interesses privados, funcionando como extensão das elites locais em vez de como instância relativamente autônoma. O coronelismo, o clientelismo e a sobreposição entre bens públicos e privados são expressões históricas desse fenômeno. Nesses contextos, a legalidade aparece muitas vezes como fachada: a norma universal convive com práticas seletivas de aplicação, em que determinados grupos sociais gozam de privilégios enquanto outros permanecem sistematicamente excluídos.

Essa assimetria histórica se agrava no período recente, especialmente com a ascensão do neoliberalismo a partir da década de 1970. A ideologia neoliberal redefine o papel do Estado: de um lado, enfraquece suas funções sociais, reduzindo investimentos em saúde, educação e políticas redistributivas; de outro, fortalece seu braço repressivo, ampliando o aparato policial, prisional e de vigilância. Essa contradição revela a dupla face do Estado capitalista: enquanto se apresenta como garantidor de liberdades individuais e do livre mercado, atua com rigor seletivo contra populações pobres, racializadas e marginalizadas. A legalidade, nesse cenário, assume papel ambíguo: serve tanto para institucionalizar garantias formais quanto para legitimar práticas de repressão e exclusão.

As teorias críticas ajudam a iluminar essas contradições. O jurista Silvio Almeida (2018), ao analisar o racismo estrutural, mostra como a própria forma do Estado e do direito incorpora desigualdades raciais, não como acidentes ou desvios, mas como elementos constitutivos da ordem social brasileira. Do mesmo modo, Silvia Federici (2017) revela como a exploração do trabalho reprodutivo das mulheres – invisibilizado e não remunerado – foi e permanece condição para a expansão do capitalismo, evidenciando que a igualdade formal entre sujeitos jurídicos sempre ocultou profundas hierarquias de gênero. Sob a perspectiva da geopolítica, pensadores como Rui Mauro Marini (2011) revelaram a lógica de superexploração do trabalho em países periféricos, o que engendra uma desigualdade acentuada em relação a países centrais do capitalismo. E a esses elementos

soma-se a reflexão de Louis Althusser (2010) sobre os aparelhos ideológicos do Estado, que mostram como a reprodução do sistema e de todas as desigualdades que lhe são inerentes não depende apenas da coerção, mas sobretudo da repetibilidade das próprias relações materiais cotidianas, que internalizam valores e normas que moldam subjetividades e, assim, possibilitam a própria reprodução do sistema.

Essas perspectivas nos obrigam a reconhecer que o Estado de direito, embora expresse a universalidade de direitos, é atravessado por estruturas de poder que fracionam também as classes sociais, privilegiando determinados grupos e marginalizando outros. Nos países periféricos, onde a igualdade jurídica convive com uma acirrada desigualdade social, a contradição do capitalismo se torna ainda mais evidente. A seletividade do sistema penal, a dificuldade de acesso à justiça, a criminalização da pobreza e a persistência de práticas autoritárias revelam que nem mesmo a legalidade é igualmente distribuída.

Portanto, pensar o Estado e o direito contemporâneos exige reconhecer tanto sua função estruturante para o capitalismo quanto suas contradições históricas e sociais específicas de cada formação estatal e atores sociais. O Estado de direito é campo de disputa, em que se definem os limites entre inclusão e exclusão, entre direitos efetivos – em regra voltado às necessidades de reprodução do capital, como a garantia à propriedade privada e cumprimento de contratos – e a legalidade esvaziada – a exemplo do direito à moradia, à saúde, ao lazer etc. É nesse espaço tensionado que se inscrevem as lutas sociais contemporâneas, que se ancoram na legalidade como instrumento de emancipação, embora o fenômeno jurídico se expresse como o próprio mecanismo de reprodução das desigualdades.

Considerações Finais

Ao longo deste artigo, procuramos mostrar como o direito e a política, longe de serem categorias universais e imutáveis, são construções históricas que acompanham os modos de organização da vida social. Na Antiguidade, o direito se apresentava como fenômeno frágil, sempre submetido à força bélica e ao poder concentrado do senhor de escravos. Na Idade Média, sob o regime feudal e a hegemonia da Igreja, ele assumiu feições teológicas e localizadas, vinculadas à lógica da servidão e da proteção militar. A Idade Moderna, com a emergência do Estado absolutista, trouxe a centralização do poder e a noção de soberania, mas ainda sob a forma despótica de mando, em que a lei não limitava o soberano, mas emanava dele. Foi apenas com as revoluções liberais que se consolidaram os princípios que fundamentariam o Estado de direito: a separação de poderes, a

universalidade da lei, a limitação da autoridade governamental e a positivação de direitos anteriormente considerados naturais, como vida, liberdade, propriedade e igualdade formal.

No capitalismo, o direito adquiriu centralidade inédita. Mais do que reflexo de valores morais ou religiosos, passou a ser condição prática para a reprodução das relações econômicas. O Estado contemporâneo, dotado de autonomia relativa frente ao poder econômico, se consolidou como garantidor da legalidade, da propriedade privada e da previsibilidade das trocas. A igualdade e a liberdade jurídicas formais tornaram-se pilares indispensáveis para a circulação das mercadorias e para a legitimação da desigualdade material que estrutura o sistema. O constitucionalismo e a ideia de que todos – inclusive os governantes – estão submetidos à lei representaram transformações profundas nas relações sociais, que, embora sejam aclamadas como marco civilizatório, acabam por ocultar exclusões e hierarquias inerentes ao presente modo de sociabilidade.

Ao olhar para o presente, vemos que o Estado de direito carrega consigo as marcas de sua formação histórica e especificidades. Nos países periféricos, como o Brasil, a permeabilidade entre poder econômico e político, o patrimonialismo e a seletividade da aplicação das leis revelam um déficit estrutural na realização da igualdade formal prometida pelas revoluções liberais. No contexto do neoliberalismo, em que o Estado reduz suas funções sociais enquanto amplia seu braço repressivo, essas contradições tornam-se ainda mais evidentes. A incorporação de perspectivas críticas sobre raça, gênero e ideologia ajuda a mostrar que o direito não é apenas ferramenta de neutralidade, mas também espaço de disputa, que pode tanto reproduzir desigualdades quanto servir como instrumento de transformação.

Assim, compreender a especificidade do direito e da política em sua dimensão material e histórica é também compreender os desafios do presente. O Estado de direito, tal como o conhecemos, é uma forma específica de organização da política ligada ao desenvolvimento do capitalismo, mas não está isento de tensões. Reconhecer essas contradições é condição necessária para que possamos pensar em formas mais amplas e democráticas de sociabilidade, em que as promessas da legalidade – moradia, saúde, alimentação, lazer e dignidade – não sejam privilégio de poucos, mas garantia efetiva para todos.

Referências

ALMEIDA, Sílvio. *O que é racismo estrutural*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

FRAENKEL, Ernst. *O Estado dual*. São Paulo: Contracorrente, 2024.

HIRSCH, Joachim. *Teoria materialista do Estado*. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

MARINI, Ruy Mauro. *Dialética da Dependência*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

MASCARO, Alysson. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MASCARO, Alysson. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2019.

MARX, Karl. *O Capital: crítica à economia política. Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013.

TILLY, Charles. *Coerção, capital e Estados europeus*. São Paulo: Edusp, 2024.

Política Criminal e Filosofia Política: entre Garantismo, Lei e Ordem e Abolicionismo

Victor Silveira Garcia Ferreira[1]

Resumo

O objetivo deste trabalho consiste em examinar as principais vertentes da política criminal contemporânea, vinculando-as aos distintos horizontes da filosofia política. Propõe-se uma aproximação entre três orientações político-criminais e os principais referenciais da filosofia política contemporânea: o Garantismo Penal, relacionado ao horizonte liberal-juspositivista; o Movimento de Lei e Ordem, associado a perspectivas não juspositivistas de caráter reacionário; e o Abolicionismo Penal, especialmente em sua vertente marxista, vinculado à Teoria Crítica. Por meio de pesquisa bibliográfica e ancorando-se no método materialista histórico e dialético, o estudo analisa os pressupostos analíticos e as propostas de cada modelo. Ao final, sustenta-se que as disputas em torno da política criminal expressam projetos de organização social e exercício do poder político, de modo que uma crítica consistente ao sistema penal exige a compreensão de seus vínculos estruturais com as formas sociais do capitalismo.

Palavras-chave: abolicionismo penal; garantismo penal; filosofia política; movimento de lei e ordem; política criminal.

Introdução

A política criminal constitui um dos temas mais centrais e sensíveis do debate público contemporâneo. A questão da segurança pública, do encarceramento, da

1 Mestre em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Especialista em Direito Penal e Criminologia pelo Instituto de Criminologia e Política Criminal (ICPC/Uninter). Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professor de Direito da Universidade de Guarulhos (UNG). Advogado criminalista. Autor do livro *Fetichismo e formas sociais: valor, Estado e direito* (Tirant Lo Blanch).

função da pena e dos limites do poder punitivo do Estado atravessa disputas políticas no Brasil e no mundo. Ao mesmo tempo, trata-se de um campo em que quadros partidários contrapostos mobilizam discursos frequentemente antagônicos, mas, por vezes, elaboram medidas surpreendentemente convergentes.

Há, de um lado, uma demanda social legítima por segurança. Não se pode ignorar que parcelas significativas da população, especialmente da classe trabalhadora, experimentam um sentimento concreto de insegurança. Essa percepção não é mera construção retórica: ela se vincula a experiências reais de violência, exclusão, precarização e vulnerabilidade. De outro lado, a resposta que tem predominado historicamente é a ampliação do aparato penal: mais tipos penais, penas mais longas e recrudescimento das condições carcerárias. Como se o agravamento da punição fosse, por si só, capaz de resolver problemas sociais complexos.

O paradoxo é evidente. O Brasil possui hoje uma das maiores populações carcerárias do mundo. No entanto, dificilmente alguém afirmaria que vivemos em uma sociedade proporcionalmente mais segura em razão desse panorama punitivo. Tal constatação inicial não encerra o debate, mas serve como ponto de partida para uma reflexão necessária: qual é, afinal, o papel do sistema penal? Ele reduz a violência ou a reorganiza e estimula sob outras formas? Há algum nexo de causalidade entre o aumento da repressão e a pacificação do ambiente social?

Neste texto, proponho examinar três grandes tendências de política criminal que marcam o pensamento contemporâneo: o Garantismo penal, o Movimento de Lei e Ordem e o Abolicionismo Penal. A escolha não é arbitrária, na medida em que revela um propósito metodológico: demonstrar como essas orientações dialogam com três caminhos clássicos da filosofia política.

Com base em Mascaro, pode-se afirmar que a filosofia política contemporânea se arregimenta em torno de três grandes eixos, concebidos com base em referenciais e horizontes gerais (Mascaro, 2018). O primeiro deles é o juspositivismo, que se funda na legitimação do direito positivo e das instituições políticas e jurídicas liberais, caracterizando-se por sedimentar uma orientação política *conservadora*.

O segundo caminho filosófico é dado pelo *não juspositivismo*, assentado em uma perspectiva realista, de modo a identificar o fulcro do fenômeno jurídico não na manifestação da normatividade estatal, mas sobretudo nas relações de poder, subjacentes ao "direito posto". Trata-se de horizonte que, em regra, apresenta respostas políticas atreladas a um ideário *reacionário*.

O terceiro horizonte é intitulado *crítico*, pelo fato de ser fundado no marxismo e ter como escopo a *transformação social*. Esta última vertente avança a ponto

de identificar as determinações materiais da sociabilidade capitalista, inserindo as relações políticas e jurídicas na totalidade social.

As tendências político-criminais a serem abordadas, por sua vez, podem ser tomadas como os desdobramentos concretos de cada um dos caminhos da filosofia política. Em âmbito penal, o Garantismo alinha-se ao modelo teórico liberal, assumindo posição *conservadora* em face da realidade social; o Movimento de Lei e Ordem guarda importantes intersecções com o não juspositivismo, reproduzindo o norte *reacionário* que lhe é intrínseco; ao passo que o Abolicionismo marxista se assenta nas leituras do campo *crítico,* postulando a superação das relações de produção vigentes.

É importante esclarecer que essas categorias são esquemáticas. No debate público e nas práticas institucionais, raramente encontramos posições puras. As orientações se misturam, atores políticos transitam entre discursos distintos, e não raro prevalecem argumentos sustentados mais por impressões difusas e vulgares do que por reflexão teórica consistente. Por outro lado, há de se ponderar a existência de diversas outras leituras políticas da repressão que tangenciam ou mesmo se estabelecem como intermediárias das três vertentes a serem exploradas.

Ainda assim, o esforço de sistematização revela-se útil para iluminar as tensões estruturais que atravessam o campo da política criminal, situando as respostas típicas dos principais campos da filosofia política. Meu objetivo, portanto, consiste em explicitar os fundamentos, as principais propostas e os eventuais limites de cada horizonte.

O Que É Política Criminal?

Antes de adentrar propriamente nos principais movimentos que estruturam o debate contemporâneo, é necessário esclarecer o que se compreende por política criminal. O termo comporta múltiplas definições e disputas conceituais, mas, para fins deste texto, será adotada uma formulação objetiva de acepção suficientemente abrangente.

A política criminal consiste no conjunto de estratégias formuladas para lidar com o fenômeno criminal e os processos de criminalização. Isso inclui, pelo menos, três dimensões: (i) a definição das condutas consideradas delitivas, (ii) as políticas concretas de prevenção e repressão dessas condutas e (iii) o tratamento de suas consequências, tanto em relação aos acusados quanto às vítimas (Dieter, 2012).

Sempre que discutimos como o Estado deve reagir a um delito, quais instrumentos deve utilizar, quais penas deve aplicar, ou mesmo se deve abrandar ou recrudescer a atuação do aparato punitivo, estamos dialogando com o campo da

política criminal. Quando debatemos medidas de prevenção, programas sociais, políticas de segurança ostensiva ou alternativas à prisão, também estamos situados no interior daquela temática. E, igualmente, quando discutimos o papel da vítima, as formas de reparação ou de mediação de conflitos.

No fundo, trata-se de decidir como instrumentalizar o poder punitivo do Estado. Se o Estado contemporâneo detém o monopólio da força, a política criminal diz respeito justamente às condições, aos limites e às finalidades desse exercício de poder por intermédio das agências de criminalização que compõem o aparato de repressão. Muitas vezes, o debate público trata a punição como uma reação natural ao crime, como se ela fosse uma resposta automática e inevitável. Mas a forma da reação ao crime, sua intensidade, seus critérios de aplicação, seus alvos e seus objetivos são deliberações políticas, com determinações advindas, em última instância, da esfera econômica da sociedade.

Por essa razão, discutir política criminal envolve o debate a respeito do modelo de segurança pública, mas levando em conta uma série de fatores que lhe são intrínsecos, como direitos fundamentais, desigualdade social, controle estatal e modelo econômico. O sistema penal não opera no vazio. Ele se insere em um contexto social, histórico e econômico que condiciona suas funções, muitas vezes distintas daquelas que ele proclama formalmente.

Feita essa delimitação conceitual, passo agora a examinar três grandes horizontes de política criminal que, a meu ver, se conformam às principais leituras da filosofia política contemporânea: o Garantismo Penal, o Movimento de Lei e Ordem e o Abolicionismo Penal. Cada um deles parte de pressupostos distintos sobre o papel do direito, do Estado e da própria sociedade.

Garantismo Penal: Limitação à Violência do Estado

O Garantismo Penal representa, no debate contemporâneo, uma das mais influentes tentativas de racionalizar o sistema punitivo. Seu principal expoente é Luigi Ferrajoli, cuja obra *Direito e razão* se tornou referência incontornável nesse campo.

O Garantismo não constitui uma doutrina estrita de política criminal. Trata-se, fundamentalmente, de uma teoria do direito e da interpretação jurídica, mas que traz desdobramentos político-criminais robustos, especialmente no que diz respeito aos limites do poder punitivo.

Para compreender o Garantismo, é útil recuar historicamente ao período iluminista, do qual o referido movimento político criminal absorve elementos essenciais. Naquele momento, especialmente antes das revoluções burguesas,

o Estado era percebido como uma força tendencialmente arbitrária, submetida à vontade e aos caprichos do soberano. Não havia previsibilidade, tampouco controle dos poderes políticos. As ações estatais podiam incidir sobre contratos, propriedades ou liberdades individuais sem que houvesse parâmetros jurídicos objetivos e universais, diretamente oponíveis ao poder político. A burguesia emergente demandava algo fundamental: a calculabilidade dos atos estatais (Weber, 2004).

Essa exigência de previsibilidade é central. O direito passa a ser idealizado como um limitador do poder. Se o Estado detém o monopólio da força, essa prerrogativa deve ser exercida sob regras previamente estabelecidas, de modo a conter a violência e exponenciar os direitos fundamentais. No campo penal, isso significa que só há crime quando há lei anterior que o defina. O princípio da legalidade torna-se, assim, uma garantia do indivíduo a limitar o Estado, e não apenas um instrumento de punição. Ele diz quando o Estado pode agir e, ao revés, quando deve se abster do ímpeto punitivo.[2]

Ferrajoli retoma essa tradição e a desenvolve de maneira sistemática. Para ele, as garantias devem funcionar como mecanismos jurídicos (técnicas de coerção) de contenção da violência político-estatal, de modo a proteger o oprimido em face do poder. Num primeiro momento, quando ocorre um delito, o poder está nas mãos do infrator, e o direito deve proteger a vítima. Contudo, a partir do instante em que alguém é submetido à investigação ou ao processo, ele se encontra diante da máquina estatal. Nesse momento, o sistema de garantias deve atuar como freio, assegurando seus direitos fundamentais contra abusos do poder do Estado.

Do ponto de vista da política criminal, essa racionalização conduz à defesa de um *direito penal mínimo*. Se o sistema penal é sempre uma forma de violência institucionalizada, sua utilização deve ser excepcional. Não faz sentido mobilizar o aparato punitivo contra condutas cuja lesividade seja inferior à própria violência que o sistema penal produz. Se o cárcere estigmatiza, seleciona, produz e reproduz exclusões e, muitas vezes, aprofunda trajetórias desviantes, o direito penal somente deve ser acionado de forma residual e fragmentária, quando estritamente necessário. A expansão punitiva, sob essa ótica, representa uma regressão política e comunitária.

2 Ferrajoli sintetiza o garantismo a partir de dez axiomas: Nulla poena sine crimine; Nullum crimen sine lege; Nulla lex (poenalis) sine necessitate; Nulla necessitas sine injuria; Nulla injuria sine actione; Nulla actio sine culpa; Nulla culpa sine judicio; Nullum judieium sine accusatione; Nulla accusatio sine probatione; Nulla probatio sine defensione (Ferrajoli, 2002, p. 74-75).

É importante reconhecer que o Garantismo não ignora as críticas empíricas à eficácia da pena. Ainda assim, Ferrajoli não advoga pela abolição do sistema penal. Sua justificativa central para legitimar o aparato repressivo é a necessidade de evitar a justiça privada, com o consequente aumento da violência comunitária. Sem um sistema institucionalizado, argumenta-se, os conflitos poderiam degenerar em vingança e reações informais arbitrárias. Conforme afirma o pensador italiano:

> (...) defenderei, contra as hipóteses propriamente abolicionistas e contra aquelas substitutivas, a forma jurídica da pena, enquanto técnica institucional de minimização da reação violenta à deviança socialmente não tolerada e enquanto garantia do acusado contra os arbítrios, os excessos, e os erros conexos a sistemas não jurídicos de controle social. (Ferrajoli, 2002, p. 201)

Estamos, portanto, diante de uma proposta que se insere expressamente no horizonte liberal ou juspositivista. Acredita-se na possibilidade de utilizar o direito como instrumento racional de limitação do poder, de modo a diminuir a violência social. Ao mesmo tempo, presume-se uma sociedade tendencialmente harmônica, sem a presença de conflitos estruturais que perpassam e constituem o próprio fenômeno jurídico. Trata-se de um modelo que busca conter o arbítrio e a opressão, conservando, ao mesmo tempo, as formas de sociabilidade.

Lei e Ordem: Tolerância Zero e Expansão Punitiva

Se o Garantismo parte da premissa de que o direito deve conter a violência do Estado, o Movimento de Lei e Ordem caminha em direção oposta. Trata-se de uma orientação político-criminal que reivindica a ampliação do poder punitivo como resposta prioritária à insegurança social.

Do ponto de vista histórico, sua formulação contemporânea costuma ser associada à política estadunidense da virada dos anos 1960 para os anos 1970, especialmente sob a presidência de Richard Nixon, com sua declarada guerra às drogas. É o momento em que o discurso da "tolerância zero" ganha força e, posteriormente, a partir de 1980, adquire centralidade no debate público, servindo como plataforma de atores políticos como Ronald Reagan. Contudo, esse movimento não surge no vazio. Ele se insere em um contexto de transformação mais ampla do capitalismo.

Durante o período fordista, especialmente no pós-guerra dos países de capitalismo central, houve forte expansão de políticas sociais. O chamado Estado de

bem-estar social regulava a dinâmica de acumulação do capital a partir de relativa integração econômica e proteção social, de modo a ativar o circuito consumerista.

Com a crise do fordismo e a emergência do chamado pós-fordismo – marcado pela financeirização, pela flexibilização produtiva e pelo incremento do desemprego estrutural –, o cenário muda profundamente. Formam-se bolsões de marginalização e populações excedentes às novas dinâmicas produtivas. É nesse ambiente que o discurso de Lei e Ordem se fortalece, produzindo desdobramentos políticos no campo penal. Diversos sociólogos, como Loïc Wacquant (2009), apontam que há uma substituição do modelo de providência social pelo Estado penal, de modo que problemas antes tratados como questões sociais passam a ser enfrentados como casos de polícia.

Inserido nesse arranjo sociopolítico, o Movimento de Lei e Ordem se organiza a partir de um conjunto de premissas a respeito da mobilização do aparato punitivo, que ocupa a tônica deste discurso político-criminal.

A primeira premissa é a primazia do interesse coletivo sobre o individual. Em nome da segurança da maioria, relativizam-se direitos fundamentais e garantias dos acusados, tidos como obstáculos para a consecução da segurança pública, valor este que representa o interesse da maioria (Junqueira; Vanzolini, 2018, p. 172).

A segunda é o descrédito das penas alternativas. Sustenta-se que medidas não privativas de liberdade estimulam a criminalidade, uma vez que fomentariam um cálculo utilitário a respeito das vantagens do crime contra o potencial custo (reduzido) da retribuição penal. A prisão, ao contrário, seria instrumento necessário de intimidação, de modo a dissuadir inclinações delitivas (Junqueira; Vanzolini, 2018, p. 175).

A terceira é a política de tolerância zero, especialmente voltada aos chamados pequenos delitos. Aqui entra a famosa teoria das "janelas quebradas" formulada por James Q. Wilson e George Kelling (1982). A metáfora é conhecida: uma residência com as vidraças quebradas comunica abandono e estimula novas depredações. Desse modo, em uma casa integralmente destruída, desde as estruturas até as janelas, deve-se iniciar a reparação por estas últimas, de modo a reforçar a existência de vigilância e ocupação positiva do espaço, o que fomentaria a própria comunidade a defendê-lo.

Da mesma forma, pessoas indesejáveis e delitos aparentemente menores, mas com intenso impacto sobre a sensação coletiva de insegurança, deveriam ser reprimidos com maior rigor e prioridade, a fim de evitar-se uma escalada criminal. O combate a tal criminalidade típica das classes subalternas conduziria à manutenção da ordem e consequente reapropriação do espaço público pela

comunidade. O ponto central não é atacar as estruturas profundas que geram a desigualdade e o desvio, mas restaurar a aparência de controle e segurança. Reformam-se as "janelas", não as "estruturas".

Essa lógica impulsionou políticas institucionais perversas nos Estados Unidos, como a chamada *política criminal atuarial* (Dieter, 2012). Nela, o sistema penal passa a operar com base em cálculos de risco, inspirados no modelo securitário. Não se trata apenas de punir o fato cometido, mas de neutralizar ou incapacitar classes de pessoas consideradas perigosas, com base em fatores estatísticos: histórico policial, desemprego prolongado, uso de drogas, local de moradia. Essa racionalidade transforma o sistema penal em instrumento declarado de gestão de populações consideradas de risco. A seletividade, que já existia como elemento constitutivo do sistema punitivo, torna-se metodicamente organizada e racionalizada. O resultado desse movimento sócio-histórico foi o crescimento explosivo do encarceramento, especialmente nos Estados Unidos, a partir dos anos 1980.

Do ponto de vista filosófico-político, a orientação do Movimento de Lei e Ordem se aproxima de um horizonte não liberal ou não juspositivista. Os direitos individuais cedem diante da afirmação de uma ordem soberana que se pretende proteger a qualquer custo. Não se busca limitar o poder através do direito, mas, ao contrário, instrumentalizá-lo e maximizá-lo pela via jurídica, de modo a eliminar os elementos indesejáveis, tidos como *inimigos* da ordem social. Resulta desse quadro a postulação a um passado idealizado de segurança plena, a ser perseguido mediante as funcionalidades arbitrárias do poder punitivo. Eis um horizonte característico do *reacionarismo*, que marca a oposição à perspectiva de contenção encabeçada pela vertente liberal.

Abolicionismo Penal: do Liberalismo ao Marxismo

Se o Garantismo busca racionalizar o sistema penal e o Movimento de Lei e Ordem pretende expandi-lo, o Abolicionismo Penal parte de uma pergunta mais radical: por que o sistema penal seria necessário?

O Abolicionismo não é um bloco homogêneo. Existem vertentes distintas em seu interior. Há, por exemplo, uma formulação que poderíamos chamar de liberal, representada por Louk Hulsman (1993), um dos nomes mais conhecidos da criminologia crítica. A proposta de Hulsman é direta: o sistema penal poderia ser abolido sem que isso implicasse um quadro de colapso da segurança pública. Não se trata de ignorar conflitos sociais, tampouco defender que as pessoas resolvam tudo mediante vingança privada. Trata-se de substituir o modelo penal por

outras formas de resolução de conflitos: mediação, reparação, justiça restaurativa e mecanismos comunitários.

O argumento central de Hulsman é o de que a atuação do sistema penal produz efeitos contrários àqueles formalmente prometidos. A criminalização opera sempre a partir da seletividade e da discriminação: ante a operacionalidade limitada do aparato repressivo, somente os *suspeitos de sempre* são perseguidos pelas instâncias punitivas.

A prisão não ressocializa; ela socializa o condenado em uma subcultura própria, marcada por violência, hierarquias internas e, muitas vezes, articulações com o crime organizado. O cárcere é, portanto, *criminógeno*, uma vez que tende a estimular trajetórias delitivas em vez de interrompê-las. Há também o estigma: a passagem pelo sistema penal acompanha o indivíduo por toda a vida, de modo que as chances de reinserção social e laboral diminuem drasticamente. O que se afirma como instrumento de reintegração termina por consolidar e reproduzir exclusões, tensionando o tecido social.

Apesar de respaldada por dados empíricos, essa posição enfrenta críticas internas ao próprio campo abolicionista. É justamente nesse ponto que emerge uma vertente mais radical, de matriz marxista, a questionar a viabilidade da abolição sem a transformação estrutural da sociedade capitalista.

Se Hulsman sugere a possibilidade de abolir o sistema penal já nas condições estruturais atuais, a vertente *crítica* do Abolicionismo introduz uma objeção decisiva: o sistema penal não é apenas um conjunto contingente de instituições mal organizadas ou pretensamente irracionais; ele é uma forma histórica vinculada ao modo de produção capitalista.

A referência basilar dessa compreensão crítica é o jurista soviético Evguiéni Pachukanis, especialmente a partir de sua obra *Teoria geral do Direito e marxismo* (2017), qualificada como predecessora da teoria crítica criminológica atual. A contribuição de Pachukanis é dupla: ele afirma que tanto o direito quanto o sistema penal são formas específicas do capitalismo, derivadas da própria lógica da forma mercadoria.

Em primeiro lugar, é preciso afastar a ideia de que o sistema penal constitui um aparato trans-histórico, existente em todos os modos de produção. Evidentemente, existiram práticas repressivas em outras formas de sociabilidade, como, por exemplo, ostracismo, suplícios, punições corporais, escravidão por dívida etc. Mas isso não significa que existisse um sistema penal estruturado como o conhecemos: com tipificação abstrata, processo judicial e pena privativa de liberdade calculada em tempo determinado.

Para Pachukanis, a pena privativa de liberdade cumprida por tempo representa forma social histórica, profundamente conectada às injunções sociais do capitalismo. Nesse modo de produção, os objetos possuem valor (tornam-se mercadorias), cuja mensuração é dada pelo tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção. O tempo torna-se medida universal. Ele organiza a dinâmica produtiva e estrutura as equivalências mercantis.

Essa lógica penetra também no sistema penal. O delito passa a ser tratado como uma espécie de "variante de circulação" que exige compensação equivalente. Segundo Pachukanis, "a ideia jurídica, ou seja, a ideia de equivalência, torna-se completamente clara e se realiza de modo objetivo apenas naquele estágio de desenvolvimento econômico em que a forma de equivalência se torna regular como critério da paridade da troca (...)" (p. 199).

O direito penal, então, surge como um elemento da forma política estatal capaz de estabelecer os critérios a nortearem a equivalência, *post factum*, entre delito e pena, de modo que o infrator "pague" o preço pela *variante arbitrária de circulação* que lhe é imputada.

Ou seja, as normas jurídico-penais buscam, exatamente, fornecer critérios que modularão o grau da responsabilidade estritamente individual e sua quantificação penal, para que a conduta delitiva receba um valor de troca equivalente, a ser concluído sob jurisdição estatal. E a forma dessa retribuição equivalente é o tempo de liberdade retirado do indivíduo, o mesmo critério a nortear a equivalência mercantil. A pena transforma-se, assim, em equivalente temporal, de modo a corresponder às determinações abstratas de uma sociedade em que o tempo é a medida central das relações sociais.

> Não é por acaso que essa forma de castigo se fortaleceu e começou a parecer natural justamente no curso do século XIX, ou seja, quando a burguesia se desenvolveu completamente e pôde afirmar todas as suas características. É claro que prisões e calabouços existiam também na Antiguidade na Idade Média, ao lado de outros meios de castigo físico. Mas neles deixavam-se as pessoas até a morte (ou quase) ou até que pagassem em dinheiro pelo resgate. (Pachukanis, 2017, p. 209)

Evidente que o valor de troca do delito não se constitui a partir das mesmas determinações que regem as trocas mercantis. Não faria sentido mensurar o tempo de trabalho abstrato socialmente necessário para a produção de determinada conduta tipificada como crime. Embora subsumida ao critério da equivalência, a valoração delitiva, expressa em quantidade de pena, é definida *politicamente*, embora sob determinação, em última instância, da economia. É por isso que, em

regra, os delitos relativos à transmissão da propriedade recebem censura penal superior a delitos contra a pessoa, ocupando o centro das atenções do sistema repressivo burguês. A luta de classes se expressa, aqui, no interior do arranjo punitivo da forma política, determinando sua seletividade sob o ponto de vista da incriminação primária das condutas.

O direito processual-penal, por sua vez, engendra o ritual e as garantias a serem observadas para precificar-se, concretamente, o delito. Isso significa que a estrutura do processo deriva das bases do contrato, com a diferença de que, neste caso, o liame é concretizado no interior do aparato estatal, em contexto alheio ao momento econômico, e não diretamente pelas partes, mas pelos atores que compõem o sistema de justiça: o promotor, apoiando-se, em última instância, nos interesses da vítima, oferta uma pena alta, ao passo que o defensor requer sua isenção ou redução; ao final, o juiz encarna a "vontade" estatal normativa ao fixar o preço devido, a saber, uma dada quantidade de tempo de privação de liberdade.[3]

Assim, enquanto subsistirem relações de produção que tomam o tempo como critério material de formação do valor, inserindo-o em um patamar de fundamental relevância na sociedade capitalista, a noção inconsciente "de que a gravidade de cada delito pode ser pesada e expressa em meses ou anos de encarceramento conservará, na prática judiciária, sua força e real significado" (Pachukanis, 2017, p. 213).

Além disso, o sistema penal cumpre funções estruturais no capitalismo. Pachukanis afirma que ele é instrumento da luta de classes não apenas porque protege prioritariamente determinados valores (como a propriedade), mas porque opera como mecanismo de controle social da classe trabalhadora.

Nessa perspectiva, a polícia ocupa papel central. Ao contrário de visões que colocam os Fóruns e Tribunais como núcleos do aparelho repressivo, o jurista soviético sustenta que tais instituições são meros apêndices da Polícia. O controle cotidiano dos corpos e dos territórios é exercido antes de tudo pelas forças policiais, ao passo que os tribunais apenas chancelam juridicamente tais práticas repressivas. A existência de profundas desigualdades e contradições sociais torna

3 "Essa dicotomia, por meio da qual o próprio poder estatal surge no papel de parte (o promotor) e no papel de juiz, demonstra que o processo penal, como forma jurídica, é indissociável da figura da vítima, que exige 'reparação', e, consequentemente, é indissociável da forma mais geral do contrato. O promotor, como é esperado de uma 'parte', reclama um 'valor alto', ou seja, uma pena severa, o infrator solicita uma indulgência – 'um desconto' –, e o tribunal decide 'pela justiça'. Coloque completamente de lado essa forma de contrato e você privará o processo penal da sua 'alma jurídica'" (Pachukanis, 2017, p. 206).

o aparato policial funcional à reprodução da ordem, dado que, sem mecanismos de contenção cotidiana, as tensões poderiam se converter em ruptura social.

A análise histórica desenvolvida por autores como Rusche e Kirchheimer (2019), bem como por Dario Melossi e Massimo Pavarini (2006), reforça a vinculação estrutural do sistema penal ao modo de produção capitalista. O surgimento das casas de trabalho na transição do feudalismo para o capitalismo ilustra como a punição foi instrumentalizada para disciplinar populações expropriadas e adestrá-las ao trabalho assalariado, forjando uma nova forma de subjetividade. E, uma vez consolidada a dinâmica do capital, as instituições "segregadoras" tornaram-se subalternas à fábrica, incumbindo-se de disciplinar e moralizar coercitivamente os indivíduos que não eram passíveis de exploração pelo capital.[4]

Nesse contexto, os miseráveis, sobretudo aqueles não adaptados ao trabalho fabril, eram criminalizados (principalmente pelos crimes patrimoniais e pelos delitos de vadiagem e mendicância) e, então, submetidos à tecnologia repressiva, que buscava, de acordo com Foucault, tornar os corpos dóceis e úteis (Foucault, 2014). A repressão era expressamente direcionada para os indivíduos excluídos ou desempregados.

Hoje, o cárcere parece assumir outra feição. Ele já não disciplina para o trabalho industrial em massa, dado que, diante do grande número de populações supérfluas às relações de produção, não faria sentido cumprir tal escopo. A instituição carcerária parece funcionar, em grande medida, como depósito e controle de populações excedentes e descartáveis, marcadas por determinações de classe, raça e território.

Diante desse enraizamento estrutural, a vertente marxista do Abolicionismo conclui que não é possível abolir o sistema penal sem superar o próprio modo de produção e as formas de representação mercantis que o sustentam. O horizonte continua sendo o fim da instituição carcerária, mas ele se projeta como transformação social ampla, não como reforma imediata e pontual do aparelho repressivo. Eis, aqui, a proposição típica da *teoria crítica*, cuja grande contribuição, em âmbito penal, é analisar o sistema de repressão a partir das formas sociais do capitalismo, de modo a indicar que somente a superação deste modo de produção acarretará a superação do controle social penal.

4 Edificado nesse período, o princípio da "menor elegibilidade" (*less eligibility*), segundo o qual as condições carcerárias devem ser piores do que as da fração mais empobrecida da classe trabalhadora, revela que a degradação do cárcere nunca foi um acidente político-administrativo, dado que tal condição cumpre funções disciplinares e de dissuasão delitiva.

Os Limites da Política Criminal no Capitalismo

Depois de percorrer esses três horizontes da política criminal e constatar o nexo estrutural entre o sistema penal e o modo de produção vigente, a pergunta que inevitavelmente se impõe é: o que fazer?

A posição aqui adotada alinha-se ao horizonte abolicionista, fundado a partir de Pachukanis, embora reconheça a importância das lutas cotidianas pragmáticas por garantias. Não há como reservar o campo institucional àqueles que desejam intensificar a violência punitiva. Ao mesmo tempo, é preciso evitar ilusões: reformas e conquistas jurídicas pontuais não alteram as bases estruturais que sustentam o sistema penal, razão pela qual limitar-se a elas consiste em admitir a lógica exploratória da reprodução social que orienta as mazelas dos processos de criminalização.

As problemáticas do aparelho repressivo são, inexoravelmente, derivadas da totalidade social, de modo que somente a transformação das bases sociais ensejará a constituição de um novo arranjo de solução de conflitos. Não se pode ignorar que as relações de produção capitalistas são constituídas por intermédio da forma de subjetividade jurídica, de tal modo que a exploração é edificada pelo direito, que faz parte do problema, e não da solução.

Por conseguinte, discutir política criminal não é apenas discutir técnica jurídica ou estratégias limitadas à seara dos processos punitivos. Trata-se de discutir projeto de sociedade, modelo econômico, organização do trabalho, distribuição da produção social e a dinâmica da estrutura de poder.

A política criminal não está à margem da determinação econômica. Ela a acompanha, a expressa e, em regra, a reforça. Seria possível, aliás, adaptar a frase de Max Horkheimer[5] para esse contexto, mediante os seguintes termos: quem não quiser falar de capitalismo também deveria abster-se de tratar dos problemas de segurança pública e das práticas discriminatórias do sistema penal.

Considerações Finais

Ao longo deste texto, foram apresentadas três grandes orientações da política criminal contemporânea, situadas no interior de diferentes horizontes da filosofia política.

5 "Mas quem não quer falar do capitalismo também deveria se calar sobre o fascismo."

O Garantismo penal representa a tentativa liberal de racionalizar e conter o poder punitivo, sendo a vertente representante do liberalismo em âmbito criminal. O Movimento de Lei e Ordem expressa a perspectiva de expansão do poder punitivo em nome da segurança coletiva, perfazendo um horizonte reacionário de tratamento do fenômeno criminal. O Abolicionismo, por sua vez, questiona a própria necessidade estrutural do sistema penal e, em sua vertente *crítica* ou marxista, vincula sua superação à transformação das bases materiais da sociabilidade.

Neste percurso, o ponto inescapável é este: o sistema penal não é neutro. Ele não opera apenas como resposta automática ao crime. Ele cumpre funções sociais históricas e determinadas, tendo o estrato mais baixo da classe trabalhadora como alvo prioritário. A escolha entre ampliar, reformar ou abolir o sistema penal não é meramente jurídica, mas sobretudo política. E, mais do que isso, consiste em uma deliberação sobre o tipo de sociedade que desejamos construir.

Não tenho a pretensão de oferecer respostas imediatas e tampouco definitivas, mas estou convencido de que qualquer reflexão séria sobre política criminal deve partir de uma premissa básica: enquanto não enfrentarmos as raízes estruturais das desigualdades que atravessam nossa sociedade, o sistema penal continuará operando como mecanismo de gestão dessas contradições. É nesse ponto que a filosofia política e a política criminal se encontram. Discutir a pena é discutir poder. E discutir poder é discutir sociedade.

Referências

ALTHUSSER, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes. 1980.

BARATTA, Alessandro. *Criminologia crítica e crítica do direito penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

DIETER, Maurício Stegemann. *Política criminal atuarial: a criminologia do fim da história*. 2012. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

FERRAJOLI, Luigi. *Direito e razão: teoria do garantismo penal*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HULSMAN, Louk. Qual abolição? *In*: HULSMAN, Louk; CELIS, Jacqueline Bernat de. *Penas perdidas*. Rio de Janeiro: Luam, 1993.

JUNQUEIRA, Gustavo; VANZOLINI, Patrícia. *Manual de Direito Penal*. São Paulo: Saraiva, 2018.

KELLING, G. L.; WILSON, J. Q. *Broken windows: the police and neighborhood safety*. The Atlantic Monthly, Boston, v. 249, n. 3, p. 29-38, mar. 1982.

MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2014.

MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2018.

MELOSSI, Dario; PAVARINI, Massimo. *Cárcere e fábrica*: As origens do sistema penitenciário (séculos XVI e XIX). Rio de Janeiro: Revan/ ICC, 2006.

PACHUKANIS, Evguiéni. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

RUSCHE, Georg; KIRCHHEIMER, Otto. *Punição e estrutura social*. 2. ed. Tradução de Gizlene Neder. Rio de Janeiro: Revan, 2019.

SANTOS, Juarez Cirino dos. *A criminologia radical*. 3. ed. Curitiba: Lumen Juris, 2008.

SALVADOR NETTO, Alamiro Velludo. *Direito penal e propriedade privada*: a racionalidade do sistema penal na tutela do patrimônio. São Paulo: Atlas, 2014.

WACQUANT, Loïc. *Punir os pobres*: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*: Fundamentos da sociologia compreensiva. 2. Vol. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Editora UnB, 2004. v. 2.

Nazismo, Fascismo e Filosofia Contemporânea: Desafios do Materialismo Crítico

Leonardo Godoy Drigo[1]

Resumo

Este artigo tem como objeto investigar três caminhos, na Filosofia Contemporânea, de análise do fenômeno nazifascista. Trata-se da proposta do filósofo brasileiro Alysson Mascaro, que verifica os caminhos liberal, não-liberal e crítico, demonstrando como apenas o terceiro permite a compreensão científica, materialista, tanto do período histórico específico que marcou o início do século XX quanto do ressurgimento dos referidos fenômenos na atualidade. A partir, portanto, de investigação qualitativa bibliográfica, pode-se desenvolver o tema e extrair conclusões sobre a relação inexorável que existe entre o nazifascismo e o modo de produção capitalista.

Palavras-chave: filosofia crítica; nazifascismo; três caminhos da filosofia contemporânea.

Introdução

A filosofia política não se constitui como um conjunto de ideias isoladas, mas como um campo em permanente debate, no qual cada formulação responde a problemas concretos do tempo e também a posições teóricas anteriores. Esse movimento histórico e dialético torna-se particularmente evidente quando tratamos de fenômenos que, apesar de datados no tempo, continuam a desafiar nossa compreensão do presente. É nesse contexto que se insere o estudo do nazismo e do fascismo.

1 Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Bacharel em Filosofia pela PUC/SP. Bacharel em Direito pela PUC/SP. Assistente Jurídico no Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo. Professor do Centro Universitário Estácio de São Paulo.

Embora tenham se consolidado sobretudo entre as décadas de 1920 e 1940, essas experiências políticas não podem ser relegadas ao passado. Elas permanecem como paradigmas de um "horror sistematizado" que, pela primeira vez na história, ocorreu em Estados modernos, racionais e científicos, levantando questões filosóficas ainda em aberto.

A pertinência hodierna desse tema pode ser justificada em duas ordens de motivos. Em primeiro lugar, por razões históricas. O nazifascismo não foi a primeira ocorrência de violência extrema, genocídio e exploração: a colonização europeia das Américas, da África e da Ásia já havia mostrado o potencial devastador de sociedades organizadas pela busca de riqueza e poder. A novidade do nazifascismo, no entanto, está em sua sistematização moderna. Foi no interior de sociedades que se viam como racionais, científicas e progressistas que se ergueram campos de concentração, realizaram-se extermínio em escala industrial e propaganda de massas, capaz de mobilizar grandes contingentes populacionais. O resultado foi a morte de mais de 50 milhões de pessoas em um conflito que, embora chamado de mundial, concentrou-se principalmente na Europa em luta contra si mesma. Compreender o nazifascismo historicamente, portanto, significa reconhecer nele um paradigma negativo, aquilo que não deve jamais se repetir.

Em segundo lugar, há motivos filosóficos para essa investigação. O nazifascismo colocou em xeque os valores que até então guiaram o pensamento político liberal: a confiança no progresso da razão, a crença na ciência como força emancipatória, a fraternidade entre os povos, a eloquência racional do discurso político. Todos esses elementos, que deveriam servir para a emancipação humana e para o progresso dos povos, foram instrumentalizados para legitimar massacres, perseguições e genocídios. Se a modernidade iluminista havia prometido libertação, o século XX mostrou sua face mais sombria ao colocar a racionalidade a serviço do extermínio humano, do genocídio. Assim, o nazifascismo segue sendo um desafio inacabado: não o posso considerar um episódio superado, mas um problema tanto teórico quanto prático que continua a assombrar o presente.

É nesse quadro que situo a proposta desta reflexão. Partindo da sistematização de Alysson Leandro Mascaro, tomo como fio condutor a teoria dos "três caminhos do pensamento contemporâneo" (Mascaro, 2022). Essa teoria busca organizar a diversidade de correntes filosóficas que hoje coexistem, sem obedecer a uma linearidade histórica, como no passado. Diante do nazifascismo, esses caminhos se manifestam em diagnósticos distintos: (1) o caminho positivista-liberal, que vê o fenômeno como exceção ou falha da razão; (2) o caminho não positivista, que enxerga no nazifascismo a expressão legítima da força soberana;

e (3) o caminho materialista crítico, que compreende o nazifascismo não como exceção, mas como alternativa possível do capitalismo em momentos de crise (Mascaro, 2022).

O percurso deste artigo segue, portanto, uma divisão em três momentos. Na primeira parte, discuto o caminho liberal-positivista, destacando como autores, tais quais Hannah Arendt e Umberto Eco, interpretaram o fascismo: como uma queda civilizacional ou uma regressão moral. Em seguida, na segunda parte, analiso o caminho não positivista, em especial a obra de Carl Schmitt, que fundamentou teoricamente a legitimidade do regime nazista ao associar soberania à decisão sobre a exceção. A terceira parte é dedicada ao caminho materialista crítico, de inspiração marxista, que, partindo da estrutura mínima do capitalismo, identifica no nazifascismo não um desvio, mas uma alternativa interna ao próprio modo de produção. Aqui, retomo os desafios contemporâneos, mostrando por quê a ameaça fascista continua presente e como discursos de ódio, tecnologias de comunicação e crises do capital podem reativar dinâmicas semelhantes às do passado.

Assim estruturado, o artigo busca não apenas sistematizar os diagnósticos sobre o nazifascismo, mas também enfatizar a relevância atual do tema. Em tempos de instabilidade econômica, de ascensão de discursos autoritários e de uso intensivo das redes sociais para disseminação de preconceitos e falsidades, pensar o fascismo como alternativa recorrente do capitalismo torna-se tarefa urgente. Longe de ser um estudo arqueológico, trata-se de um exercício crítico voltado para o presente: compreender as condições que permitiram o advento de pensamentos, de práticas e de organizações políticas nazifascistas é condição para resistir às suas possíveis reatualizações.

O Caminho Liberal-positivista: Nazifascismo como Exceção e Queda da Razão

O primeiro dos três caminhos sistematizados por Alysson Mascaro é aquele que predomina no imaginário contemporâneo: o caminho liberal-positivista. Trata-se da vertente que organiza nossa forma corrente de pensar o Estado, a política e o direito. É ela que naturaliza a crença no Estado como ente soberano, estruturado em funções separadas, regido por princípios de democracia representativa e sustentado pelos direitos humanos. Nessa perspectiva, os indivíduos são vistos como autônomos e iguais, dotados de liberdades fundamentais que o Estado deve garantir. Não por acaso, esse caminho é hegemônico, pois

corresponde à forma como o próprio capitalismo, desde seu surgimento, estruturou-se ideologicamente: a democracia liberal e o direito moderno aparecem como se fossem a realização plena da racionalidade política.

Diante do nazifascismo, essa tradição interpretativa reagiu afirmando que se tratava de uma ruptura anômala, uma falha no sistema, um desvio do curso normal da razão iluminista. O horror nazista, para os liberais, não é parte integrante da modernidade, mas sua suspensão temporária. Daí a insistência em descrevê-lo como "exceção", "queda civilizacional" ou "falha moral".

Esse enquadramento tem consequências políticas relevantes: ao diagnosticar o nazifascismo como eclipse da razão, a tarefa que se impõe seria apenas reforçar os mecanismos institucionais e corrigir os desvios, para que o projeto moderno siga seu rumo de progresso e emancipação.

A força desse caminho pode ser medida pela difusão das obras e dos pensamentos de dois autores em particular: Umberto Eco e Hannah Arendt. Ambos se tornaram referências incontornáveis para o debate público e acadêmico sobre fascismo e totalitarismo, embora suas análises permaneçam circunscritas ao horizonte liberal e tenham diagnósticos assemelhados sobre as causas sociopolíticas e culturais dos fenômenos históricos nazifascistas.

Umberto Eco, de um lado, em seu célebre ensaio sobre o *fascismo eterno* (Eco, 2018), define o fascismo não como um sistema único, mas como um conjunto de traços recorrentes que podem reaparecer em diferentes épocas: culto à tradição, rejeição da modernidade, medo da diferença, exploração de frustrações sociais, mobilização de um inimigo interno. Um lado sombrio, diga-se assim, da sociabilidade geral do ser humano (um conjunto de traços culturais abstratos e trans-históricos, portanto).

Para Eco, o fascismo é uma regressão da humanidade, uma reaparição de preconceitos arcaicos, tais como racismo, xenofobia, homofobia. E, em circunstâncias específicas, esses preconceitos ganham força política e culminam em regimes autoritários. Seu diagnóstico, portanto, é essencialmente moral: o nazifascismo foi o triunfo de paixões irracionais e de preconceitos antigos contra o projeto racional do Iluminismo moderno. A solução, segundo o autor, estaria em preservar os valores democráticos, combater as formas de intolerância e reafirmar a cultura como antídoto contra a barbárie.

Hannah Arendt, por outro lado, marcou profundamente a compreensão do nazifascismo ao propor a noção de "banalidade do mal", desenvolvida em *Eichmann em Jerusalém* (Arendt, 1999) e articulada com as análises de *Origens do totalitarismo* (Arendt, 2012).

Para Arendt, o mal nazista não se apresentava no cotidiano das pessoas envolvidas com suas práticas e políticas de forma demoníaca ou excepcional, mas como atividade rotineira de indivíduos burocráticos, incapazes de refletir sobre as consequências de seus atos. Adolf Eichmann, conforme tal perspectiva, responsável logístico pela deportação de milhões de judeus para os campos de extermínio, não era um monstro irracional, mas um funcionário obediente que realizava suas tarefas sem pensar no sentido sociopolítico ou cultural delas. O horror residia justamente na banalização do mal: a normalidade com que se organizava a morte em escala industrial. Nesse registro, o nazifascismo aparece como a falha de indivíduos e instituições que deixaram de exercer o juízo moral e sucumbiram à obediência cega.

Embora distintos, Eco e Arendt convergem em um ponto decisivo: ambos reduzem o problema nazifascista a uma crise moral e cultural, solucionável pelo reforço da razão e das instituições políticas e culturais modernas. Aqui, o mal é algo que ameaça de fora a racionalidade iluminista e não algo que emerge de suas próprias entranhas. A aposta é que, corrigidos os erros, retomada a confiança na ciência, restaurada a democracia e reafirmados os direitos humanos, a promessa moderna poderá enfim se cumprir. O nazifascismo seria, então, uma pausa indesejada, um acidente histórico que não invalida o percurso progressista e virtuoso da modernidade, apenas alerta para seus riscos.

Esse modo de ver ecoa ainda hoje em discursos políticos e acadêmicos. É comum ouvir que o nazismo representou a "falha da razão", o "fracasso civilizacional", a "corrupção das instituições". Nesses termos, no âmbito epistemológico, a racionalidade em si permanece inocente; o que ocorreu foi um desvio. Em termos políticos, reergue-se a confiança na democracia liberal como horizonte inquestionável, cabendo aos cidadãos apenas defendê-la dos ataques irracionais que a ameaçam.

Trata-se, em última instância, de uma filosofia conservadora: conserva, mantém o que está posto, legitima as instituições vigentes, reafirma a democracia representativa e os direitos humanos como garantias contra a barbárie.

No entanto, essa leitura possui limites significativos. Ao insistir que o nazifascismo foi exceção, ela tende a encobrir o vínculo estrutural entre capitalismo e autoritarismo. Ao atribuir os horrores do século XX a vícios morais ou preconceitos residuais, ignora-se o papel decisivo das condições materiais de crise, exploração e acumulação de capital. Em outras palavras, o caminho liberal-positivista preserva intacta a crença de que democracia e direitos humanos são inseparáveis do capitalismo, quando a experiência histórica mostrou justamente que esses

elementos podem ser abandonados sem comprometer a lógica de acumulação. É esse ponto cego que outras correntes, especialmente o materialismo histórico, procurarão evidenciar.

Assim, a análise do primeiro caminho revela tanto sua força quanto sua insuficiência. Força porque ele estrutura o modo dominante de pensar e ainda fornece ferramentas para resistir a preconceitos e intolerâncias. Insuficiência porque, ao tratar o nazifascismo como anomalia, acaba por despolitizar suas raízes materiais e por obscurecer o fato de que regimes autoritários podem perfeitamente servir à reprodução capitalista. Esse tensionamento nos conduz ao segundo caminho, representado por autores que, recusando a leitura liberal, sustentaram que o nazifascismo foi não uma exceção, mas a expressão legítima da soberania fundada na força.

O Caminho Não Positivista: a Política como Força e a Soberania da Exceção

Se o primeiro caminho, liberal-positivista, enxerga no nazifascismo uma exceção indesejada, fruto da falência da razão e da corrupção das instituições, o segundo caminho oferece uma leitura radicalmente distinta. Trata-se do que Alysson Mascaro denomina caminho não positivista ou não tecnicista. Essa corrente rejeita a fundamentação liberal do Estado e do direito e coloca em seu lugar outra base: a política fundada na força e na decisão soberana.

Não se trata, portanto, para os desenvolvedores desse caminho do pensamento contemporâneo, de conservar a ordem existente, mas de reconhecê-la como expressão do poder daqueles que conseguem impor essa ordem aos demais. Esse caminho não é propriamente crítico ou materialista; continua sendo idealista, pois também parte de um fundamento abstrato. No entanto, sua diferença central quanto aos outros dois caminhos está justamente em legitimar diretamente a força como princípio político.

Nesse horizonte, o nazifascismo não aparece como exceção nem como falha moral, mas como manifestação legítima de soberania. Se um líder foi capaz de mobilizar massas, tomar o poder, reorganizar o Estado e sustentar sua autoridade pela força, então sua legitimidade estaria dada. Pouco importa se as consequências foram indesejáveis: o que importa é que, naquele momento histórico, a força se apresentou como fundamento real da política e se fez observar socialmente.

Assim, para esse caminho, o Terceiro Reich não seria um "estado de não-direito" ou um "eclipse da razão", mas a expressão autêntica da soberania alemã, encarnada no líder e sustentada pelo poder militar e partidário.

A figura central desse pensamento é o jurista alemão Carl Schmitt, considerado o "jurista do Reich". Sua obra *Teologia Política* (Schmitt, 2006), de 1922, sintetiza o núcleo de sua teoria: soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção. O paralelo com a teologia é explícito: assim como Deus suspende as leis da natureza por meio do milagre, o soberano suspende a ordem jurídica quando decide instaurar a exceção. A regularidade do direito e da política não depende, portanto, de um contrato social ou de princípios universais, mas da capacidade de alguém decidir em situações-limite. Para Schmitt, o verdadeiro poder não está nas instituições rotineiras, mas na decisão que interrompe a normalidade e revela quem é soberano de fato.

Essa formulação serviu de fundamento teórico para o nazismo. Se o soberano é quem decide a exceção, então Hitler, ao romper com a Constituição de Weimar e instaurar um regime de partido único, não estaria destruindo o direito, mas exercendo sua soberania autêntica. O Führer encarnava a unidade do povo, expressava sua vontade e, por isso, tinha legitimidade para decidir além da lei (daí, também, a designação da teoria schmittiana de *decisionismo*). O nazismo, sob essa ótica, não foi um acidente, mas um Estado legítimo, porque assentado no princípio da decisão soberana. A força, sustentada por exército, partido e propaganda, era suficiente para fundamentar a ordem.

A leitura de Schmitt impressiona justamente por sua crueza. Ao contrário do liberalismo, que precisa recorrer a justificativas morais para explicar o horror, o jurista do Terceiro Reich reduz a política a seu elemento mais nu: a distinção entre amigo e inimigo, a decisão de quem governa, a imposição da força. Não há contrato social, não há direitos naturais, não há promessas de fraternidade. Há apenas a realidade de que a decisão sobre a exceção é do soberano e de que os demais devem obedecer.

> Carl Schmitt não busca a proteção e a defesa dos valores liberais fundamentais da Constituição nem a reforma do Estado democrático-parlamentar, mas caminhos para o restabelecimento de uma cerrada unidade política e de um poder político forte. (...) Por isso não é de estranhar que Carl Schmitt vira cumpridas suas esperanças e ilusões com a ascensão ao poder do movimento nacional-socialista. (Fijalkowski, 1966, p. 235)

Nesse sentido, o caminho não positivista é chocante, mas também revelador: ele explicita o que muitas vezes está oculto no funcionamento real da política, embora permaneça preso a uma abstração idealista (a ideia abstrata de força, por exemplo).

O impacto dessa concepção vai além da Alemanha nazista. Até hoje, a ideia de que situações de crise exigem medidas excepcionais ressoa em diferentes contextos. Discursos que defendem a suspensão ou mesmo a supressão de direitos em nome da segurança, a concentração de poder no Executivo em momentos de emergência ou a militarização da política em face de ameaças internas e externas ecoam a lógica schmittiana. Ainda que não assumam abertamente sua filiação, muitos regimes autoritários do século XX e XXI reproduzem a mesma fundamentação: soberano é aquele que, diante da crise, decide e impõe sua vontade pela força.

No entanto, insisto: essa corrente permanece idealista. Schmitt não analisa a materialidade das relações econômicas ou das estruturas sociais; sua explicação repousa em um conceito abstrato de decisão. Assim como os filósofos contratualistas imaginaram um pacto originário, que nunca ocorreu na realidade, para fundamento de um sistema político, Schmitt escolhe, imagina a soberania como pura capacidade de decidir. Seu diagnóstico não investiga as condições materiais que tornaram possível a ascensão do nazismo, mas simplesmente afirma que a força legitima o poder. É uma filosofia que abandona os fundamentos liberais, mas não chega a uma crítica materialista da política e da sociabilidade humanas.

Essa limitação se torna evidente quando confrontamos a ideia com a materialidade histórica. O nazismo não se sustentou apenas pela força militar ou pela decisão de Hitler, mas pela reestruturação econômica que mobilizou massas, gerou empregos, reorganizou a indústria e recolocou a Alemanha no cenário internacional. A ideologia racista e a propaganda de ódio foram instrumentos para canalizar descontentamentos sociais. A decisão soberana, sozinha, não explica o fenômeno; ela precisa ser compreendida no contexto das crises do capitalismo. É justamente nesse ponto que o caminho não positivista revela sua fragilidade: ao absolutizar a força, ignora o enraizamento material do poder.

Ainda assim, o pensamento de Schmitt permanece como referência incontornável. Ele nos lembra que a política não pode ser reduzida apenas a normas jurídicas e a procedimentos burocráticos, mas envolve sempre a possibilidade da exceção. Ao mesmo tempo, seu uso pelo nazismo mostra os perigos de uma filosofia que legitima a força sem questionar suas bases sociais. Entre a idealização liberal, que vê o nazismo como falha da razão, e a idealização decisionista, que o celebra como expressão legítima da soberania, abro espaço para um terceiro caminho: o materialismo crítico. Esse é capaz de mostrar que o nazifascismo não foi nem acidente moral nem pura decisão soberana, mas alternativa racional do capitalismo em momentos de crise.

O Caminho Materialista Crítico: Nazifascismo como Alternativa do Capitalismo

Diante das insuficiências dos caminhos liberal-positivista e não liberal abre-se o espaço para a terceira vertente sistematizada por Alysson Mascaro: o caminho materialista crítico. Inspirado na tradição marxista, ele não parte de ideias abstratas para explicar a política e a sociedade, mas da realidade concreta das relações sociais.

O método instaurado por Marx em *O Capital* é aquele, então, que parte da concretude aparente das relações sociais humanas historicamente específicas e situadas, mas nela identifica a generalidade das relações subjacentes à aparência: uma abstração real que tanto indica uma origem de tais relações no próprio modo de produção como, ao mesmo tempo, constitui um novo concreto, agora já trabalhado cientificamente, desse modo de produção e dessas relações sociais analisadas. Materialidade não é positivismo, mas a realidade positiva concreta acrescida de uma abstração que a qualifica.

Com Alfred Sohn-Rethel, pois, podem-se confirmar os dois aspectos da natureza social em sentido estrito (que o autor denomina segunda natureza) das relações sociais identificadas por Marx, um atinente à historicidade específica dessas relações e o outro epistemológico, atinente às abstrações reais:

> Dois aspectos são assim combinados sob o título único de "segunda natureza": a sua realidade socialmente sintética no tempo e no espaço históricos e a forma ideal de cognição através de conceitos abstratos. O primeiro aspecto é crucial para a nossa existência social em condições de produção de mercadorias, o segundo é fundamental para o nosso conhecimento científico através do trabalho intelectual. (Sohn-Rethel, 1978, p. 61, tradução nossa)[2]

O ponto de partida do caminho crítico, portanto, não são nem a moralidade nem a força, mas a materialidade do modo de produção. É a partir dela que se compreendem tanto a forma do Estado e do direito quanto os fenômenos autoritários que emergem em momentos de crise.

2 Aliás, o pensador foi notório em seu questionamento sobre a inexistência de neutralidade na produção intelectual humana. Sobre o tema: "Sohn-Rethel, porém, já em 1938, colocava em questão a noção de neutralidade, só que fazia isso por um caminho diverso: levava em consideração os impactos que a forma de reprodução social, dominada pela mercadoria, tinha na elaboração da ciência. Ele percebia que o processo de abstração se realiza não do interior para o exterior, ou melhor, da consciência para a realidade, e sim da realidade para a consciência. O abstrato advém das formas de sociabilidade que foram organizadas a partir da realização do mercado e é nelas que se efetiva a individualização da consciência privada" (Barros, 2023).

A chave dessa leitura está na identificação da estrutura mínima necessária ao capitalismo. Para que o sistema funcione, são indispensáveis três elementos: (a) na economia, haverá necessariamente mercadoria, valor e dinheiro como categorias básicas de troca; (b) no direito, sujeitos reconhecidos como iguais e proprietários privados, capazes de firmar contratos; (c) na política, o Estado, ou seja, uma instituição que, embora não participe diretamente das trocas, garante sua realização pela força e assegura uma comunidade política nacional.

Nesse sentido, quanto à política, é deveras comum que a teoria do caminho liberal se prenda à aparência do Estado, definindo-o como soberano, com dado povo, em dado território e em face das demais organizações políticas igualmente formadas e a ele externas. Ainda, a partir dessa aparência, tende a elaborar ideais e desenvolvimentos ideais sobre a organização estatal das sociedades.[3] O expediente utilizado por essas teorias é a fixação de uma idealidade conceitual de Estado para, a partir dela, encaixar ou deduzir logicamente as conjunturas concretas de cada grupamento humano em cada tempo histórico. Somente assim é possível que se afirme a absurda universalidade espaço-temporal do Estado, de maneira trans-histórica.

Não é dessa maneira que procede o caminho crítico, contudo.

O Estado, como a forma estrutural política do capitalismo, é, nesse caminho, instituído e institui práticas sociais relacionais atinentes a um aparato separado da relação direta entre contratantes econômicos, reproduzindo as demais relações sociais de produção e troca mercantil capitalistas, ao mesmo tempo em que por elas é reproduzido. Promove a compreensão da sociabilidade a partir de seus fundamentos estruturais nucleares e deve ser compreendido também sempre a partir dessa estrutura. Apresenta-se, então, uma necessária conjugação entre uma internalidade da forma política estatal e uma externalidade, para fins de sua correta e científica compreensão no capitalismo. O âmbito da internalidade é a configuração institucional, orgânica, assumida pelo Estado em dada conjuntura específica temporal e espacial, enquanto terceiro às relações econômicas de produção e circulação mercantil. A externalidade, contudo, diz respeito à sua necessária conjugação relacional com as demais formas sociais (econômicas e jurídica) para que seja um Estado, uma forma política social do capitalismo.

3 Blanke, Jürgens e Kastendiek, nesse sentido, afirmam que os problemas centrais que as teorias burguesas identificam na política lastreiam-se em um ponto bifocal universal: de um lado a autoridade estatal (soberania, executividade, aparato estatal etc.) e de outro lado regras e direito (leis, parlamentarismo, aplicação judicial das leis etc.).

Esses elementos, então, seja na economia e no direito, seja na política, constituem a base estrutural sem a qual o capitalismo não pode operar. É a partir deles que o caminho crítico analisa o fenômeno do nazifascismo.

E, aqui, retomando o tema específico deste artigo, enfatizo: nenhum desses elementos estruturais do modo de produção foi abolido pelo nazismo. Durante o Terceiro Reich, os alemães continuaram a comprar alimentos com dinheiro, a firmar contratos de trabalho, a recorrer ao Estado para dirimir conflitos. O capitalismo manteve intacta sua engrenagem fundamental.

A consequência teórica é decisiva: o nazifascismo não foi uma exceção ao capitalismo, mas sua formatação histórica episódica, em um momento específico de crise estrutural.

Essa constatação subverte o discurso liberal. Para o positivismo, o nazismo representou a falência das instituições; para o materialismo, ele mostrou que as instituições são descartáveis quando não servem à reprodução do capital. Como consequência, democracia e direitos humanos não são necessários ao capitalismo, são apenas convenientes enquanto não atrapalham a dinâmica regular de reprodução da acumulação. Quando a crise se agrava e a regularidade liberal não basta, o capital pode muito bem recorrer a soluções autoritárias. Via de regra ele o faz. Foi exatamente o que ocorreu na Alemanha e na Itália após a Grande Depressão econômica, de 1929.

O contexto histórico reforça essa leitura (Hobsbawm, 2007). Com efeito, no final da Primeira Guerra Mundial, a Europa estava devastada, marcada por dívidas externas, desemprego e miséria. Os anos 1920 alternaram prosperidade e colapso, mas a quebra da Bolsa de Nova York, em 1929, mergulhou o sistema em recessão prolongada. Entre 1929 e 1933, o comércio internacional entrou em colapso, barreiras alfandegárias foram erguidas, as moedas nacionais se desvalorizaram, o desemprego alcançou níveis inéditos. Na Alemanha, 44% da população economicamente ativa estava sem trabalho, a moeda não tinha valor para comprar o mínimo existencial humano diário. Diante desse quadro, a democracia liberal mostrou-se incapaz de oferecer respostas. Foi nesse vazio que os regimes fascistas se afirmaram como alternativas de reorganização.

O impacto da ascensão nazista foi imediato. Em apenas dois anos, a Alemanha atingiu o pleno emprego. Em cinco, tornou-se potência industrial e militar, líder do comércio europeu. Grandes programas de obras públicas, como a construção das *Autobahns*, mobilizaram milhares de trabalhadores. Indústrias nacionais foram reerguidas e o setor bélico impulsionou a reindustrialização. O resultado não foi apenas econômico, mas também social: uma população

desesperada encontrou trabalho, pão e um sentido de pertencimento, sob a liderança do Führer. Tudo isso às custas da suspensão de direitos e da eliminação física de inimigos internos e externos. A racionalidade instrumental do capitalismo foi mobilizada em escala brutal, com apoio de ideologias racistas e nacionalistas que justificaram a violência.

Daí a importância de insistir: o nazifascismo não representou a negação da razão, mas uma de suas expressões mais radicais. O cálculo econômico, a engenharia da propaganda, a logística dos campos de concentração, os avanços científicos realizados em condições inumanas: trata-se de provas históricas de que a racionalidade moderna não foi abandonada, mas levada ao extremo.

Nesse sentido específico, pois, o nazismo foi racional e extremamente eficiente naquilo que se propôs: reorganizar a economia e sustentar o poder capitalista em tempos de colapso. Falar em "eclipse da razão", como fazem os liberais, é obscurecer o fato de que a razão instrumental capitalista pode produzir horrores quando subordinada ao imperativo do lucro e da acumulação.

A consequência filosófica, para o caminho da crítica, é clara: o fascismo não é acidente, mas possibilidade sempre presente, enquanto durar o capitalismo. A experiência histórica mostra que, em crises estruturais, a democracia não resiste. Direitos humanos e instituições são abandonados sem que o capital se modifique um milímetro em sua lógica fundamental. É por isso que, mesmo após 1945, o mundo seguiu convivendo com ditaduras e regimes autoritários plenamente integrados ao sistema capitalista global. O capitalismo pode conviver com democracia ou ditadura, com liberalismo ou fascismo, desde que suas condições mínimas, estruturais, sejam asseguradas.

Essa leitura também reposiciona a questão moral. Se o liberalismo atribui ao nazismo a banalização do mal, o materialismo mostra que o mal não começou em 1933. A violência, o racismo, a exploração colonial e a destruição de povos originários já faziam parte da trajetória capitalista há séculos.[4] O nazifascismo foi apenas a expressão mais visível e sistemática dessa lógica em solo europeu. Se há um "problema moral", ele se chama modo de produção capitalista, e não apenas

4 Sobre o tema, Franz Fanon (1968) afirmava textualmente, em trecho emblemático de sua obra teórica: "Mas todas as vezes que se trata de valores ocidentais, produz-se, no colonizado, uma espécie de retesamento, de tetania muscular. (...) A violência com que se afirmou a supremacia dos valores brancos, a agressividade que impregnou o confronto vitorioso desses valores com os modos de vida ou de pensamento dos colonizados fazem com que, por uma justa reviravolta das coisas, o colonizado ria com escárnio ante a evocação e tais valores".

nazismo. É a própria estrutura que permite, em momentos de crise, recorrer a soluções genocidas como forma de reestruturar a acumulação.

Assim, o caminho materialista crítico não só diagnostica o passado como alerta para o futuro. Enquanto o capitalismo perdurar, a possibilidade de retorno fascista continuará rondando. O que se viu nos anos 1930 pode reaparecer sob outras formas, em outros contextos, com novas tecnologias de propaganda e de controle social. O fascismo não é um corpo estranho ao capitalismo, mas uma de suas alternativas históricas. Reconhecer isso é condição para pensar criticamente o presente e não se deixar seduzir pela ilusão de que a democracia liberal, por si só, pode impedir a barbárie.

Considerações Finais

Procurei mostrar ao longo deste artigo que o nazifascismo não pode ser compreendido como um fenômeno do passado, confinado às décadas de 1920 a 1940, nem tampouco como uma anomalia moral ou irracional da história. A experiência histórica do Terceiro Reich e dos regimes fascistas nos ensina que eles se inserem plenamente na lógica do capitalismo e que, em momentos de crise estrutural, podem se apresentar como alternativas eficazes de reorganização econômica e social. A tarefa da filosofia política, sobretudo em sua vertente materialista e crítica, é compreender esse fato em toda a sua densidade e extrair daí lições para o presente.

Mostrei que o primeiro caminho, o liberal-positivista, nos conduz a interpretações que reduzem o nazifascismo a uma falha moral ou a um eclipse da razão. Essa leitura, representada por autores como Umberto Eco e Hannah Arendt, tem grande força, porque corresponde à forma dominante de pensar o Estado moderno e suas instituições. No entanto, ao insistir que o nazismo foi uma exceção, esse caminho encobre o vínculo estrutural entre capitalismo e autoritarismo e acaba por reforçar a crença ingênua de que basta fortalecer instituições e direitos humanos para garantir que a barbárie não se repita.

Em seguida, examinei o segundo caminho, o não positivista, em que autores como Carl Schmitt fundamentaram a política na força e na decisão soberana. Nessa leitura, o nazifascismo aparece não como falha, mas como expressão legítima da soberania. Essa perspectiva, embora revele o elemento cru do poder político, permanece idealista: reduz o fenômeno a uma abstração decisionista e não se ocupa das condições materiais que o tornaram possível. O risco desse caminho é legitimar a exceção e normalizar regimes autoritários sempre que a força se apresentar como fundamento político.

Foi somente no terceiro caminho, o materialista-crítico, que encontrei as ferramentas para uma compreensão mais profunda do nazifascismo. O marxismo nos ensina a, partindo da materialidade das relações sociais, reconhecer que o capitalismo exige certas estruturas mínimas para se reproduzir: mercadoria, valor, dinheiro, sujeitos de direito e Estado. Nada disso foi abolido no nazismo; ao contrário, permaneceu intocado. Por isso, o nazifascismo não deve ser visto como interrupção, mas como alternativa histórica do capitalismo, diante da crise dos anos 1930. Foi uma reestruturação racional e planejada, que mobilizou ideologias de ódio para reorganizar a economia e reerguer o Estado alemão. O horror esteve a serviço da acumulação capitalista e mostrou a face mais brutal da racionalidade instrumental moderna.

Essa conclusão tem implicações diretas para o nosso tempo: enquanto o capitalismo existir, o fascismo será uma sombra que o acompanha.

Com efeito, em momentos de instabilidade, nada garante que democracia e direitos humanos sejam preservados; ambos podem ser descartados sem comprometer a lógica de acumulação. Hoje, vemos novos elementos que potencializam esse risco: as redes sociais transformaram-se em máquinas de propaganda ideológica mais eficazes que qualquer ministério de Goebbels, a precarização do trabalho e a desigualdade alimentam ressentimentos, ideologias de ódio seguem sendo mobilizadas como instrumentos de divisão social. Não devemos esperar que o fascismo retorne com a mesma face histórica dos anos 1930, mas devemos estar atentos a suas reconfigurações contemporâneas.

Minha intenção, portanto, foi sistematizar os três caminhos do pensamento contemporâneo e demonstrar como o materialismo crítico oferece a interpretação mais consequente. O nazifascismo não foi um desvio moral nem simples expressão de soberania, mas parte integrante da história do capitalismo. Reconhecer isso é condição para que possamos resistir às suas reatualizações. A filosofia política, quando crítica e materialista, tem a tarefa de desmascarar as ilusões liberais e decisionistas e de mostrar que o combate ao fascismo não se dá apenas pela defesa das instituições, mas pela transformação radical das condições materiais que o tornam possível.

Se o desafio lançado pelo nazifascismo permanece inacabado, cabe a nós continuar pensando criticamente, com rigor e sem ilusões. Não se trata de temer fantasmas do passado, mas de compreender a racionalidade de um sistema que, em nome da acumulação, pode recorrer a qualquer forma de organização política, inclusive à mais brutal. Pensar o fascismo como alternativa interna do capitalismo

é a forma mais honesta e necessária de enfrentar a ameaça que ainda paira sobre o nosso tempo histórico.

Referências

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*: em relato sobre a banalidade do mal. Trad. de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BARROS, Douglas Rodrigues. Trabalho intelectual e trabalho material: a propósito de Alfred Sohn-Rethel. *In*: Blog da Boitempo, publicado em 01/03/2023. Disponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2023/03/01/trabalho-intelectual-e-trabalho-material-a-proposito-de-alfred-sohn-rethel/. Acesso em: 09 set. 2023.

BLANKE, Bernhard; JÜRGENS, Ulrich; KASTENDIEK, Hans. On the current marxist discussion on the analysis of form and function of the Bourgeois state. *In*: HOLLOWAY, John. PICCIOTTO, Sol (ed.). *State and capital: A marxist debate*. London: Edward Arnold, 1978. p. 109.

ECO, Umberto. *O fascismo eterno*. Trad. de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2018.

FANON, Franz. *Os condenados da Terra*. Trad. de José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FIJALKOWSKI, Jürgen. *La trama ideológica del totalitarismo*. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la Filosofía Política de Carl Schmitt. Trad. de José Zamit. Madrid: Tecnos S/A, 1966. p. 235.

HOBSBAWM, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*. Tradução de José Viegas. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. 9. ed., Barueri, SP: Atlas, 2022.

MASCARO, Alysson Leandro. *Crítica do fascismo*. São Paulo: Boitempo, 2022.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SOHN-RETHEL, Alfred. *Intelectual and manual labour*. Critique of epistemology. London: Maximilian Press Ltd, 1978.

Trumpismo e Risco Democrático nos Estados Unidos: uma Leitura a Partir de Robert A. Dahl

Hugo Oliveira Pinto e Silva[1]
Marcos Antonio Silva[2]

Resumo

O artigo analisa o segundo mandato de Donald J. Trump como continuidade agravada do primeiro, com foco nas instituições democráticas e no Estado de Direito. A partir de Robert A. Dahl e da literatura sobre retrocesso democrático, examinam-se a concentração presidencial, a politização da burocracia, as pressões sobre advocacia, universidades e imprensa, o nacionalismo racializado, as políticas migratórias e de gênero, o protecionismo tarifário, o uso da força e a aproximação com grandes empresas de inteligência artificial. A pesquisa combina revisão teórica e análise de documentos oficiais, decisões judiciais, relatórios acadêmicos e jornalismo profissional, atualizados até 29 de julho de 2026. Conclui-se que os Estados Unidos preservam eleições competitivas e focos relevantes de resistência institucional, mas apresentam erosão cumulativa das condições da poliarquia, especialmente pela expansão do Executivo e pela normalização de práticas antipluralistas.

Palavras-chave: democracia; Donald Trump; Estado de Direito; inteligência artificial; Robert A. Dahl.

1 Mestrando em Gestão e Políticas Públicas no Programa de Mestrado Profissional da Fundação Getúlio Vargas (FGV) - MPGPP da EAESP. Especialista em Gestão do Conhecimento e da Informação Digital pela Universidade Belas Artes (2022). Bacharel em Biblioteconomia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Consultor Técnico Legislativo em Biblioteconomia na Câmara Municipal de São Paulo desde 2016. Membro do Grupo de Informação e Documentação Jurídica (GIDJ) de São Paulo.

2 Mestre em Direito da Sociedade da Informação pela Faculdades Metropolitanas Unidas Educacionais (FMU/SP) e mestrando em Gestão em Políticas Públicas pela Fundação Getúlio Vargas - Escola de Administração de Empresas de São Paulo (FGV-EAESP), Professor de Direito Administrativo e Direito Constitucional, Ex-Secretário Geral Parlamentar e Secretário Geral Administrativo Adjunto da Câmara Municipal de São Paulo.

Introdução

A democracia norte-americana costuma ser apresentada como experiência constitucional excepcionalmente estável. Eleições periódicas, separação de poderes, liberdade de expressão e controle judicial sustentaram essa imagem. A longevidade, porém, conviveu com escravidão, segregação, supressão de votos, violência racial, desigualdade de representação e forte concentração econômica. Robert A. Dahl advertiu que a permanência de uma Constituição não prova, por si, a igualdade política. O teste democrático consiste em verificar se cidadãos dispõem de oportunidades efetivas e comparáveis de participação, contestação e influência (Dahl, 1997; Dahl, 2022).

A ascensão de Donald J. Trump tornou essa advertência novamente central. Entre 2017 e 2021, ataques à imprensa, personalização da autoridade, tentativa de subordinação de órgãos de controle e recusa em reconhecer a derrota eleitoral aproximaram os Estados Unidos de padrões conhecidos de erosão democrática. A invasão do Capitólio em 6 de janeiro de 2021 não foi episódio isolado: resultou da deslegitimação prolongada do processo eleitoral e evidenciou a disposição de parte da coalizão trumpista de relativizar regras constitucionais quando produziam resultado adverso (Levitsky; Ziblatt, 2018; V-Dem Institute, 2025).

A vitória de Trump em 2024, inclusive no voto popular, confere legitimidade eleitoral ao novo governo, mas não encerra a questão democrática. Eleições podem conduzir ao poder dirigentes que empregam o mandato para reduzir controles, restringir direitos e alterar as condições da competição futura. A literatura denomina esse processo engrandecimento do Executivo: a deterioração ocorre por atos administrativos, interpretações jurídicas, nomeações e mudanças graduais que preservam aparência de legalidade (Bermeo, 2016; Ginsburg; Huq, 2018).

A tese deste artigo é a de que o segundo mandato representa continuidade agravada do primeiro. Permanecem o nacionalismo excludente, o culto ao líder, a linguagem de inimigos internos e a hostilidade ao pluralismo. O agravamento decorre de maior preparação programática, seleção de quadros mais alinhados e coordenação entre políticas de pessoal, agências, imigração, eleições, comércio, guerra e tecnologia. Não se afirma que todo conservadorismo seja antidemocrático nem que os Estados Unidos já sejam uma ditadura. Examina-se uma erosão cumulativa dentro de uma ordem que ainda conserva oposição, tribunais, federalismo, imprensa e sociedade civil.

Dahl, Poliarquia e os Déficits da Constituição Norte-americana

Dahl permite superar uma concepção minimalista da democracia. A poliarquia exige autoridades eleitas, eleições livres, sufrágio inclusivo, liberdade de expressão, fontes alternativas de informação e autonomia associativa. Esses requisitos são interdependentes: o voto perde conteúdo quando a informação é manipulada; a liberdade de expressão se estreita quando vozes críticas sofrem retaliação; e a autonomia associativa enfraquece quando universidades, escritórios, sindicatos ou organizações civis dependem da tolerância do governante (Dahl, 1997; Dahl, 2001).

O Estado de Direito, nessa perspectiva, não equivale à mera produção de normas. Exige generalidade, publicidade, previsibilidade, devido processo e aplicação não seletiva. Um governo pode agir por decretos e decisões formalmente válidos e, ao mesmo tempo, enfraquecer a democracia quando usa competências existentes para proteger aliados, punir adversários ou concentrar decisões antes distribuídas. Scheppele (2018) denomina legalismo autocrático a utilização estratégica do direito para reduzir controles enquanto se proclama fidelidade constitucional.

A Constituição de 1787 contém déficits que Dahl julgava incompatíveis com o ideal contemporâneo de igualdade política. A escravidão não foi proibida; o sufrágio não foi assegurado; o Senado atribuiu representação idêntica a estados profundamente desiguais; o Colégio Eleitoral separou a escolha presidencial do voto popular; e o desenho federativo produziu múltiplos pontos de veto. Tais mecanismos não determinam autoritarismo, mas tornam o sistema menos responsivo e facilitam governos apoiados por minorias territoriais organizadas (Dahl, 2022; Levitsky; Ziblatt, 2023).

A Suprema Corte ocupa posição ambivalente. Pode conter abusos, como ocorreu em decisões sobre cidadania por nascimento e tarifas, mas também ampliar a margem presidencial. Em Trump v. United States, de 2024, reconheceu imunidade absoluta para atos compreendidos na autoridade constitucional exclusiva e imunidade presumida para outros atos oficiais. A decisão não autorizou crimes, mas elevou o custo de responsabilização e reforçou a singularidade jurídica da Presidência (Supreme Court of the United States, 2024).

Continuidade Agravada e Concentração Presidencial

O primeiro mandato foi marcado por improvisação e por auxiliares que, em momentos críticos, recusaram determinadas ordens. O segundo iniciou-se com maior homogeneidade ideológica e com a intenção explícita de remover obstáculos internos. A proclamação de 20 de janeiro de 2025 que concedeu perdões e comutações a envolvidos no 6 de janeiro possui significado além da clemência individual: reclassificou a invasão do Capitólio como perseguição a apoiadores do presidente e reduziu a distância normativa entre protesto e tentativa de impedir a certificação eleitoral (United States, 2025b).

Relatórios independentes convergem no diagnóstico de deterioração. O V-Dem registrou, no relatório de 2026, rápida concentração de poder presidencial e queda dos controles legislativos, situando indicadores norte-americanos em patamar comparável ao de décadas anteriores. A Freedom House apontou piora em liberdade de imprensa, expressão e devido processo. Pesquisas do Bright Line Watch mostraram especialistas aproximando os Estados Unidos de democracias iliberais ou regimes mistos. Nenhum índice é sentença definitiva, mas a convergência entre métodos distintos constitui evidência relevante (V-Dem Institute, 2026; Freedom House, 2026; Bright Line Watch, 2026).

A administração pública profissional é barreira contra o uso patrimonial do Estado. Servidores de carreira devem executar políticas legítimas, mas também registrar objeções técnicas e jurídicas. A ordem de janeiro de 2025 que recriou a Schedule Policy/Career ampliou a possibilidade de reclassificar e dispensar funcionários em cargos de influência política. Sua implementação foi aprofundada em junho de 2026. A responsabilização administrativa é necessária, porém categorias amplas e salvaguardas reduzidas favorecem autocensura, seleção de dados e confusão entre fidelidade à lei e lealdade ao presidente (United States, 2025c; United States, 2026a).

A ordem Ensuring Accountability for All Agencies submeteu atos regulatórios relevantes de agências independentes a maior supervisão da Casa Branca. Defensores do Executivo unitário veem nisso responsabilidade eleitoral; críticos lembram que certas autonomias foram concebidas para reduzir interferência partidária em concorrência, comunicações, relações trabalhistas e proteção do consumidor. A questão não é ausência de controle, mas sua concentração: quando o presidente define sozinho o que é técnica, política ou insubordinação, a independência funcional tende a ser substituída por responsividade pessoal (United States, 2025a).

As pressões sobre escritórios de advocacia revelam o efeito sistêmico dessa estratégia. Medidas executivas restringiram acesso, autorizações e contratos de firmas ligadas a investigações ou adversários de Trump. Tribunais federais consideraram diversas iniciativas retaliatórias e incompatíveis com liberdade de expressão e devido processo. Ainda assim, algumas firmas negociaram compromissos para evitar custos. O dano democrático pode preceder a decisão final: o temor de sanções desencoraja a representação de clientes impopulares e reduz a capacidade social de contestar o Executivo (Reuters, 2025; Associated Press, 2026).

Universidades, imprensa e administração eleitoral também passaram a sofrer pressão. Combater antissemitismo, discriminação e fraude são finalidades legítimas; tornam-se problemáticas quando financiamento, credenciamento, acesso ou investigação são empregados seletivamente, sem critérios gerais e devido processo. Ordens de 2025 e 2026 ampliaram exigências federais sobre comprovação de cidadania, votação por correio e compartilhamento de dados. A integridade eleitoral não autoriza converter alegações não demonstradas de fraude em obstáculos desproporcionais ao exercício do voto (United States, 2025d; United States, 2026b).

Nacionalismo Racionalizado, Xenofobia e Reação de Gênero

O MAGA (Make America Great Again) organiza a política por uma narrativa de perda: a comunidade nacional teria sido enfraquecida por imigrantes, elites cosmopolitas, burocratas, movimentos antirracistas e transformações de gênero. O populismo divide a sociedade entre um povo moralmente puro e inimigos que não seriam adversários legítimos. Na extrema direita, essa estrutura combina nativismo, autoritarismo e antipluralismo, permitindo que desigualdades sejam apresentadas como restauração da ordem (Mudde, 2019).

A emergência declarada na fronteira sul em janeiro de 2025 descreveu a imigração como invasão e ataque à soberania. A linguagem militariza um fenômeno civil complexo e torna excepcionalidade permanente. Controle fronteiriço é competência legítima do Estado, mas a categoria coletiva de ameaça reduz pessoas a agentes hostis e facilita detenções, deportações e limitações ao devido processo. Estudos sobre o período identificam a política migratória como espaço privilegiado de expansão executiva e produção social do medo (United States, 2025e; Crosby, 2025).

A tentativa de restringir a cidadania por nascimento foi simbolicamente decisiva. A ordem de 20 de janeiro de 2025 procurou excluir crianças nascidas no território quando seus pais estivessem irregularmente ou apenas temporariamente no país. Em Trump v. Barbara, decidido em junho de 2026, a Suprema Corte reafirmou que a Décima Quarta Emenda garante cidadania a essas crianças. O episódio mostra simultaneamente ambição presidencial e capacidade de contenção judicial (United States, 2025f; Supreme Court of the United States, 2026a).

O componente racial do trumpismo não depende de declaração oficial de supremacia branca. Ele se manifesta na seleção de quem encarna o "americano verdadeiro", na associação entre imigração e criminalidade, na minimização de desigualdades históricas e no ataque a políticas reparatórias. Pesquisas mostram relação entre antagonismo étnico, apoio a Trump e tolerância a comportamentos antidemocráticos, embora isso não permita atribuir a mesma motivação a todos os eleitores (Bartels, 2020; Piazza, 2022).

Na política de gênero, ordens de 2025 determinaram que o governo reconhecesse apenas duas categorias sexuais, restringiram políticas para pessoas trans e eliminaram programas federais de diversidade, equidade e inclusão. Parte do debate envolve conflitos reais sobre esporte, saúde e linguagem administrativa. O risco democrático surge quando o Estado transforma uma concepção moral única em critério de cidadania, substitui análise individual por exclusões gerais e caracteriza iniciativas de igualdade como corrupção da nação (United States, 2025g; United States, 2025h).

Misoginia e reação de gênero também operam como estilo político. A masculinidade combativa do MAGA valoriza domínio, humilhação e força como sinais de competência. Mulheres e minorias que ocupam posições públicas são frequentemente enquadradas como intrusas ou produtos de favorecimento. A democracia não exige consenso moral, mas exige que divergências não retirem de grupos determinados a condição de membros iguais da comunidade política.

MAGA, Tarifas e Poderes de Guerra

O lema "Make America Great Again" transforma uma história contraditória em passado homogêneo. Não esclarece quando o país teria sido grande, para quem e sob quais exclusões. Na economia, oferece tarifas como resposta geral à desindustrialização, à rivalidade com a China e à insegurança de trabalhadores. A proteção pode integrar política industrial legítima; torna-se

reacionária quando substitui diagnóstico setorial por vontade presidencial, idealiza cadeias nacionais autossuficientes e distribui custos sem debate legislativo adequado.

No segundo mandato, Trump recorreu à International Emergency Economic Powers Act para impor tarifas amplas. Em Learning Resources v. Trump, a Suprema Corte decidiu em fevereiro de 2026 que a lei não autorizava o presidente a estabelecer o regime tarifário contestado. A decisão reafirmou que emergência não pode funcionar como delegação ilimitada de poder tributário. O governo passou a utilizar outras bases legais, mas o caso expôs a tensão entre velocidade executiva e competência constitucional do Congresso (Supreme Court of the United States, 2026b).

Os efeitos distributivos contradizem a linguagem anti-elite. Análises do Federal Reserve e do Budget Lab de Yale indicaram repasse relevante das tarifas a preços internos e efeitos regressivos sobre famílias de menor renda. Tarifas também podem proteger empregos específicos, estimular investimentos e servir a objetivos estratégicos; por isso, a crítica não deve ser dogmática. O problema é a combinação entre ampla discricionariedade, instabilidade, custo ao consumidor e ausência de métricas transparentes de sucesso (Federal Reserve Board, 2026; The Budget Lab, 2026).

Na política externa, America First não significa isolacionismo coerente. Rejeita compromissos multilaterais quando limitam a liberdade presidencial, mas aceita o uso intenso de coerção econômica e militar. Operações contra instalações iranianas em 2025 e a ampliação de confrontos em 2026 recolocaram a autorização congressual no centro do debate. A Câmara chegou a apoiar limites aos poderes de guerra, enquanto o Senado manteve respaldo ao presidente, evidenciando conflito institucional sobre a extensão da autoridade militar (Reuters, 2026a; Reuters, 2026b).

Ações bélicas reforçam internamente a imagem de liderança decisiva e deslocam críticas para o terreno da lealdade nacional. Dahl lembraria que decisões de consequências extremas exigem controle público, informação e contestação. A concentração de poderes de emergência, tarifas e guerra produz padrão comum: problemas complexos são convertidos em ameaças que justificariam decisão rápida do líder. A democracia, ao contrário, exige capacidade de agir sem abolir deliberação e responsabilidade.

Big Tech, Inteligência Artificial e Poder Político-tecnológico

A aproximação do segundo governo de Donald Trump com dirigentes das maiores empresas tecnológicas não deve ser compreendida apenas como convergência episódica entre o governo e um setor econômico. Trata-se de uma relação estruturada em torno do controle de recursos indispensáveis ao funcionamento contemporâneo do Estado, da economia e da esfera pública. Empresas como Amazon, Google, Meta, Microsoft, Nvidia, OpenAI, Oracle e xAI administram ou influenciam infraestruturas de computação em nuvem, semicondutores, sistemas operacionais, plataformas de comunicação, modelos de inteligência artificial, redes de publicidade e bancos de dados utilizados por milhões de pessoas e por órgãos governamentais. Essa posição permite que interesses empresariais sejam apresentados ao poder público não apenas como demandas particulares, mas como condições técnicas para a segurança nacional, a produtividade econômica e a preservação da liderança internacional dos Estados Unidos.

A presença de importantes dirigentes do Vale do Silício na posse presidencial de janeiro de 2025 simbolizou essa aproximação, mas seu significado institucional se tornou mais evidente na expansão do lobby tecnológico e na incorporação das prioridades empresariais à agenda governamental. Levantamento repercutido pela imprensa brasileira registrou que mais de quinhentas empresas e associações procuraram influenciar a Casa Branca e o Congresso norte-americano em matéria de inteligência artificial somente no primeiro semestre de 2025. Amazon, Google, Meta e Microsoft também apoiaram esforços para restringir, por longo período, a possibilidade de os estados norte-americanos regularem autonomamente os sistemas de IA. A questão não se reduz à existência do lobby, prática legal e historicamente integrada ao sistema político dos Estados Unidos, mas à assimetria de recursos entre as empresas capazes de participar permanentemente da elaboração normativa e os grupos sociais que suportarão os efeitos da automação, da vigilância e da concentração de mercado.

A inteligência artificial, nesse contexto, não constitui apenas mais um setor industrial. Ela interfere nas formas de produção e circulação do conhecimento, na organização do trabalho, na vigilância de populações, na prestação de serviços públicos, no planejamento militar e na administração de políticas sociais. A infraestrutura necessária ao desenvolvimento dos modelos mais

avançados depende de capacidade computacional, semicondutores de alta performance, energia, grandes centros de dados, acesso a bases informacionais e pessoal técnico especializado. Como esses recursos estão concentrados em um número reduzido de empresas e países, a propriedade da infraestrutura pode converter-se em poder de selecionar quais sistemas serão desenvolvidos, quais pesquisadores e organizações terão acesso aos recursos e quais padrões técnicos serão projetados para utilização mundial.

O Instituto Igarapé, organização brasileira de pesquisa, chamou atenção para essa desigualdade estrutural ao analisar mais de setecentas iniciativas de governança de IA. Segundo o estudo, a concentração de infraestrutura, investimentos e modelos nos Estados Unidos, na Europa e na China cria o risco de que países do Sul Global se tornem consumidores dependentes de sistemas desenvolvidos segundo valores, conjuntos de dados e prioridades definidos pelas sociedades tecnologicamente dominantes. O estudo menciona expressamente a substituição, pelo governo Trump, da ordem executiva editada durante a administração Biden pela ordem denominada *Removing Barriers to American Leadership in Artificial Intelligence*. A dependência tecnológica, portanto, não é apenas econômica: pode ser cognitiva, cultural, administrativa e normativa, pois os sistemas importados incorporam formas particulares de organizar informações, classificar pessoas e definir o que deve ser considerado relevante ou verdadeiro (Kaur; Aguirre; Muggah, 2025).

É nesse sentido que a infraestrutura privada de IA pode ser compreendida como forma de poder constitucional informal. As empresas não recebem formalmente competências legislativas ou governamentais, mas suas decisões condicionam direitos, mercados e capacidades estatais. A retirada de uma aplicação de uma loja digital, a modificação de um algoritmo de recomendação, a suspensão de uma conta, a recusa de acesso a serviços de nuvem ou a alteração das políticas de um modelo generativo podem produzir efeitos públicos comparáveis aos de decisões administrativas. A diferença fundamental é que esses atos são praticados por organizações privadas, com transparência limitada, reduzido controle democrático e regimes de responsabilização ainda fragmentários.

A Ordem Executiva n.º 14.179, intitulada *Removing Barriers to American Leadership in Artificial Intelligence*, estabeleceu como política oficial a preservação e a ampliação da "dominância global" norte-americana em inteligência artificial. O ato revogou a Ordem Executiva n.º 14.110, editada durante o governo Biden, e determinou a revisão das políticas consideradas obstáculos

à inovação empresarial e à liderança tecnológica dos Estados Unidos. A opção terminológica pela dominância, e não apenas pela inovação ou segurança, indica que a política de IA foi incorporada a um projeto mais amplo de competição internacional, no qual capacidade tecnológica, poder militar, indústria e diplomacia passam a integrar uma mesma estratégia (United States, 2025i).

Essa alteração foi identificada por diferentes fontes brasileiras. O Instituto Igarapé registrou a substituição do marco anterior de segurança pela nova diretriz do governo Trump. A Associação Brasileira das Entidades dos Mercados Financeiro e de Capitais, em panorama produzido com apoio técnico do escritório Opice Blum, descreveu a Ordem Executiva n.º 14.179 como uma reorganização da política norte-americana destinada a fortalecer a competitividade global dos Estados Unidos. O *Le Monde Diplomatique Brasil*, por sua vez, relacionou diretamente a ordem executiva ao plano estratégico posteriormente publicado pela Casa Branca e destacou sua conexão com a produção de semicondutores, os centros de dados e a competição com a China (ANBIMA; Opice Blum Advogados, 2025; Accioly Filho, 2025; Kaur; Aguirre; Muggah, 2025).

O documento *Winning the Race: America's AI Action Plan*, divulgado em julho de 2025, aprofundou essa orientação. O plano agrupou mais de noventa medidas em três eixos: aceleração da inovação, construção de infraestrutura nacional de IA e liderança em diplomacia e segurança internacionais. Entre seus objetivos estão a redução de restrições regulatórias, a ampliação da capacidade energética, a simplificação de licenciamentos para centros de dados, a produção interna de semicondutores, o desenvolvimento de aplicações militares e a exportação do conjunto completo de tecnologias norte-americanas – chips, sistemas de nuvem, modelos, softwares, aplicações e padrões de governança. A política de exportação foi formalizada em ordem executiva própria, que declarou a intenção de promover a adoção mundial de tecnologias, padrões e modelos de governança dos Estados Unidos (United States, 2025j).

A recepção brasileira do plano confirma que sua dimensão geopolítica não é inferência isolada desta pesquisa. Análise publicada pela Associação Brasileira das Empresas de Software qualificou o documento como uma estratégia voltada à supremacia tecnológica norte-americana, organizada em torno de inovação, infraestrutura, diplomacia e segurança. A mesma análise observou que a exportação do *stack* tecnológico pode reforçar a dependência dos países aliados em relação às soluções norte-americanas e pressionar Estados como o Brasil a escolher entre padrões tecnológicos concorrentes (Borba,

2025). O Instituto de Estudos para o Desenvolvimento Industrial também caracterizou a política de IA do segundo governo Trump como parte de uma transformação mais ampla da política industrial dos Estados Unidos, baseada em controles de exportação, segurança nacional, semicondutores, tarifas e intervenção estatal seletiva em setores estratégicos (IEDI, 2026).

Pesquisa apresentada em 2026 no Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação avançou ainda mais nessa interpretação. Bastos, Câmara e Rodrigues analisaram o *America's AI action plan* como componente de um projeto de hegemonia econômica, militar e cultural, voltado não somente a desenvolver tecnologia, mas a exercer controle sobre diferentes etapas da cadeia global de inteligência artificial. Para os autores, a difusão dos modelos e padrões norte-americanos integra uma disputa pela capacidade de definir valores, regras de exportação, infraestruturas e formas de governança aplicáveis a outros países. Embora a qualificação do plano como instrumento hegemônico corresponda a uma perspectiva teórica específica da economia política da comunicação, o estudo é relevante por demonstrar que pesquisadores brasileiros recorreram diretamente ao documento da Casa Branca para examinar sua dimensão ideológica e geopolítica (Bastos; Câmara; Rodrigues, 2026).

A estratégia norte-americana possui racionalidade econômica e geopolítica identificável. Países que dominam os semicondutores, os modelos fundacionais, a infraestrutura de nuvem e as normas técnicas podem transformar suas vantagens industriais em dependência duradoura dos demais Estados. Uma administração pública que contrata modelos estrangeiros, armazena dados em nuvens controladas externamente e depende de atualizações produzidas por empresas sediadas em outro país preserva formalmente sua soberania, mas perde parte da capacidade material de decidir como seus sistemas funcionarão. Da mesma forma, empresas locais que dependem de interfaces, chips e serviços de nuvem estrangeiros ficam sujeitas a alterações contratuais, controles de exportação e decisões comerciais tomadas fora de sua jurisdição.

A política industrial de Trump combina, nesse aspecto, discurso de desregulamentação interna com instrumentos intensamente intervencionistas no plano internacional. O governo reduz controles considerados obstáculos às empresas norte-americanas, ao mesmo tempo que utiliza tarifas, restrições de exportação, compras públicas, sanções e diplomacia para proteger essas empresas e ampliar sua presença externa. A Carta IEDI n.º 1.365 observa que essa política não representa simples retorno ao liberalismo econômico clássico. Ao

contrário, constitui modalidade seletiva de capitalismo de Estado, na qual a intervenção pública é mobilizada para assegurar vantagens a setores considerados estratégicos e para conter competidores, especialmente a China (IEDI, 2026).

O risco democrático aparece quando a competitividade tecnológica é tratada como justificativa suficiente para reduzir controles ambientais, concorrenciais, trabalhistas e informacionais. A aceleração pode produzir ganhos econômicos, mas os custos da infraestrutura de IA – consumo de energia e água, ocupação territorial, deslocamento de trabalhadores, utilização de obras protegidas, coleta de dados e riscos discriminatórios – não desaparecem com a desregulamentação. Eles são transferidos para consumidores, comunidades, trabalhadores e administrações públicas. A questão democrática consiste em verificar quem participa da decisão sobre esses custos, quais informações são divulgadas e quais grupos possuem capacidade de contestar os projetos.

O relatório da Federal Trade Commission sobre parcerias entre provedores de serviços de nuvem e desenvolvedores de inteligência artificial revelou outra dimensão da concentração. O estudo examinou relações estabelecidas por Alphabet, Amazon e Microsoft com Anthropic e OpenAI e identificou direitos de participação econômica, consulta, controle e exclusividade, além da possibilidade de acesso dos provedores de nuvem a informações técnicas e comerciais sensíveis. A FTC advertiu que essas relações podem aumentar custos de mudança, restringir o acesso de concorrentes a recursos computacionais e talentos especializados e ampliar a dependência dos desenvolvedores em relação às empresas que controlam a infraestrutura (Federal Trade Commission, 2025).

No Brasil, o relatório da FTC foi citado em análise jurídica publicada pelo portal *Migalhas*. Mello utilizou as conclusões da agência norte-americana para discutir práticas de *lock-in*, integração vertical, exclusividade e empacotamento de serviços nos mercados de inteligência artificial. A análise mostra como parcerias que não constituem formalmente fusões ou aquisições podem produzir efeitos semelhantes aos da concentração econômica, pois uma empresa dominante em serviços de nuvem pode obter influência sobre o desenvolvedor do modelo, controlar insumos indispensáveis e integrar o sistema de IA aos seus produtos já consolidados. O problema concorrencial não decorre da cooperação empresarial em si, mas da possibilidade de que infraestrutura, capital, dados e canais de distribuição sejam simultaneamente controlados por um pequeno grupo de agentes (Mello, 2025).

Esse fenômeno pode ser descrito como concentração em camadas. A Nvidia ocupa posição central na fabricação de processadores avançados; Amazon, Google e Microsoft dominam grande parcela da computação em nuvem; OpenAI, Anthropic, Google, Meta e xAI desenvolvem modelos de propósito geral; Apple, Google, Meta e Microsoft controlam sistemas operacionais, dispositivos e plataformas de distribuição. Uma empresa pode não monopolizar isoladamente todas as etapas, mas alianças, investimentos cruzados e contratos de exclusividade criam um ecossistema no qual poucos grupos compartilham vantagens e barreiras à entrada. A inovação permanece formalmente privada, porém depende cada vez mais de relações entre empresas dotadas de poder econômico comparável ao de muitos Estados.

A Ordem Executiva n.º 14.319, denominada *Preventing Woke AI in the Federal Government*, acrescentou a dimensão da guerra cultural à política tecnológica. O ato determinou que órgãos federais somente adquirissem modelos de linguagem compatíveis com os princípios de busca da verdade e neutralidade ideológica. Ao mesmo tempo, a própria ordem classificou diversidade, equidade e inclusão, teoria crítica racial, interseccionalidade, reconhecimento de identidades transgênero e racismo sistêmico como exemplos de agendas capazes de comprometer a confiabilidade dos sistemas. O documento não se limita, portanto, a exigir precisão técnica; ele seleciona previamente determinadas categorias intelectuais como suspeitas e as associa a distorção ideológica (United States, 2025k).

A política contém uma tensão conceitual evidente. Sistemas utilizados pelo governo devem ser submetidos a testes de precisão, prevenção de discriminação, segurança e transparência. Contudo, neutralidade não resulta da simples declaração do Executivo de que determinado modelo é neutro. As bases de treinamento, as categorias de classificação, os métodos de avaliação e as escolhas sobre quais fatos devem ser destacados envolvem decisões humanas contestáveis. Uma ordem que define previamente quais perspectivas constituem "ideologia" corre o risco de substituir o viés atribuído aos desenvolvedores por um viés oficial determinado pelo governo.

Análises brasileiras perceberam essa contradição. A ABES registrou que o plano norte-americano retirou diversidade, equidade e inclusão do arcabouço de riscos e procurou alinhar os modelos a valores definidos como norte-americanos. O IEDI observou que o governo passou a classificar áreas ligadas ao clima, à diversidade e à equidade como formas de "ciência ideológica", ao mesmo tempo que ampliava os investimentos em tecnologias consideradas

estratégicas. Bastos, Câmara e Rodrigues interpretaram a defesa de modelos supostamente livres de ideologia como parte de uma disputa ideológica mais ampla, na qual o governo procura apresentar seus próprios valores como expressão neutra da verdade (Borba, 2025; IEDI, 2026; Bastos; Câmara; Rodrigues, 2026).

O poder de compra governamental amplia o alcance dessa diretriz. Fornecedores interessados em contratos federais podem modificar seus sistemas para atender aos critérios definidos pela Casa Branca. Como os mesmos modelos são frequentemente utilizados no setor público, em empresas e por consumidores, adaptações inicialmente destinadas às compras governamentais podem repercutir sobre produtos de uso geral. A compra pública deixa, assim, de funcionar apenas como mecanismo administrativo e passa a operar como instrumento de orientação ideológica do mercado tecnológico. Essa conclusão não significa que toda exigência contratual seja ilegítima, mas indica a necessidade de procedimentos independentes, critérios transparentes e possibilidade de revisão externa.

A democracia enfrenta, nesse cenário, riscos epistêmicos, administrativos, econômicos e geopolíticos. Conteúdos sintéticos podem saturar a esfera pública e dificultar a distinção entre informação, publicidade e propaganda. Sistemas opacos podem influenciar decisões sobre benefícios sociais, crédito, emprego, imigração, policiamento e segurança nacional. Campanhas políticas podem utilizar dados para microdirecionar mensagens distintas e até contraditórias a grupos específicos. Modelos treinados predominantemente em conteúdos de determinados países podem reproduzir suas categorias culturais como se fossem universais. Por fim, a exportação conjunta de infraestrutura e padrões de governança pode criar dependências que limitem a autonomia regulatória de países periféricos.

A resposta democrática não consiste em paralisar a pesquisa ou rejeitar a utilização da inteligência artificial. Exige-se, contudo, que inovação e poder permaneçam sujeitos a contestação. Auditorias independentes devem avaliar os sistemas utilizados pelo Estado; decisões automatizadas precisam ser explicáveis e recorríveis; contratos públicos devem revelar critérios técnicos e conflitos de interesse; regras concorrenciais devem impedir exclusividades abusivas e práticas de *lock-in*; políticas de proteção de dados devem limitar a coleta e o reaproveitamento de informações; e a sociedade deve participar da definição dos usos considerados legítimos.

Na linguagem de Robert A. Dahl, não basta preservar eleições periódicas quando a infraestrutura que organiza o conhecimento e a comunicação se concentra em instituições privadas pouco controláveis. A compreensão esclarecida depende do acesso a fontes alternativas de informação; o controle da agenda exige que os cidadãos possam discutir quais tecnologias serão adotadas e com quais finalidades; e a participação efetiva pressupõe que grupos sociais não sejam reduzidos à condição de fontes de dados ou destinatários passivos de decisões automatizadas. Democratizar a inteligência artificial significa, portanto, democratizar as condições materiais de produção da informação, de formação da opinião e de contestação do poder político-tecnológico.

Resiliência Institucional e Limites do Diagnóstico

A erosão democrática não equivale à onipotência presidencial, nem autoriza concluir que toda iniciativa do Executivo produz, por si mesma, transformação autoritária irreversível. Durante o segundo mandato de Donald Trump, tribunais federais bloquearam ordens dirigidas contra escritórios de advocacia, reconheceram garantias processuais mínimas em procedimentos de deportação e impuseram limites à utilização unilateral de poderes econômicos e tarifários. Em junho de 2026, a Suprema Corte reafirmou que crianças nascidas nos Estados Unidos, inclusive filhas de pessoas em situação migratória irregular ou temporária, são cidadãs norte-americanas nos termos da Décima Quarta Emenda. Cortes inferiores também impediram a aplicação de medidas presidenciais destinadas a modificar unilateralmente regras eleitorais tradicionalmente submetidas à competência dos estados e do Congresso. Esses episódios demonstram que a ordem constitucional permanece operante e que a separação de poderes ainda produz decisões contrárias aos interesses imediatos do governo federal.

A capacidade de resistência institucional, entretanto, não deve ser aferida apenas pelo resultado formal dos processos judiciais. Decisões podem chegar depois de demissões, deportações, perdas financeiras, cancelamentos de contratos, retração da atividade acadêmica ou autocensura de organizações que receiam retaliações administrativas. Uma medida posteriormente considerada inconstitucional pode ter alcançado parte de seus objetivos políticos se tiver elevado o custo de contestar o governo, desorganizado instituições independentes ou transmitido a mensagem de que opositores, advogados, universidades e jornalistas podem tornar-se alvos do aparato estatal. A eficácia do Estado de Direito depende, portanto, não somente da existência abstrata

de recursos judiciais, mas de sua tempestividade, acessibilidade e capacidade de impedir danos de difícil reversão.

A Suprema Corte norte-americana também produziu decisões favoráveis à ampliação da discricionariedade presidencial e limitou instrumentos processuais empregados para suspender nacionalmente medidas do Executivo. Em *Trump v. CASA*, de 2025, a Corte restringiu o uso das chamadas ordens judiciais universais, sem decidir naquele momento o mérito constitucional da tentativa de limitar a cidadania por nascimento. Em matéria migratória, decisões emergenciais igualmente permitiram que determinadas políticas governamentais prosseguissem enquanto as controvérsias permaneciam em julgamento. A questão analiticamente relevante, assim, não consiste em contabilizar mecanicamente quantas causas foram vencidas pelo governo ou por seus opositores. É necessário observar quais direitos permaneceram protegidos durante a tramitação, quem suportou os custos da demora e se as decisões produziram regras duradouras capazes de conter medidas semelhantes no futuro.

A comparação com outros países do continente americano auxilia a delimitar esse diagnóstico. As Américas não apresentam uma trajetória democrática uniforme, mas um conjunto de experiências em que instituições semelhantes podem desempenhar funções distintas. Tribunais constitucionais podem conter o Executivo ou legitimar sua concentração de poderes; sistemas federativos podem proteger direitos ou territorializar práticas de exclusão; ministérios públicos podem responsabilizar governantes ou criminalizar adversários; eleições podem assegurar alternância ou conferir aparência procedimental à eliminação progressiva da competição. A análise comparada deve concentrar-se, portanto, menos nos nomes formais das instituições e mais em sua autonomia efetiva, na pluralidade de seus integrantes e na possibilidade concreta de revisão das decisões do governo.

No Brasil, a reação aos ataques de 8 de janeiro de 2023 exemplifica uma forma de resiliência baseada na atuação coordenada de instituições eleitorais, judiciais, legislativas e administrativas. A sucessão presidencial foi preservada, os prédios dos Poderes foram recuperados e centenas de envolvidos nos atos foram investigados e julgados. A resposta demonstrou que instituições submetidas a uma tentativa direta de ruptura podem mobilizar rapidamente instrumentos de responsabilização. Ao mesmo tempo, a concentração de investigações, medidas cautelares e julgamentos em órgãos de cúpula suscita discussões legítimas sobre competência, devido processo, proporcionalidade

e controle das próprias instituições encarregadas da defesa democrática. A resiliência, nessa perspectiva, não elimina a necessidade de limites jurídicos; ao contrário, exige que a proteção da democracia também permaneça democrática em seus procedimentos.

A experiência da Guatemala durante o processo eleitoral de 2023 oferece comparação particularmente instrutiva. Nesse caso, parte importante da ameaça à alternância política não se originou diretamente da Presidência, mas de setores do Ministério Público e de instâncias judiciais que procuraram impedir a posse do candidato vencedor, Bernardo Arévalo. A preservação do resultado eleitoral decorreu da combinação entre garantias legais, atuação do Tribunal Supremo Eleitoral, observação internacional e mobilização prolongada da sociedade civil, com participação destacada de comunidades indígenas e movimentos de mulheres. Os protestos estenderam-se até a posse presidencial, em janeiro de 2024. A experiência guatemalteca demonstra que a resiliência pode depender de atores externos às estruturas clássicas de freios e contrapesos e que órgãos formalmente destinados à aplicação da lei também podem ser convertidos em instrumentos de perseguição política.

Esse aspecto é relevante para os Estados Unidos porque o risco democrático não se restringe à edição de ordens presidenciais ostensivamente inconstitucionais. Ele também pode manifestar-se por meio da aplicação seletiva de normas tributárias, migratórias, administrativas ou penais; da abertura de investigações dirigidas contra críticos; da distribuição discriminatória de contratos e recursos; ou da utilização de procedimentos aparentemente regulares para elevar o custo da oposição. A preservação do Estado de Direito requer não apenas que cada decisão tenha fundamento legal isoladamente defensável, mas que o conjunto da atuação estatal não revele um padrão de favorecimento de aliados e punição de adversários.

O México apresenta outra dimensão dessa ambivalência. A reforma constitucional que instituiu a eleição popular de integrantes do Poder Judiciário foi defendida por seus proponentes como instrumento de democratização e de combate à corrupção de uma estrutura percebida como distante da população. Seus críticos, por outro lado, advertiram que a substituição da carreira e dos procedimentos tradicionais de nomeação por eleições poderia ampliar a influência partidária, econômica e até criminosa sobre juízes e tribunais. Na primeira eleição judicial nacional, realizada em junho de 2025, a participação ficou entre aproximadamente 12,6% e 13,3% do eleitorado, segundo estimativa oficial do Instituto Nacional Eleitoral. O caso mexicano revela que

participação eleitoral e independência judicial não são necessariamente equivalentes: uma instituição pode receber legitimação direta das urnas e, simultaneamente, tornar-se mais vulnerável à mobilização de maiorias organizadas, à influência de grupos com maior capacidade financeira e à predominância do partido governante.

A Argentina também apresenta um quadro misto. O governo de Javier Milei recorreu intensamente a decretos de necessidade e urgência para implementar reformas econômicas e administrativas. Em março de 2024, o Senado rejeitou o Decreto de Necessidade e Urgência n.º 70/2023, enquanto a Justiça do Trabalho suspendeu e posteriormente considerou inconstitucionais partes de seu capítulo trabalhista. Em 2025, Milei tentou preencher vagas na Suprema Corte por meio de nomeações temporárias durante o recesso legislativo, mas o Senado rejeitou os indicados. A experiência argentina mostra que parlamentos e tribunais podem impor derrotas relevantes ao Executivo, embora essas respostas ocorram em meio a períodos nos quais os decretos produzem efeitos, reorganizam políticas públicas e transferem ao Legislativo e ao Judiciário o ônus de desfazer decisões já implementadas.

A comparação com El Salvador permite visualizar um estágio mais avançado de normalização da excepcionalidade. O estado de exceção decretado em março de 2022 foi prorrogado repetidamente, com restrições prolongadas a garantias processuais e detenções em larga escala. Em julho de 2025, a Assembleia Legislativa aprovou sua quadragésima primeira extensão. No mesmo ano, reformas constitucionais abriram caminho para a reeleição presidencial indefinida. Embora o governo de Nayib Bukele sustente que as medidas produziram expressiva redução da violência e recuperaram territórios anteriormente controlados por organizações criminosas, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos e outras instituições apontaram riscos relacionados à duração indefinida da emergência, às detenções arbitrárias e à concentração de poder. O caso evidencia que resultados socialmente valorizados, como segurança pública, podem ampliar a tolerância coletiva à suspensão de garantias, sobretudo quando os custos das restrições recaem predominantemente sobre grupos marginalizados.

El Salvador fornece, nesse ponto, um alerta comparativo para o debate norte-americano. Políticas inicialmente justificadas como respostas temporárias a uma ameaça – terrorismo, criminalidade organizada, imigração irregular ou emergência econômica – podem adquirir permanência institucional. A exceção deixa de ser compreendida como interrupção limitada da normalidade

e passa a constituir o próprio método ordinário de governo. O problema não está apenas na intensidade de uma medida específica, mas na sucessão de emergências que permite ao Executivo governar continuamente por instrumentos destinados a situações extraordinárias.

Nicarágua e Venezuela representam um limite comparativo ainda mais distante da situação norte-americana. Relatórios das Nações Unidas documentaram, nesses países, padrões de repressão política, detenções arbitrárias, restrições severas à sociedade civil e enfraquecimento da independência de juízes, promotores e instituições eleitorais. Na Nicarágua, o Grupo de Especialistas em Direitos Humanos descreveu uma estrutura coordenada de repressão e crescente indistinção entre Estado, governo e partido. Na Venezuela, a missão internacional independente registrou grave repressão após a eleição presidencial de julho de 2024, além de obstáculos sistemáticos à atuação de opositores, jornalistas, advogados e defensores de direitos humanos. Nesses contextos, os mecanismos internos de correção perderam parte substancial de sua capacidade de impor limites aos governantes.

Esses casos não devem ser empregados para afirmar uma equivalência imediata entre os Estados Unidos e regimes nos quais a competição política e a independência judicial já foram profundamente comprometidas. Ao contrário, a comparação ajuda a reconhecer diferenças de grau e de estágio. Nos Estados Unidos, continuam existindo eleições competitivas, governos estaduais controlados por partidos distintos, tribunais capazes de contrariar a Presidência, imprensa plural e uma sociedade civil dotada de considerável capacidade organizacional. O diagnóstico de erosão democrática seria impreciso se ignorasse essas diferenças. Seria igualmente insuficiente, entretanto, concluir que a existência dessas instituições torna impossível uma deterioração gradual. O relatório do V-Dem de 2026 passou a incluir os Estados Unidos entre os países em processo de autocratização, registrando declínio considerado incomum para uma democracia ocidental consolidada. Trata-se de indicador comparativo, não de declaração de que o país tenha deixado de ser democrático.

O federalismo permanece uma das principais fontes dessa ambivalência. Nos Estados Unidos, assim como no Brasil, no México e na Argentina, governos subnacionais podem contestar medidas do governo central, preservar políticas públicas, recorrer aos tribunais e dificultar a uniformização autoritária. Ao mesmo tempo, estados e províncias podem restringir direitos eleitorais, desenhar distritos para favorecer maiorias políticas, limitar manifestações, controlar conteúdos educacionais ou adotar políticas discriminatórias contra

minorias. O federalismo distribui poder, mas não garante que ele seja exercido democraticamente. Como demonstra Grumbach (2022), a descentralização pode funcionar tanto como barreira contra a concentração nacional quanto como espaço para experimentos de erosão democrática em escala estadual.

A imprensa também permanece plural, mas enfrenta fragmentação econômica, concentração empresarial e ecossistemas informacionais progressivamente apartados. A multiplicidade de veículos não assegura uma esfera pública compartilhada quando grupos distintos recebem versões incompatíveis dos acontecimentos ou recusam previamente a credibilidade das fontes utilizadas pelos adversários. De modo semelhante, a sociedade civil norte-americana dispõe de organizações com grande capacidade jurídica e financeira, mas esses recursos são distribuídos de maneira profundamente desigual. Grandes universidades, empresas e escritórios conseguem litigar contra o governo; migrantes, trabalhadores precarizados e pequenas associações frequentemente não possuem a mesma capacidade de resistência.

A experiência americana comparada demonstra, assim, que a resiliência não pode depender de atos heroicos ocasionais de juízes, servidores, jornalistas ou dirigentes locais. Uma democracia institucionalizada necessita de regras que convertam independência, informação e contestação em práticas ordinárias. É preciso proteger a estabilidade funcional dos servidores, a autonomia da advocacia, a liberdade acadêmica, o pluralismo da imprensa e a capacidade de as organizações civis questionarem o governo sem sofrerem retaliações administrativas. Quando a defesa da legalidade depende exclusivamente da coragem pessoal de determinados agentes, a instituição já se encontra parcialmente fragilizada.

Dahl enfatizava que a democracia exige cidadania informada, fontes alternativas de informação, oportunidades reais de participação e possibilidade efetiva de contestação. A defesa do Estado de Direito precisa, por isso, ser traduzida em benefícios compreensíveis para a população. Uma burocracia profissional reduz a arbitrariedade na concessão de benefícios, na fiscalização e na aplicação de sanções; a advocacia independente permite que indivíduos e grupos enfrentem o governo; a imprensa livre torna abusos visíveis; o devido processo impede que uma maioria ocasional ou um governante popular retire direitos sem defesa; eleições competitivas possibilitam substituir dirigentes sem violência.

Sem essa conexão social, instituições podem ser descritas como privilégios de elites, obstáculos à vontade popular ou estruturas destinadas a proteger interesses particulares. Movimentos antipluralistas exploram precisamente

essa desconexão, apresentando tribunais, universidades, imprensa e servidores profissionais como integrantes de um sistema hostil à população. A resiliência democrática depende, portanto, de instituições juridicamente independentes, mas também socialmente legitimadas. O desafio não consiste em imunizá-las contra toda crítica, e sim em assegurar que permaneçam abertas à fiscalização, sujeitas a regras e capazes de demonstrar, na vida cotidiana, por que limitar o poder governamental constitui proteção do cidadão, e não privilégio dos governantes ou das elites.

Considerações Finais

O segundo mandato de Donald Trump constitui continuidade agravada do primeiro. A continuidade está no personalismo, no nacionalismo racializado, na deslegitimação eleitoral e na hostilidade a instituições intermediárias. O agravamento reside na coordenação: políticas de pessoal, agências, imigração, eleições, advocacia, universidades, comércio, guerra e inteligência artificial passaram a compor arquitetura mais coerente de poder presidencial.

A categoria de extrema direita é adequada quando utilizada analiticamente. O trumpismo combina nativismo, autoritarismo, populismo antipluralista, reação de gênero e hierarquias de pertencimento. Supremacismo branco pode operar sem doutrina oficial, por discursos e políticas que racializam a nação. Xenofobia aparece quando migrantes são convertidos em invasores; misoginia, quando domínio e humilhação são naturalizados como liderança; reacionarismo econômico, quando um passado idealizado justifica tarifas discricionárias e custos regressivos.

O MAGA contém contradições estruturais. Promete autonomia em economia interdependente; critica elites enquanto se associa a grandes proprietários de infraestrutura digital; rejeita guerras prolongadas, mas amplia a margem presidencial para usar força; invoca liberdade, mas pressiona organizações capazes de contestar o governo. A aliança com Big Tech mostra que a disputa contemporânea pela soberania envolve também dados, modelos de IA e controle dos circuitos de informação.

Dahl permanece atual porque recusou a identificação entre Constituição e democracia perfeita. Os Estados Unidos continuam a realizar eleições competitivas e a conservar oposição, Judiciário, federalismo, imprensa e sociedade civil. Entretanto, esses componentes operam sob pressão crescente. O risco principal não é necessariamente uma ruptura única e espetacular, mas

a normalização cotidiana de que a vontade do líder possui precedência sobre regras gerais, limites institucionais e igualdade política.

A conclusão não é fatalista. Democracias podem deteriorar-se e recuperar-se. A recuperação norte-americana exigirá mais que alternância eleitoral: demandará proteção da burocracia profissional, independência da advocacia e da ciência, limites a emergências e poderes de guerra, reconstrução da confiança eleitoral, redução das desigualdades de representação e governança democrática da IA. Uma ordem livre sobrevive quando governantes aceitam que o mandato é limitado e quando instituições podem dizer não sem serem convertidas em inimigas.

Referências

Fontes primárias e documentos oficiais

FEDERAL RESERVE BOARD. Detecting tariff effects on consumer prices in real time: part II. Washington, D. C., 8 abr. 2026. Disponível em: https://www.federalreserve.gov/econres/notes/feds-notes/detecting-tariff-effects-on-consumer-prices-in-real-time-part-II-20260408.html. Acesso em: 29 jul. 2026.

FEDERAL TRADE COMMISSION. Partnerships between cloud service providers and AI developers: staff report on AI partnerships & investments 6(b) study. Washington, D. C., jan. 2025. Disponível em: https://www.ftc.gov/system/files/ftc_gov/pdf/p246201_aipartnerships6breport_redacted_0.pdf. Acesso em: 29 jul. 2026.

SUPREME COURT OF THE UNITED STATES. Trump v. United States, 603 U.S. 593. Washington, D. C., 1 jul. 2024. Disponível em: https://www.supremecourt.gov/opinions/23pdf/23-939_e2pg.pdf. Acesso em: 29 jul. 2026.

SUPREME COURT OF THE UNITED STATES. Trump v. Barbara, 609 U.S. ___, n. 25-365. Washington, D. C., 30 jun. 2026a. Disponível em: https://www.supremecourt.gov/opinions/25pdf/25-365_new_5if6.pdf. Acesso em: 29 jul. 2026.

SUPREME COURT OF THE UNITED STATES. Learning Resources, Inc. v. Trump, 607 U.S. 229. Washington, D. C., 20 fev. 2026b. Disponível em: https://www.supremecourt.gov/opinions/25pdf/24-1287_4gcj.pdf. Acesso em: 29 jul. 2026.

UNITED STATES. The White House. Ensuring accountability for all agencies. Executive Order 14215. Washington, D. C., 18 fev. 2025a. Disponível em: https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/02/ensuring-accountability-for-all-agencies/. Acesso em: 29 jul. 2026.

UNITED STATES. The White House. Granting pardons and commutation of sentences for certain offenses relating to the events at or near the United States Capitol on January 6, 2021. Washington, D. C., 20 jan. 2025b. Disponível em: https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/granting-pardons-and-commutation-of-sentences-for-certain-offenses-relating-to-the-events-at-or-near-the-united-states-capitol-on-january-6-2021/. Acesso em: 29 jul. 2026.

UNITED STATES. The White House. Restoring accountability to policy-influencing positions within the federal workforce. Executive Order 14171. Washington, D. C., 20 jan. 2025c. Disponível em: https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/restoring-accountability-to-policy-influencing-positions-within-the-federal-workforce/. Acesso em: 29 jul. 2026.

UNITED STATES. The White House. Preserving and protecting the integrity of American elections. Executive Order 14248. Washington, D. C., 25 mar. 2025d. Disponível em: https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/03/preserving-and-protecting-the-integrity-of-american-elections/. Acesso em: 29 jul. 2026.

UNITED STATES. The White House. Declaring a national emergency at the southern border of the United States. Washington, D. C., 20 jan. 2025e. Disponível em: https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/declaring-a-national-emergency-at-the-southern-border-of-the-united-states/. Acesso em: 29 jul. 2026.

UNITED STATES. The White House. Protecting the meaning and value of American citizenship. Executive Order 14160. Washington, D. C., 20 jan. 2025f. Disponível em: https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/protecting-the-meaning-and-value-of-american-citizenship/. Acesso em: 29 jul. 2026.

UNITED STATES. The White House. Defending women from gender ideology extremism and restoring biological truth to the federal government. Executive Order 14168. Washington, D. C., 20 jan. 2025g. Disponível em:

https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/defending-women-from-gender-ideology-extremism-and-restoring-biological-truth-to-the-federal-government/. Acesso em: 29 jul. 2026.

UNITED STATES. The White House. Ending radical and wasteful government DEI programs and preferencing. Executive Order 14151. Washington, D. C., 20 jan. 2025h. Disponível em: https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/ending-radical-and-wasteful-government-dei-programs-and-preferencing/. Acesso em: 29 jul. 2026.

UNITED STATES. The White House. Removing barriers to American leadership in artificial intelligence. Executive Order 14179. Washington, D. C., 23 jan. 2025i. Disponível em: https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/removing-barriers-to-american-leadership-in-artificial-intelligence/. Acesso em: 29 jul. 2026.

UNITED STATES. The White House. Winning the race. America's AI action plan. Washington, D. C., jul. 2025j. Disponível em: https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2025/07/Americas-AI-Action-Plan.pdf. Acesso em: 29 jul. 2026.

UNITED STATES. The White House. Preventing woke AI in the federal government. Executive Order 14319. Washington, D. C., 23 jul. 2025k. Disponível em: https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/07/preventing-woke-ai-in-the-federal-government/. Acesso em: 29 jul. 2026.

UNITED STATES. The White House. Implementing Schedule Policy/ Career in the excepted service. Washington, D. C., 10 jun. 2026a. Disponível em: https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2026/06/implementing-schedule-policy-career-in-the-excepted-service/. Acesso em: 29 jul. 2026.

UNITED STATES. The White House. Ensuring citizenship verification and integrity in federal elections. Executive Order 14399. Washington, D. C., 31 mar. 2026b. Disponível em: https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2026/03/ensuring-citizenship-verification-and-integrity-in-federal-elections/. Acesso em: 29 jul. 2026.

Fontes secundárias: livros, artigos, relatórios e imprensa profissional

ASSOCIATED PRESS. After abandoning law firm executive orders, Trump administration reverses course and pursues fight. 2026. Disponível em: https://apnews.com/article/407a8099c8cc2bb235cdac87bb61adf2. Acesso em: 29 jul. 2026.

BARTELS, Larry M. Ethnic antagonism erodes Republicans' commitment to democracy. Proceedings of the National Academy of Sciences, v. 117, n. 37, p. 22752-22759, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1073/pnas.2007747117. Acesso em: 29 jul. 2026.

BERMEO, Nancy. On democratic backsliding. Journal of Democracy, v. 27, n. 1, p. 5-19, 2016. Disponível em: https://www.journalofdemocracy.org/articles/on-democratic-backsliding/. Acesso em: 29 jul. 2026.

BRIGHT LINE WATCH. Erosion of the rule of law in Trump's second term. 2026. Disponível em: https://brightlinewatch.org/erosion-of-the-rule-of-law-in-trumps-second-term/. Acesso em: 29 jul. 2026.

CROSBY, Dorian Brown. Executive overreach and fear: an analysis of U. S. Refugee Resettlement Under Trump's Authoritarianism. Social Sciences, v. 14, n. 11, art. 647, 2025. Disponível em: https://www.mdpi.com/2076-0760/14/11/647. Acesso em: 29 jul. 2026.

DAHL, Robert A. *Poliarquia: participação e oposição*. São Paulo: Edusp, 1997.

DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília, DF: Editora UnB, 2001.

DAHL, Robert A. *A Constituição norte-americana é democrática?* 2. ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022.

FREEDOM HOUSE. United States: Freedom in the World 2026 country report. Washington, D. C., 2026. Disponível em: https://freedomhouse.org/country/united-states/freedom-world/2026. Acesso em: 29 jul. 2026.

GINSBURG, Tom; HUQ, Aziz Z. *How to save a constitutional democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

GRUMBACH, Jacob M. *Laboratories against democracy: how national parties transformed state politics*. Princeton: Princeton University Press, 2022.

KHANAL, Shreeja. Why and how is the power of Big Tech increasing in the policy process? The case of generative AI. Policy and Society, v. 44, n. 1, p. 52-70, 2025. Disponível em: https://academic.oup.com/policyandsociety/

article/44/1/52/7636223 Acesso em: 29 jul. 2026. DOI: https://doi.org/10.1093/polsoc/puae012.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Tyranny of the minority: why American democracy reached the breaking point*. New York: Crown, 2023.

MUDDE, Cas. *The far right today*. Cambridge: Polity Press, 2019.

PIAZZA, James A; VAN DOREN, Natalia. It's about hate: approval of Donald Trump, racism, xenophobia and support for political violence. American Politics Research, 2022. Disponível em: https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC12333664/. Acesso em: 29 jul. 2026. Doi: 10.1177/1532673x221131561.

REUTERS. How Trump's crackdown on law firms is undermining legal work for unpopular clients. 31 jul. 2025. Disponível em: https://www.reuters.com/investigations/trumps-war-big-law-leads-firms-retreat-pro-bono-work-underdogs-2025-07-31/. Acesso em: 29 jul. 2026.

REUTERS. U. S. military says U.S., Saudi forces struck sites of Iran-backed groups in Iraq. 28 jul. 2026a. Disponível em: https://www.reuters.com/world/middle-east/us-military-says-us-saudi-forces-struck-sites-iran-backed-groups-iraq-2026-07-29/. Acesso em: 29 jul. 2026.

REUTERS. U. S. House votes to curb Trump's Iran war powers but Senate backs president. 23 jul. 2026b. Disponível em: https://www.reuters.com/legal/government/us-house-votes-curb-trumps-iran-war-powers-senate-backs-president-2026-07-23/. Acesso em: 29 jul. 2026.

SCHEPPELE, Kim Lane. Autocratic legalism. The University of Chicago Law Review, v. 85, n. 2, p. 545-584, 2018. Disponível em: https://lawreview.uchicago.edu/print-archive/autocratic-legalism. Acesso em: 29 jul. 2026.

THE BUDGET LAB. State of U. S. tariffs: April 8, 2026. New Haven: Yale University, 8 abr. 2026. Disponível em: https://budgetlab.yale.edu/research/state-us-tariffs-april-8-2026. Acesso em: 29 jul. 2026.

V-DEM INSTITUTE. Democracy Report 2025: 25 years of autocratization – democracy trumped? Gothenburg: University of Gothenburg, 2025. Disponível em: https://www.v-dem.net/documents/60/V-dem-dr__2025_lowres.pdf. Acesso em: 29 jul. 2026.

V-DEM INSTITUTE. Democracy Report 2026: unraveling the democratic era? Gothenburg: University of Gothenburg, 2026. Disponível em: https://www.v-dem.net/documents/75/V-Dem_Institute_Democracy_Report_2026_lowres.pdf. Acesso em: 29 jul. 2026.



CÂMARA MUNICIPAL DE
SÃO PAULO

Vereadores da 19ª Legislatura

Adilson Amadeu (UNIÃO)
Adrilles Jorge (UNIÃO)
Alessandro Guedes (PT)
Amanda Paschoal (PSOL)
Amanda Vettorazzo (UNIÃO)
Ana Carolina Oliveira (Podemos)
André Santos (Republicanos)
Carlos Bezerra Jr. (PSD)
Celso Giannazi (PSOL)
Cris Monteiro (NOVO)
Danilo do Posto de Saúde (Podemos)
Dheison Silva (PT)
Dr. Milton Ferreira (Podemos)
Dr. Murillo Lima (PP)
Dra. Sandra Tadeu (PL)
Edir Sales (PSD)
Eli Corrêa (UNIÃO)
Eliseu Gabriel (PSB)
Ely Teruel (MDB)
Fabio Riva (MDB)
Gabriel Abreu (Podemos)
George Hato (MDB)
Gilberto Nascimento (PL)
Guilherme Côrrea (UNIÃO)
Hélio Rodrigues (PT)
Isac Félix (PL)
Jair Tatto (PT)
Janaina Paschoal (PP)
João Ananias (PT)
João Jorge (MDB)
Keit Lima (PSOL)
Kenji Ito (Podemos)
Luana Alves (PSOL)
Lucas Pavanato (PL)
Luna Zarattini (PT)
Major Palumbo (PP)
Marcelo Messias (MDB)
Marina Bragante (PSB)
Nabil Bonduki (PT)
Professor Toninho Vespoli (PSOL)
Renata Falzoni (PSB)
Ricardo Teixeira (UNIÃO)
Roberto Tripoli (PV)
Rubinho Nunes (UNIÃO)
Rute Costa (PL)
Sandra Santana (MDB)
Sansão Pereira (Republicanos)
Sargento Nantes (PP)
Senival Moura (PT)
Sidney Cruz (MDB)
Silvia da Bancada Feminista (PSOL)
Simone Ganem (Podemos)
Sonaira Fernandes (PL)
Thammy Miranda (PSD)
Zoe Martínez (PL)

ESCOLA DO PARLAMENTO
CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO PAULO

CÂMARA MUNICIPAL DE
SÃO PAULO