

PoliÉtica

Revista de Ética e Filosofia Política

ISSN 2318-3160

V.13 N.1
A MENTIRA

© Antônio Hélio Cabral, 2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP)

Reitora

Vidal Serrano Nunes Júnior

Vice-Reitora

Carla Reis Longhi

Pró-reitor de Pós-Graduação

Celso Fernandes Campilongo

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Bruno Loureiro Conte

Diretora do Centro de Estudos Rousseau do Brasil (CER)

Maria Constança Peres Pissarra

Editores-Chefe	Conselho Editorial
Maria Constança Peres Pissarra	Alain Grosrichard, Université de Genève, Suíça
Barbara Rodrigues Barbosa	Carlos Antonio Contreras Guala, Universidad de Chile, Chile
Alessandro Francisco	Diogo Sardinha, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL), Portugal
Capa	Fabio Roberto Lucas, PUC-SP, Brasil
Antônio Hélio Cabral	Helena Essa Reis, UFG, Brasil
Emanoel dos Santos	Jonnefer Francisco Barbosa, PUC-SP, Brasil
Projeto Gráfico e Diagramação	Jacira De Freitas, UNIFESP, Brasil
Barbara Rodrigues Barbosa	Jeanne Marie Gagnebin, PUC- SP/UNICAMP, Brasil
Jackson Jhonatan Melo da Silva	Lucineia Rosa dos Santos, PUC-SP, Brasil
Revisão de Texto	Maria de Fátima Simões Francisco, USP, Brasil
Maria Constança Peres Pissarra	Maria Graças Souza, USP, Brasil
Djenane L. Coutinho	Patrice Vermeren, Université Paris 8, França
Normalização	Sônia Campaner Miguel Ferrari, PUC-SP, Brasil
Barbara Rodrigues Barbosa	
Equipe Editorial	
Barbara Rodrigues Barbosa	
Djenane L. Coutinho	
Emanoel dos Santos	

A *PoliÉtica*, Revista de Ética e Filosofia Política, é uma publicação eletrônica, de periodicidade semestral, vinculada ao Centro de Estudos Rousseau do Brasil (CER) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Criada a partir da necessidade de fortalecer a linha de pesquisa em Filosofia das Ciências Humanas, comum à Graduação e à Pós-Graduação em Filosofia da PUC-SP, a revista dedica-se à publicação de artigos científicos inéditos na área de Ética e Filosofia Política, difundindo trabalhos de pesquisadores nacionais e estrangeiros, docentes e discentes de Graduação e Pós-Graduação, nas áreas de Filosofia, Sociologia, Ciência Política, Antropologia, Direito e História, com o objetivo de promover o diálogo entre diferentes campos do saber e fomentar o intercâmbio acadêmico.

PoliÉtica – Revista de Ética e Filosofia Política - Centro de Estudos Rousseau do Brasil (CER)| Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Maria Constança Peres Pissarra; Barbara Rodrigues Barbosa; Alessandro Francisco (Editores-Chefes). V.13, N.1 (2025) – São Paulo: PUC-SP, 2025. ISSN: 2318-3160

Poliética. São Paulo, v. 13, n. 1, 2025.

É com grande alegria que apresentamos à comunidade acadêmica mais um número da *PoliÉtica, Revista de Ética e Filosofia Política* (ISSN 2318-3160). Reunindo contribuições de diferentes tradições teóricas e campos de investigação, este volume reafirma o espaço da revista como lugar de diálogo qualificado em torno de questões centrais da ética e da filosofia política.

Os artigos aqui publicados expressam a pluralidade de perspectivas e objetos que caracterizam a reflexão contemporânea nessas áreas, articulando abordagens conceituais, históricas e críticas. Ao colocar em interlocução diferentes modos de pensar problemas clássicos e atuais, o conjunto dos trabalhos evidencia a vitalidade do debate filosófico e o papel da pesquisa acadêmica na compreensão das tensões que atravessam a vida social e política.

Esperamos que este número contribua para o aprofundamento das discussões propostas, estimulando novas leituras, pesquisas e diálogos entre pesquisadoras e pesquisadores de distintas formações e contextos. Desejamos, assim, uma excelente leitura.

Maria Constança Peres Pissarra
Barbara Rodrigues Barbosa

Editoras

Editorial

O problema da mentira é, historicamente, uma ocupação da filosofia, mas quase sempre apresentado como negativo de outros temas. Verdade, saber e racionalidade se assentam nos lugares centrais das reflexões e produções dos filósofos desde a antiguidade; em geral, a mentira entra no cânone dos assuntos filosóficos como a deflexão ou escória de tais assuntos. Alguns pensadores, no entanto, dedicaram-se ao tema da mentira não apenas como negativo, espelho invertido ou contraste da verdade, mas como problema em si, com quadrantes próprios. E assim fazê-lo é imperativo; o flagelo da mentira e seus impactos subjetivos e sociais reclamam atenções de modo incontornável. Além disso, com as específicas formas de sociabilidade da contemporaneidade e suas oportunidades tecnológicas, mais vastas implicações e devastações se apresentam em torno do problema.

O presente dossiê avança na até agora pouco consolidada sistematização filosófica sobre a mentira. Faz tanto um inventário histórico a seu respeito quanto se lança, ainda, à compreensão do tema a partir de questões e demandas sociais da atualidade. Neste sentido, combina o rigor da leitura da tradição com a força e a originalidade na investigação de fronteiras. O convite, que muito me honra, da Professora Maria Constança Peres Pissarra – ilustre intelectual e editora da Revista *PoliÉtica*, do Centro de Estudos Rousseau da PUC-SP – e também o apoio decisivo da Professora Bárbara Rodrigues Barbosa ensejaram o enfeixamento de um conjunto especial de artigos e reflexões sobre a mentira a partir de muitas áreas centrais e conexas da filosofia. Temos a felicidade de, neste dossiê, contarmos com uma especial mensagem de

apresentação por parte do Professor Pedro Serrano, da PUC-SP, jurista e pensador da sociedade de relevância nacional e internacional.

Em meu texto, *Sobre a mentira: sociabilidade, filosofia e crítica*, estabeleço as demarcações gerais do problema da mentira para o âmbito da filosofia, cujas interpelações atravessam planos como os sociais, políticos, teológicos e gnosiológicos, envolvendo ainda específicos problemas da atualidade, como os da ideologia e mesmo da tecnologia. Nos termos de um inventário da história da filosofia e sua atenção ao tema da mentira, o artigo de Rogério Campelo e Cristiano da Costa, *Veritas vel mendacium? – Uma análise filosófica da mentira na Patrística e na Escolástica*, assenta as bases dos principais debates do medievo europeu cristão em torno da mentira. Posteriores demarcações de contraste, como as do pensamento de Hobbes, objeto do artigo de Maria Constança Peres Pissarra, Marcelo Martins Bueno e Djenane L. Coutinho, *A mentira e a política em Thomas Hobbes: da tradição filosófica às leituras contemporâneas*, permitirão compreender deslocamentos e reenquadramentos do problema filosófico da mentira. A abordagem a respeito do tema nas reflexões do patrono do Centro de Estudos Rousseau está em *A mentira em Rousseau: entre a memória, a linguagem e o desejo de verdade*, artigo de Luciano da Silva Façanha e Bárbara Rodrigues Barbosa. Além disso, *A mentira na filosofia: três caminhos da filosofia contemporânea*, o artigo de Juliana Paula Magalhães, a partir de minha proposição de três caminhos da filosofia contemporânea, dá ensejo a compreender especificidades, demarcações e distinções internas da contemporaneidade acerca da mentira.

O segundo grande agrupamento de reflexões filosóficas sobre a mentira neste dossiê avança em espinhosos e incontornáveis fenômenos e problemas sociais contemporâneos em torno do tema. O psicanalista Luciano Elia, em *A mentira na psicanálise*, produz uma rara e valiosa leitura a respeito do tema pela perspectiva da psicanálise, legando um

texto que toca em questões axiais e decisivas. Defrontando-se com aspectos novos e atuais da mentira, como aqueles surgidos das sofisticadas ferramentas tecnológicas hodiernas, o artigo de Camilo Onoda Caldas, *Mentira, Estado e Capitalismo: a era da pós-verdade e incapacidade do Estado e das políticas públicas para enfrentar fake news e shitstorms*, aborda contradições políticas, jurídicas e sociais na lida com as novas formas de manifestação e propagação da mentira. Luiz Felipe Brandão Osório e Leonardo Godoy Drigo, em *Guerra e mentira: uma questão de estrutura, historicidade e ideologia*, trabalham com o tema incontornável do uso da mentira na política e na geopolítica da guerra e dos conflitos e disputas estruturais. Também se voltando a variadas contradições históricas que desaguam em específicas disputas sociais, Dora Incontrí, em *Religião e mentira: distorções e verdades na história do cristianismo*, trata dos impactos atuais do tema da mentira no âmbito das religiões. Por fim, Plínio Gentil, Procurador de Justiça do Ministério Público do Estado de São Paulo e professor da PUC-SP, em *Os crimes da Esquina do pecado: ensaio sobre a verdade no processo penal*, a partir de um caso criminal rumoroso havido no século XX na cidade paulista de Bebedouro, reflete sobre a verdade e a mentira e seus impactos no âmbito jurídico, em especial no campo criminal e do processo penal.

Honrado pelo convite da Professora Maria Constança Peres Pissarra, pensadora referencial da filosofia crítica de nosso tempo, apresento ao público leitor este dossiê na esperança de que a reflexão filosófica sobre a mentira possa ser também o reclame à luta concreta contra os males dela advindos e o ensejo de práticas de verdade que frutifiquem historicamente.

São Paulo, 2025.

Alysson Leandro Mascaro

Anatomia da mentira como mecanismo de controle

THE ANATOMY OF A LIE AS A MECHANISM OF CONTROL

Pedro Estevam Serrano

A instrumentação da mentira como mecanismo de poder tem adquirido diferentes características ao longo dos tempos. Trata-se de um tema cujo estudo fornece pistas importantes para a compreensão dos fenômenos socioeconômicos e políticos de cada época. Os artigos e ensaios reunidos neste volume constituem ampla reflexão sobre as faces históricas do uso de argumentações enganosas na configuração de cenários de dominação e influência.

A vastidão das abordagens trilha, substancialmente, o tratamento de cunho filosófico dado à mentira, a partir das interpretações, muitas vezes conflitantes, de grandes pensadores acerca de suas construções. A compreensão das fundamentações estabelecidas passa, inevitavelmente, pelo uso da linguagem e da comunicação como aparelhamento ideológico e repressivo, indissociável de grandes esferas institucionais.

Os autores analisam com profundidade acadêmica as construções de enredos ardilosos nas sociedades capitalistas, em que o controle se vale de roupagens de suposta autonomia para engendar táticas de dependência e submissão a modos de produção.

É nesse contexto, então, que a mentira torna-se um ente constitutivo poderoso das relações de trabalho e ascensão social, montando armadilhas de inserção nos círculos de poder como forma de convertimento a um status quo que prima pela exclusão de quem a ele não está alinhado.

Interessante observar que, tal como nos sugere o conteúdo desta obra, no tabuleiro das interações que envolvem tanto organizações como indivíduos, as fronteiras entre verdade e mentira se diluem muitas vezes

na intencionalidade da manipulação. Por tais espaços limítrofes circula, inclusive, a disciplina do Direito.

Nesse campo do conhecimento, o jogo processual se apresenta quase que como um universo à parte, ocasionalmente contrapondo interpretações e argumentos em enredo que se propõe a subjetivar a objetividade dos fatos, subvertendo o caráter social do Direito e da Justiça.

O grande desafio do jurista, assim, sobretudo na contemporaneidade, é desmascarar os filtros para desnublar o real, ou o retrato mais fiel que se pode apreender dele, incorporando o lastro da ética para aplicá-lo de fato a fins materialistas.

A missão de definir, ou redefinir, territórios mais consistentes de separação entre o verdadeiro e o falso ganha complexidade com novas interfaces de comunicação e a rapidez com que informação e desinformação se propagam atualmente.

Com extrema competência, os autores deste *Dossiê sobre a mentira* situam os riscos do uso ilegítimo das linguagens em um meio assolado por tempestades de *fake news*, as quais demandam a reinvenção e a revisão dos sistemas de desmonte dos enredamentos falaciosos. A importância deste livro está sobretudo na necessidade de contrapor as múltiplas camadas de narrativas ilusórias que contaminam os processos de legitimação de direitos individuais e coletivos, característicos de Estados democráticos em sua essência - e não em aparência ou subterfúgios.

Entre as discussões aqui elencadas, é colocado em xeque o papel do Estado e sua capacidade de desvendar arcabouços de institucionalização de uma pós-verdade que se impõe pela confusão e pelo ruído, disfarçando propósitos e canalizando esforços para interesses que visam mais ao individualismo que à coletividade.

Se a própria natureza da verdade constitui um dos mais intrincados desafios para filósofos e teólogos, é na expansão de justificativas, exceções e atenuantes para a mentira que reside a problemática humana. Para além de dogmas e absolutificações, *Dossiê sobre a mentira* se propõe a um exercício de pensamento que se faz raro em meio à alheação generalizada que o sistema, ou parte dele, tenta impingir como realização.

Sobre a mentira: sociabilidade, filosofia e crítica
ON LYING: SOCIABILITY, PHILOSOPHY AND CRITIQUE

*Alysson Leandro Mascaro **

RESUMO

As reflexões filosóficas sobre a mentira são parelhas de disputas e contradições sociais em torno da verdade e da racionalidade. A mentira toma formas históricas e, no capitalismo, sua produção se faz inclusive por aparelhos ideológicos. Lidar com os efeitos danosos da mentira demanda perspectivas filosóficas críticas e ações transformadoras na Ideologia.

PALAVRAS-CHAVE: Mentira; Filosofia; Capitalismo; Má-fé; Crítica

ABSTRACT

Philosophical reflections on lying are parallel to social disputes and contradictions surrounding truth and rationality. Lying takes historical forms and, in capitalism, its production is even carried out by ideological apparatuses. Dealing with the harmful effects of lying demands critical philosophical perspectives and transformative actions within Ideology.

KEYWORDS: Lying; Philosophy; Capitalism; Bad faith; Criticism

* Professor da USP e da UNISA, São Paulo, São Paulo, Brasil; alysson@mascaro.adv.br; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8113086244535620>; Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3641-3053>.

Introdução

A história da filosofia e da luta política em torno da verdade clama pela referência de um contraste patente: erigir a mentira como sua contrafação indesejável, identificada, demarcada e nomeada como tal. Ainda que tal pretensão não necessite ser afastada completamente, a mentira se liga a estruturas materiais arraigadas e alheias a delimitações nítidas entre bem e mal: ideologia, interesse, inconsciente. As sociedades da contradição, como as escravistas, as feudais e as capitalistas, são também da contradição da razão, da verdade e do bem. A mentira não é uma escória da subjetividade ou da sociabilidade: é seu material constituinte.

A constatação da mentira como elemento próprio e não apenas como distorção da sociabilidade joga ainda mais drama nos clamores, aspirações e necessidades dos sujeitos, das sociedades e da história. A capacidade destrutiva da mentira é grande e, mesmo assim, não há guia de verdade a se impor de modo sobranceiro e redentor nem garantia de restituição do curso da vida e do tecido social por ela afetado. A mentira é um problema entranhado tanto nas formas sociais quanto nas subjetivações delas advindas. E poder-se-á dizer, agravando a dificuldade de seu manejo, é também, em alguma dose, advinda da própria esfera de força do sujeito em civilização, numa espécie de condição antropológica de concorrências e buscas de prevalências que atravessa muitas formações sociais na história. O palco do drama da mentira é amplo.

No entanto, não se trata de inscrever a mentira numa pretensa natureza humana que imobilize seu manejo e a luta contra sua ocorrência e efeitos. Acima de tudo, a mentira é um constructo de formas sociais, históricas, dependentes de modos de produção e da força de suas subjetividades correspondentes, implicando ideologia, modos de

racionalidade, valores, afetos, dores, esperanças e necessidades. É por tal condição social e histórica que se pode dizer que, em sociedades feudais medievais e mesmo modernas, a verdade é divina e a mentira o que lhe é alheio. O mesmo quanto à contemporaneidade, capitalista: razão é mercadoria, e se alguém opuser as boas virtudes como superiores à acumulação, acusando a esta de mentirosa quanto aos reclames humanos e apontando aquelas como a plena verdade por detrás de um pretenso véu propagandístico, esse procedimento é falho. O capitalismo é efetivamente o reino da acumulação, da lucratividade e do domínio do ter. O que passa por verdade superior em face de uma realidade de horror é mentira para essa realidade. Um manual de autoajuda, ensinando alguém a fazer amigos, negócios e influenciar pessoas, é uma mentira aderente a uma realidade. Um livro de filosofia demonstrando as contradições da razão capitalista é uma verdade inoperável à reprodução social existente, pouco enlaçável aos sujeitos a essa sociabilidade submetidos.

Reconhecer a mentira como entranhada no sistema de exploração, dominação e opressão e articulada como plexo decisivo da constituição dos sujeitos leva a compreender um manejo crítico de seus termos como operação ainda mais difícil, o que não implica uma impotência de ação social em face de seu problema. Pelo contrário, abre-se aqui, enfim, a possibilidade de deslocamento da mentira do problema do indivíduo ou da moral para o problema da produção social da ideologia e das verdades, saberes, afecções e crenças. O saber comum do século XX transcorreu afirmado na concepção de uma terra redonda dando volta ao sol. A corrida espacial, os cosmonautas que puderam ver o planeta azul e a chegada à lua reforçaram tal verdade. No século XXI, marginalmente instituiu-se a crença na terra plana. Não se trata apenas de burrice ou estupidez ou maldade plantadas em mentira: aparelhos ideológicos, controlados pelo capital e pelos interesses políticos de

direita, impuseram circuitos de comunicação que propagaram tal compreensão. O mesmo com o tema das vacinas e das ciências de modo geral, o mesmo com a associação do cristianismo e das religiões à violência, à prosperidade e ao domínio político. Antes de especular se seres humanos estão menos ou mais imbecilizados, trata-se de captar quais os aparelhos produtores de saberes compulsórios aos sujeitos na qualidade de veracidade e falsidade. Enquanto o capital os dominar, verdade e mentira são contas estratégicas para o lucro. Qualquer coisa poderá ser verdade ou mentira, desde que o interesse assim a molde.

1. Produções históricas da mentira

Sociedades antigas e tradicionais estabilizaram específicas produções da verdade e específicos mecanismos de demarcação de mentiras. Via de regra, em tais sociabilidades, saberes costumeiros imiscuem-se a aparelhos, aparelhos e instituições de domínio como aqueles dos senhorios advindos da força ou da tradição e os das religiões. Massivamente, verdade é o conforme ao interesse dos senhores e ao modo ideológico de compreensão de mundo religioso. Tais aparelhagens de domínio tanto constituem os sujeitos em seus padrões ideológicos quanto, ainda, criam os mecanismos de controle do que se lhes apresenta como mentira e indesejável. Confissões, inquisições, excomunhões e penas variadas são instrumentos de manejo daquilo que tenha sido construído socialmente como ausente de verdade.

Pela história de milênios, o conjunto de produções da mentira se perfez nas relações quotidianas, e isso mediante práticas e ferramentas mais basilares – distorções deliberadas, fofocas, segredos, má-fé. Esse conjunto é tanto aderente aos aparelhos gerais de produção e controle da verdade quanto, ainda, relativamente contraditório em face deles. A

produção e a transmissão de mentiras comezinhas se fazem num contexto ideológico produzido pelos poderes senhoriais e religiosos. Daí, a mentira é algo somente possível a partir de balizas de verdade já dadas. Mas, ao mesmo tempo, também se podem produzir e circular mentiras a contrapelo das verdades oficialmente postas e instaladas. O arco das possibilidades da mentira vai desde a mais cruel perseguição com base em estruturas ideológicas até à tentativa mais desesperada de escapar de seus ditames.

A própria natureza dos dispositivos tradicionais e antigos de mentira faz com que seus aparelhos ideológicos e repressivos correspondentes sejam moldados às suas peculiaridades. Naquilo que se estabiliza em relações microfísicas – fofoca, maledicência –, a mentira será controlada mediante confissões às instituições religiosas sob pena de desgraça no inferno. Naquilo que se estabiliza em objetos de maior circulação e impacto – aulas, sermões, livros –, a mentira será controlada mediante cerceamentos institucionais mais amplos, a exemplo das inquisições e do controle da publicação de obras. Pecado, fogueira e Índex são alguns dos meios tradicionais e antigos de controle das reputadas mentiras primárias e microfísicas. (Mascaro, 2025, cap 1)

2. Produções da mentira nas sociabilidades capitalistas

Nas sociedades capitalistas, a mentira se requalifica em razão de duas ordens de mudanças: tanto aquelas nas relações de produção e das formas sociais quanto aquelas nos meios de produção. Modos de sociabilidade e tecnologias perfazem, em conjunto e sob a primazia dos primeiros, uma nova configuração do problema da mentira nas sociedades atuais.

O controle imediato de senhores feudais ou de escravizados dá lugar, no capitalismo, a relações sociais difusas e demandantes da direta declaração de vontade dos agentes da produção a elas submetidos. Liberdade e igualdade, seus dísticos idealizados, são na verdade circulação econômica e equivalência jurídica entre sujeitos desiguais para a exploração de um pelo outro. O assujeitado se converte em sujeito de direito. É pela esfera do indivíduo, então, que se assentará o imediato do controle da verdade e da mentira: declaração, assinatura, promessa, contrato. A individualidade é erigida como átomo da sociabilidade e por ela passa a pontuação da verdade e a declaração de boa-fé que afaste a mentira. No central, a verdade passa a ser uma formalização intersubjetiva. (Mascaro, 2024)

Ocorre que a pulverização das forjas da verdade leva o rechaço à mentira a ser institucionalizado sob novas formas. A individualização dos contratos mediante autonomia da vontade faz com que a quebra contratual seja controlada por uma força terceira à dos próprios agentes econômicos. O Estado se erige como forma social e inextrincável do capitalismo: um ente distinto de capitalistas e trabalhadores assalariados que, no entanto, não lhes é neutro. Trata-se de um meio de institucionalização e monopolização do poder político constituído a benefício da acumulação, da propriedade privada e da manutenção das condições da produção e da circulação sob as formas do capital. O Estado não é um burguês nem uma cópia exatamente duplicada da burguesia; é, no entanto, inexoravelmente capitalista. (Mascaro, 2013)

Será então em torno do Estado, mediante normas jurídicas e a forma do direito, que se assentará o controle da verdade e da mentira no capitalismo. Instituições são criadas para tanto, apartadas imediatamente de burgueses e trabalhadores, mas sempre aderentes à materialidade da reprodução social capitalista. Se as antigas e tradicionais produções da mentira se mantêm, agora elas são também requalificadas: a mentira

oficializada pelo Estado e pelo direito terá peso de veracidade. O capitalismo não afasta os plexos de produção e controle de verdade e mentira emanados de contextos religiosos e senhoriais diretos: a eles soma – e faz tomar prevalência – a produção e o controle estatais e jurídicos.

O fundamental da produção e do controle da veracidade se dá mediante as relações de produção. Mas, no capitalismo, dá-se ainda a articulação da verdade e da mentira com forças produtivas específicas. Novas técnicas e tecnologias se apresentam: jornais, rádios, televisões, internet, algoritmos – o que constitui o conjunto dos aparelhos ideológicos de comunicação de massa –, escolas, universidades, mercado editorial, ciências. Esse conjunto massifica a produção e a circulação de saberes que constituem esferas de acepção de verdade e mentira. Tal conjunto, diretamente aderente à materialidade da reprodução econômica e social, forja o arcabouço ideológico da sociedade capitalista.

As forças produtivas da mentira ganham peso decisivo como ferramentais da reprodução social capitalista. Perseguições e destruições até então engendradas por mecanismos primitivos – como a fofoca –, no capitalismo passam a encontrar tecnologias que permitem uma industrialização de seus impactos. Se as relações de produção mudam as formas de subjetivação, as forças produtivas – tecnologia – moldam inclinações e disposições dessas subjetividades. A mentira tem então, no capitalismo, a possibilidade de se tornar massiva e industrial.

3. Mentira, ideologia e instituições

No fundamental, verdade e mentira se assentam sobre o corpo relativamente estabilizado da ideologia. Esta, por se apresentar como se fora imutável dentro de um tempo histórico, sem que se compreenda sua

natureza histórica, pode ser considerada, nos dizeres de Louis Althusser, Ideologia, tomada aqui, pelos sujeitos constituídos por uma temporalidade, como eterna e incontornável. (Althusser, 1985) Sua inscrição está no inconsciente. Esse arcabouço de compreensão de mundo, valores e afecções – individualidade como medida de si e do mundo, propriedade privada, direitos, liberdade, obrigação contratual, dominância mercantil na vida –, advém de práticas materiais, calcadas na sociabilidade capitalista, e também organiza os sentidos e os conteúdos do que se tem por verdade e mentira.

Tanto quanto a existência de uma divindade – única e onipotente – era tida por verdade em tempos medievos europeus cristãos, e a discordância a isso mentira ou blasfêmia, também uma racionalidade empresarial preside a verdade no capitalismo. Relações e práticas sociais concretas forjam horizontes ideológicos incontornáveis de um modo de produção. Por se tratar de um conjunto calcado em materialidades relacionais, a ideologia se impõe como forma de coerção: a divergência em face de sua racionalidade e de suas afecções é a impossibilidade de laço com o fundamental da sociabilidade dada. (Žižek, 2007; Gillot, 2018; Sampedro, 2023)

Ao mesmo tempo, tal conjunto de práticas sociais, difusas, não é tão variável a ponto de impossibilitar sua própria reprodução. A ideologia se institucionaliza mediante aparelhos ideológicos, organizadores tanto de dimensões basais como a língua, sua oficialização, ensino e manejo, as formas de sustento material e arranjo intersubjetivo imediato, como a família, além do controle de plexos como os das informações e noticiários, por aparelhos comunicacionais, os do saber oficializado e prestigiado, por escolas, universidades, instituições acadêmicas, da afecção valorativa, por religiões, e mesmo estética, por aparelhos produtores e controladores da acepção do belo e agradável, como museus e propagandas comerciais. Se por arranque de

deliberação de vontade um sujeito se põe de modo crítico a alguns desses termos, outros aparelhos ideológicos lhe impõem uma disciplina de saber e afecção que o prendem aos termos gerais do sistema.

Sendo constituída por sujeitos múltiplos em suas práticas materiais, a ideologia, mediante aparelhos ideológicos, tende à convergência, a coesão e a coerção. Trata-se da forma da constituição do saber, não do eventual mérito de seu conteúdo. Verdade e mentira são produções sociais, arraigadas em aparelhos materialmente impositivos. Assim, Eginardo Pires: “Uma ideologia conservadora impõe não *apenas* pela força de seus argumentos, mas também pelos recursos materiais de que dispõem as forças a quem ela serve, quando se trata de excluir ou limitar a presença dos que sustentam teses opostas, nos lugares onde se realiza a atividade social de produção e difusão de conhecimentos”. (Pires, 1979, p. 16)

Inseridos em tal enredamento no qual são tanto submetidos quanto partícipes ativos, os sujeitos controlam suas relações intersubjetivas mediante parâmetros ideológicos que lhe dão base, mas, também, por meio de instituições e institutos terceiros que aferem as dimensões de veracidade de tais relações. Aqui despontam, além dos aparelhos ideológicos, também os aparelhos repressivos, via de regra controlados pelo Estado. Cartórios atestam a verdade da declaração de vontade de contratantes, a propriedade privada e chancelas como a do nascimento, maternidade e paternidade e morte. Judicialmente, disputas e contendas em torno da verdade e das manifestações de mentira como a calúnia se convertem em decisões acerca de uma veracidade a partir do poder judiciário estatal. No capitalismo, controla-se a verdade mediante aparelhos do Estado e do direito. No limite, a verdade se torna declaração do poder.

O saber da verdade e da mentira, então, proceduraliza-se e se controla por meio de esferas de chancela externas aos sujeitos, aos fatos,

às circunstâncias e aos termos imediatamente envolvidos nas eventuais divergências intersubjetivas. De um lado, sustenta-se o que se tem por verdade e por mentira pelas práticas que constituem a ideologia e pelos aparelhos ideológicos que a conformam em dinâmicas controláveis; de outro lado, o que escapa de tal conformidade é dirimido pela forma política estatal e pela forma jurídica.

4. Mentira e má-fé

O caso mais nodal da manifestação da mentira é aquele que envolve a deliberada disposição de empreendê-la: a má-fé. Aqui, com virulência, residem seus impactos extremos e decisivos. A intenção em afirmar a mentira escapa das métricas de aproximação a possibilidades de confusão com a verdade, como é o caso da Ideologia e da produção mediante aparelhos ideológicos. Ainda que se possam sobrepor camadas de inclinação voluntária com outras advindas de compreensões e valores sociais, na má-fé há um núcleo decisivo de mera disposição da subjetividade. Em tal situação, interesse, capricho e pulsão de destruição organizam o dínamo da mentira.

Duas chaves se abrem para a motivação da má-fé: uma delas eminentemente intersubjetiva, outra advinda do recôndito do sujeito. No campo da relação do sujeito com os demais, o interesse desponta como motor da mentira. Em sociedades de exploração, dominação e opressão, como a capitalista, a má-fé é instrumento valioso para a prevalência. No outro campo, do recôndito da subjetividade, capricho e pulsão de destruição são seus elementos motores. Ancoram-se aqui a determinação pelo inconsciente e as formas de organização psíquica.

A psicanálise comprehende a mentira como um dos elementos decisivos da constituição da própria subjetividade.¹ O falseamento impera materialmente sobre o declarado. O oculto tem prevalência sobre o sabido e controlado. O inconsciente determina o consciente, e não o contrário. A má-fé, arrojo deliberado, advém não só de um capricho voluntário e optativo, mas de forças subjetivas que têm na mentira uma forma de manifestação e, mesmo, uma solução irresistível de economia psíquica. Lançar-se à má-fé é obter gozo com o perfazimento de tal dispositivo. Não se trata de um erro ou de uma má inclinação que uma boa consciência pudesse aplinar ou conter, mas de um dínamo de prazer, tendo por correlato a destruição ou o sofrimento de outrem.

O inconsciente, amoral, é produtor estrutural e constante de desejo. Tal esfera é a constituinte decisiva da má-fé. Aquilo que não se pode recalcar ou reprimir emerge como pulsão incontornável. O consciente não é uma desdobra racional do inconsciente, bem como práticas não são derivas lineares do querer. No sujeito, há hiância, vazio e falta que se manifestam de múltiplos modos; nenhum deles é uma desdobra exata do desejo em estratégias plenamente racionais. (Lacan, 2008) A má-fé se apresenta como disposição tendente à satisfação de gozos que, socialmente e até pelas instâncias repressoras do próprio sujeito, como o superou, via de regra seriam ocultas, rechaçadas ou bloqueadas. Um manejo da subjetividade em face de sua má-fé, então, não se faz mediante moralizações, letramentos ou responsabilizações que operem em conclames à consciência. Não são apenas as armações da vontade que perfazem a má-fé: ela se inscreve em instâncias do inconsciente, cujo tratamento envolve uma elaboração outra da própria

¹ Fornece importante síntese a esse respeito a conhecida proposição de Jacques Lacan de que a verdade tem estrutura de ficção. Cf. Lacan, Jacques. *O Seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro, Zahar, 1995. Elia, Luciano. *A ciência da psicanálise*. São Paulo, Edições 70, 2023.

subjetividade, seus horizontes e propósitos. O manejo da má-fé é o difícil manejo do desejo e das repressões.

A má-fé lança, à mentira, sua angulação mais devastadora. A intencionalidade de mentir não é a confusão, a distorção ou a diferença intersubjetiva de perspectivas. Tampouco é apenas o desdobrar tendencial da Ideologia. Todos esses fatores podem também ser coadjuvantes, mas a má-fé é uma disposição em vista de gozo, cujas raízes se inscrevem no inconsciente. A aberta e deliberada mentira granjeia o poder de causar estragos irreversíveis aos sujeitos e sociabilidades que lhe sejam vítimas. A vida conhece, nos casos em que é atravessada pelas consequências da mentira caprichosa, condensações de dores insuportáveis e muitas vezes irreversíveis.

5. Filosofia e mentira

O quadro de gravidade, reiteração e condição estrutural da mentira impõe à filosofia interpelações necessárias que resvalam em distintas visões e leituras a respeito do fenômeno. Em torno da mentira e seu tratamento, as leituras filosóficas são múltiplas, mas conheceram, historicamente, coesões e decantações ideológicas correspondentes aos modos de produção e às sociabilidades neles dadas. No quadro da antiguidade greco-romana a ocupação a respeito do ser, sua natureza e sua veracidade eram as tóricas para a denegação da mentira. Nas filosofias medievais europeias, dá-se um deslocamento em face dos problemas filosóficos antigos quanto à verdade e à mentira: tal questão se defronta com as referências da teologia. Verdade e mentira dizem mais à conformação a dogmas e postulações metafísicas que a controles de inferência ou conformidade à natureza das coisas.

As filosofias da modernidade também operam outros deslocamentos, suplantando a dicotomia *physis/teologia* no tema da mentira. Entra em cena a busca de uma racionalidade manejável e controlável pelos indivíduos. A pretensão de controle da verdade pelo conhecimento se levanta como dístico fundamental. Racionalismos, empirismos e, em sequência, variados idealismos consolidam o quadro de filosofias almejantes a uma racionalidade ao mesmo tempo controladora e controlável. Immanuel Kant, negando um suposto direito de mentir com base em sua proposição do imperativo categórico, é o exemplar máximo de um normativismo ético burguês. “Ser verídico (honesto) em todas as declarações é, portanto, um mandamento sagrado da razão que ordena incondicionalmente e não admite limitação por quaisquer consequências”. (Kant, 1992, p. 176)

Ainda que a proposta moral kantiana contra a mentira tenha sido objeto de polêmica no próprio campo filosófico burguês – éticas ainda de prudência, mesmo que liberais, como a de Benjamin Constant, contestaram-na abertamente –, seu normativismo de pretensões racionais universais, inflexível, é um modelo para a racionalidade burguesa e para a abominação, por parte dela, da mentira na declaração pessoal, no vínculo contratual e nos negócios e relações em geral. No tempo em que o capitalismo assenta seus alicerces, rompendo tanto com a filosofia política antiga quanto com as coerções teológicas feudais, a demanda filosófica passa a ser por um saber com vistas ao domínio da natureza e das relações intersubjetivas, transplantando o modelo de leis naturais para normas éticas, jurídicas e econômicas. Mercadoria, contrato e propriedade geram o eixo pelo qual a verdade se assentará, sendo a mentira uma escória indesejável desta.

Na contemporaneidade, as possibilidades de leitura filosófica acerca da mentira se abrem a perspectivas concretas e radicais. Visões filosóficas distintas se apresentam, concomitantemente, como

possibilidades de compreensão da razão e da sociedade. Seus pressupostos, referências, desenvolvimentos e implicações são plenamente divergentes e contrastantes entre si. Numa proposição de que a filosofia contemporânea pode ser compreendida a partir de três grandes caminhos (Mascaro, 2024, caps. 12 a 15), aplico aqui suas distintas balizas ao problema da mentira, resultando, daí, também distintas localizações, recortes e consequências sobre o tema. De um lado, mantém-se o padrão moderno, desdoblado em conhecimentos analíticos cuja técnica é de utilidade à própria reprodução social capitalista. Denomino a essa perspectiva filosófica de tecnicista, liberal ou juspositivista (Lecourt, 2018). Em distinção a ela, uma série de outras filosofias toma a mentira e a verdade em nuances, não tão contrastadas nem facilmente aferíveis em termos exatos. Levando-se em conta um saber construído historicamente, em perspectiva existencial, muitas vezes em confrontos e oposições entre si, consolidam-se leituras filosóficas de cariz não-tecnicista, não-liberal, não-juspositivista. Do arco que vai de Nietzsche a Heidegger, alcançando ainda proeminência com pensadores como Gadamer, a mentira não é uma mera escória ou negativo da verdade. A própria possibilidade da verdade está em causa. (Gadamer, 2014)

Já em outro caminho filosófico, o problema da mentira alcança elaborações mais radicais. No horizonte da crítica, a partir do marxismo, a mentira e a verdade são pensadas no quadro de sua produção social. A constituição da subjetividade, sua determinação material, a racionalidade mercantil, a historicidade da ideologia e, ao mesmo tempo, sua opacidade e a-historicidade aos que por elas são atravessados e a forjam, além dos aparelhos ideológicos, tal conjunto permite compreender a verdade e a mentira como fenômenos tanto material e historicamente engendrados quanto, ainda, estruturalmente ligados aos modos de produção e às formas da sociabilidade. O processo de veracidade, então,

passa pelos quadrantes da apreensão da totalidade estruturada, tendo em vista a científicidade dos termos de sua constituição, produção e reprodução.

Em tal perspectiva filosófica crítica, a mentira também não é compreendida como escória de uma verdade almejada, mas como material estruturante dos processos de subjetivação e de sociabilidade. Neste sentido, as perspectivas filosóficas não-tecnicistas, não-liberais, aqui se aproximam. No entanto, em diferença destas, o marxismo não repousa a determinação numa intersubjetividade incapaz de processos de objetivação ou numa situação existencial no limite indeterminável. Verdade e mentira, sociais e históricas, são fenômenos concretos, produzidos subjetiva e socialmente e, portanto, passíveis de científicidade, desde que se rompam os termos de uma racionalidade técnica e reflexa da própria reprodução capitalista. Verdade e mentira são passíveis de apreensão crítica. (Adorno, 1985; Althusser, 2015; Althusser, 2023; Mascaro, 2020)

No quadro de um caminho filosófico crítico, ao marxismo se soma a psicanálise. Também se dá aqui o rompimento com uma veracidade pretendida universal e objetiva, para a qual a mentira fosse seu correspondente negativo. A psicanálise, ocupando-se da constituição da subjetividade e de sua natureza social, abre, tal qual o marxismo com a determinação pelo modo de produção, um grande continente não-controlável pela racionalidade imediata, técnica, quantitativa: o inconsciente. Tanto quanto o modo de produção e a ideologia, o inconsciente se inscreve numa ordem qualitativamente distinta daquela de uma veracidade e de uma mentira imediatas. Mas, para a psicanálise, o inconsciente não é apenas uma esfera longínqua, nem uma espécie de negativo do consciente. É, acima de tudo, o produtor último e inexorável da própria subjetividade. O desejo não se molda aos ditames e aos reclames da moralidade consciente, mas o contrário. Assim sendo, a

veracidade e a mentira não se compram pela moeda de face da pretensão de racionalidade e consciência: atravessam-se e se imiscuem no complexo basal do inconsciente.

Três caminhos da filosofia contemporânea são, assim, três caminhos distintos do modo de perspectivar o tema da mentira. No campo tecnicista, liberal, dá-se uma redução do saber verídico ao controle formal do processo de sua obtenção. O que se prova ou afere de modo analítico, muitas vezes matemático ou estatístico, é tido por verdade; mentira, o que não passa por tais controles. No campo não-tecnicista, não-liberal, a própria demarcação de verdade e mentira se supera, dada a proposição de uma existencialidade em situação na qual tais termos pretendem se afirmar. Marxismo e psicanálise, saberes concretos via de regra rechaçados pelos padrões analíticos da filosofia, tidos por estes como não-científicos, são, contudo, os que permitem tanto a apreensão da produção histórico-social da mentira quanto, ainda, a própria elaboração de seus termos problemáticos e seu manejo radicalmente consequente.

6. Filosofia e manejos da mentira

Os três caminhos filosóficos da contemporaneidade, defrontados com a temática da mentira, possibilitam também a compreensão de três grandes eixos de encaminhamento e manejo de tal questão. Tecnicismos (liberalismos), não-tecnicismos (não-liberalismos) e crítica, assentando postulações distintas acerca da problemática da mentira, revelam diferentes modalidades de ações de contenção ou de enfrentamento de seus males, seja em âmbitos individuais, intersubjetivos ou políticos.

Se se toma filosoficamente a mentira em perspectiva tecnicista ou liberal, há a pretensão de que se possam firmar critérios patentes de

veracidade. O controle da discursividade, da adequação das narrações aos fatos e busca por plataformas comuns de linguagem e consenso têm, aqui, peso decisivo. A proceduralização da argumentação e dos conflitos a ela subjacentes encaminha a valorização de espaços institucionais de controle da mentira. O direito, os tribunais e os aparatos estatais – de fóruns a cartórios – assegurariam balizas de sagrada formal da verdade e da mentira. A contenda em torno da mentira é resolvida processualmente, tomando-se tal proceduralização num nível muito estreito e instrumental, como decisão de poder de autoridade institucionalizada para dirimir conflitos a seu respeito.

Pelas perspectivas não-tecnistas e não-liberais, a mentira se apresenta como dado entranhado de uma condição existencial situacionada. Nas proposições de Hans-Georg Gadamer, o próprio assentamento da verdade e da mentira se faz mediante preconcepções devidas diretamente à historicidade e à sociabilidade do sujeito. Uma hermenêutica da mentira é, então, uma elaboração não externa, não sagrada a partir de instituições ou aparatos burocráticos de veracidade, mas um processo de enlaçamento existencial. No limite, uma impossibilidade. Pelas vertentes mais extremas e menos caritativas dessas filosofias não-tecnistas e não-liberais, verdade e mentira são resultados da vontade de poder.

Os caminhos filosóficos críticos, a partir do marxismo e da psicanálise, revelam extrações e se prestam a proveitos radicais acerca do manejo da mentira. Quanto à subjetividade e à intersubjetividade, a psicanálise abre ângulos sobre as origens ocultas de veracidades e falseamentos. Antes de atentar a uma pretensa objetividade mensurável de per si, o manejo da mentira é um processo de implicação dos sujeitos nela envolvidos, sejam seus produtores ou alvos. Alcançando camadas do inconsciente e revolvendo-as, a psicanálise permite deslindar o itinerário histórico de certezas e disposições de má-fé. O deslocamento

do especificamente factual ou declarado para o quadro de sua manifestação sintomal descomprime uma tensão até então redutora da veracidade ao seu objeto imediato.

A compreensão da estrutura social e da produção das verdades e mentiras tem no marxismo seu mais alto potencial de manejo crítico. No que tange às condições estruturais de constituição da subjetividade, a determinação pelas relações de produção faz com que, sob o capitalismo, verdades e mentiras tenham tanto temáticas consolidadas quanto, também, formas de aferição validadas. A individualidade, a propriedade privada, o contrato, sob domínio da mercadoria, são objetos centrais de legitimação da verdade; o que os nega, mentira. Verdades como a legitimidade de ter por direito são decisivas na coerção das relações sociais capitalistas. Constituem o cerne do conjunto de saberes, racionalidades, afecções e aspirações da Ideologia.

O manejo da Ideologia e de suas verdades e mentiras é o ponto nevrálgico da crítica nas sociabilidades capitalistas. Aqui a veracidade se desloca, definitivamente, do campo da subjetividade para o da materialidade das relações sociais. Em acepções filosóficas liberais ou não-liberais, o enfrentamento do complexo ideológico se daria por clamores de consciência, moralistas, ou por ímpetos de vontade. A partir do marxismo, rompe-se com pretensões conscientizadoras, moralizadoras ou crentes no poder do voluntarismo. As práticas da produção e suas respectivas relações intersubjetivas geram coerções estruturais. Estas constituem os sujeitos, constituidores dessas mesmas práticas. A Ideologia só pode se romper com câmbios estruturais nessas práticas produtivas e suas relações e coerções. Assim, não se trata disputar consciências subjetivas no seio de uma sociabilidade dominante, mas de alterar as formas de produção dessa própria sociabilidade.

Contra os padrões de mentira e verdade, ligados diretamente à Ideologia, pouca eficácia têm as tentativas de esclarecimento e

letramento ou clamores morais. Abre-se, então, o impasse político do enfrentamento da mentira: a denúncia da inverdade de fenômenos como meritocracia, eficácia da autoajuda, cura mediante crença religiosa, insurgência contra vacinas, criacionismo ou terraplanismo não enlaça nem motiva; ao contrário, esclarecimentos a seu respeito levam ao seu rechaço pelos que por tais parâmetros pensam, creem ou se movem. Isso porque verdade e mentira não são apenas balizas de saber. O complexo da Ideologia é também de afecção, valores e sentimentos. Perfilhar-se ao lado do criacionismo, do terraplanismo ou da cura mediante fé é alinhar-se ao divino, ao sagrado, ao agrupamento dos melhores moralmente, das pessoas direitas porque de direita, de bem porque de bens, dos salváveis. Proposições de verdade material acerca da exploração econômica, do mais-valor ou da acumulação, ainda que científicas, não encontram engate com a vida quotidiana de quem trabalha para buscar sobreviver, sem plenamente o conseguir.

A Ideologia advém de práticas que, mantidas, sustentam então padrões de mentira e verdade e afecções que lhes sejam correspondentes. Além disso, a Ideologia se condensa e se consolida mediante aparelhos ideológicos. Saberes, apelos e afetos são controlados por instâncias múltiplas e sempre aderentes à reprodução do capital: família, escola, religião, universidade, meios de comunicação de massa, tecnologias de controle da informação, algoritmos. Uma das hipóteses mais concretas de enfrentamento da mentira como Ideologia é o do enfrentamento dos próprios aparelhos ideológicos. Neste campo, materialidade se defronta com materialidade, poder contra poder.

No limite, a mentira de um tempo histórico só se vence com a superação desse próprio tempo histórico. O combate estrutural à mentira estrutural é a revolução.

7. Mentira e sentido

O enfrentamento crítico à mentira é um chamado a superar as formas de sociabilidade que a promovem e as constituições ideológicas que a consagram. Mas é, ainda, um reclame para administrar e manejar também a imediatitude de aspirações e sofrimentos dos sujeitos que nas tramas da mentira sejam envolvidos. Se se infere que somente a superação de um tempo histórico é capaz de constituir outra forja de subjetividades, compreensões e valores para a produção da verdade e o afastamento da mentira, também se infere que a defrontação com o impacto imediato da mentira é desesperadora e, mesmo, geradora de colapso ao sujeito e à sociabilidade correspondente. Clama-se, então, por disposição de sentido imediato contra a mentira.

Quando as contenções em face da eclosão da mentira, buscando a cessação e a reversão dos seus efeitos, não alcançam resultado suficiente, o recurso mais sofisticado de sentido em face da tragédia de sua manifestação é o apontamento à história, entregando a ela o restabelecimento da verdade. O resgate futuro da verdade e a reposição posterior dos termos conflagrados são a última esperança para suportar a presentificação da mentira. Também aqui tal esperança de resgate ou redenção só pode se apresentar como um horizonte factível se forjada dialeticamente.

A expectativa de afirmação da verdade, ainda que tardia ou não-coetânea à devastação promovida pela mentira, é a espera de que outras condições sociais e históricas, com outros agentes, imbuídos de maior apreço pela verdade e menor compromisso com os interesses mentirosos, levem a uma redenção futura dos que pela mentira tenham sido atravessados. Tal grau de esperança é elemento ideológico organizador tanto das subjetividades de perseguidos quanto de conclames políticos e

teológicos em favor dos injustiçados. Um dos maiores símbolos de promessa redentora são as orações finais atribuídas a Jesus nas chamadas bem-aventuranças do Sermão da Montanha (Mt 5:10-12): “Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da verdade, porque deles é o Reino do Céu! Bem-aventurados sois vós quando vos perseguem, quando vos injuriaram e, mentindo, fazem todo mal contra vós por minha causa. Exultai e alegrai-vos, porque é grande o vosso galardão no Céu!”

Em chave contemporânea, deslocando o messianismo para as mãos humanas, Walter Benjamin, em suas *Teses sobre o conceito de história* (Benjamin, 1994, p. 222-232), é talvez o mais destacado pensador crítico a vislumbrar tarefas de redenção, pela ação revolucionária, dos tombados do mundo. Tal força messiânica, que rememore e redima, se faz em luta, a contrapelo da própria dinâmica histórica, contra o fluxo da barbárie. Os atravessados pela mentira, se não conseguem a contenção do mal ou a reparação do sofrimento imposto, terão nos lutadores futuros aqueles que podem estabelecer uma justiça histórica.

Que a verdade seja lançada como meta e sentido para a resistência e o enfrentamento, grande parte das lutas contemporâneas assim a requereu. Exemplar de tal aspiração é a batalha contra a mentira no chamado Caso Dreyfus. O militar francês Alfred Dreyfus, acusado injustamente de traição, num caso rumoroso de erro político e judicial, tornou-se uma das mais célebres vítimas da mentira, imposta ainda como maquinário institucional contra si. Émile Zola, no final do século XIX, empresta toda sua fama e sua reputação a defender, a contrapelo da opinião política francesa, tal perseguido. O texto principal da campanha pública de Zola por Dreyfus, *J'accuse*, torna-se um dos mais destacados símbolos da luta contra a mentira. Tal texto teve por subtítulo e lema “a verdade em marcha”. (Zola, 2020)

A expectativa de que a verdade se ponha em marcha é um comando de ação a partir de uma esperança norteadora da luta e amalgamadora de quem se ponha em batalha contra a mentira. O conclave pela verdade, muitas vezes, é o mais sofisticado modo de agir em face da impossibilidade concreta: abre-se o clamor à história. Também aqui se trata de uma esperança com concretude apenas relativa. Enquanto os mesmos padrões de produção ideológica e as mesmas formas de coerção social se mantêm, a história não se resgata nem se afirma plenamente. O mais notório exemplo de clamor à história futura foi proposto por Fidel Castro. Ao final de seu julgamento, quando sob o jugo da ditadura de Fulgêncio Batista em Cuba, ele próprio proclama em sua defesa: “a história me absolverá”.(Castro, 2001)

É certo que, com a Revolução Cubana, a história absolveu e resgatou Fidel Castro. Mas, ao mesmo tempo, essa revolução não impôs uma narrativa ideológica bastante para se perenizar e se universalizar. Pelo mundo, a absolvição de Fidel continua sendo uma história apenas da vanguarda crítica. Massivamente, ao contrário, os aparelhos ideológicos do capitalismo, em especial a partir dos EUA, desde então operam para a detração da figura de Fidel e da revolução por ele liderada. Se em alguns momentos e em alguns setores se pôde perceber uma produção de verdade sobrepujando a mentira quanto ao caso específico de Fidel, até hoje, no entanto, o estrutural da produção da mentira faz com que a história não o absolva efetivamente. A reconstrução futura da verdade contra a mentira é uma esperança; trata-se de um norte de luta.

Enquanto não se supera o padrão ideológico que consolida seus próprios conteúdos de verdade e mentira, a história não absolve quem por esse padrão é destruído. Não havendo céu, os que tombam sob o jugo da mentira não recebem galardões. Exultação e alegria são propriedades do futuro, caso as lutas contra a mentira um dia se tornem vencedoras. A

verdade em marcha apenas pode ser a transformação das condições estruturais de veracidade e mentira. A verdade em marcha é a marcha de tomada da escrita da história.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas, Ed. Unicamp, 2015.
- ALTHUSSER, Louis; LECOURT, Dominique. *Lênin e a filosofia: materialismo, dialética e a crise nas ciências*. São Paulo, LavraPalavra, 2023.
- BENJAMIN, Walter. “Teses sobre o conceito de História”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- CASTRO, Fidel. *A história me absolverá*. São Paulo, Expressão Popular, 2001.
- ELIA, Luciano. *A ciência da psicanálise*. São Paulo, Edições 70, 2023.
- GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis, Vozes, 2014.

GILLOT, Pascale. *Althusser e a psicanálise*. São Paulo, Ideias & Letras, 2018.

KANT, Immanuel. “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, Edições 70, 1992.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 2008.

LECOURT, Dominique. *A filosofia das ciências*. São Paulo, Ideias & Letras, 2018.

MASCARO, Alysson Leandro. *Crítica do Cancelamento*. São Paulo, Contracorrente e 247, 2025.

MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e Forma Política*. São Paulo, Boitempo, 2013.

MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do Direito*. São Paulo, GEN-Atlas, 2024.

MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução ao Estudo do Direito*. São Paulo, GEN-Atlas, 2024.

MASCARO, Alysson Leandro; MORFINO, Vittorio. *Althusser e o materialismo aleatório*. São Paulo, Contracorrente, 2020.

PIRES, Eginardo. *Valor e acumulação*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

SAMPEDRO, Francisco. *Louis Althusser*. Marília, Lutas anticapital, 2023.

ŽIŽEK, Slavoj. “O espectro da ideologia”. In: *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2007.

ZOLA, Émile. *J'accuse: a verdade em marcha*. Porto Alegre, LP&M, 2020.

Veritas Vel Mendacium?
Uma análise filosófica da mentida na Patrística e da Escolástica
VERITAS VEL MENDACIUM?
A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF LYING IN PATRISTICS AND
SCHOLASTICISM
*Cristiano R. Campelo**
*Rogério da Costa***

RESUMO

A presente investigação examina a doutrina sobre a mentira em Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, dois pilares do pensamento medieval cristão, mediante análise exegética de seus textos fundamentais *De Mendacio* e *Contra Mendacium* de Agostinho, e a Questão 110 da *Summa Theologiae* (IIa-IIae) de Tomás. Demonstra-se que ambos os filósofos recusam categoricamente a justificação moral da mentira, ainda que com fins aparentemente virtuosos, pois concebem a verdade como atributo divino e fundamento da integridade moral. Agostinho rejeita a *voluntas fallendi* (vontade de enganar) como elemento formal do ato de mentir, independentemente da falsidade objetiva da enunciação, condenando todos os oito tipos de mentiras por ele categorizados. Tomás de Aquino, por sua vez, afirma que a fala possui finalidade natural de manifestar a verdade, tornando a mentira intrinsecamente desordenada classificando-a em *mendacium perniciosum*, *mendacium officiosum* e *mendacium jocosum*, mas sempre recusando sua moralidade permissiva. A comparação entre essas doutrinas revela continuidade fundamental na tradição escolástica ao rejeitar qualquer legitimidade ao engano deliberado. Por fim, analisa-se a contemporaneidade dessas perspectivas filosóficas para questões atuais de ética digital, combate ao relativismo, desinformação e proteção da dignidade humana.

PALAVRAS-CHAVE: *Voluntas fallendi*; *Verdade e mentira*; *Agostinho e Tomás de Aquino*; *Ética cristã*.

* Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, São Paulo, Brasil; Bolsista CAPES. <https://lattes.cnpq.br/7698518413978352>. <https://orcid.org/0009-0006-3934-6094>.

** Doutor em Filosofia. Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP, São Paulo, São Paulo, Brasil; <http://lattes.cnpq.br/4983570722211746>; <https://orcid.org/0000-0002-6807-4263>.

ABSTRACT

This investigation examines the doctrine on lying in Saint Augustine and Saint Thomas Aquinas, two pillars of medieval Christian thought, through exegetical analysis of their fundamental texts *De Mendacio* and *Contra Mendacium* by Augustine, and Question 110 of the *Summa Theologiae* (IIa-IIae) by Thomas. It demonstrates that both philosophers categorically refuse the moral justification of lying, even for apparently virtuous ends, as they conceive truth as a divine attribute and foundation of moral integrity. Augustine rejects the *voluntas fallendi* (will to deceive) as the formal element of the act of lying, independent of the objective falsity of utterance, condemning all eight types of lies he categorizes. Thomas Aquinas, in turn, asserts that speech possesses the natural purpose of manifesting truth, making lying intrinsically disordered—classifying it as *mendacium perniciosum*, *mendacium officiosum*, and *mendacium jocosum*—but always refusing its permissive morality. The comparison between these doctrines reveals a fundamental continuity in the scholastic tradition in rejecting any legitimacy to deliberate deception. Finally, the contemporary relevance of these philosophical perspectives is analyzed with respect to current questions of digital ethics, combating relativism, misinformation, and the protection of human dignity.

KEYWORDS: *Voluntas fallendi*; *Truth and lying*; *Augustine and Thomas Aquinas*; *Christian ethics*.

Introdução

E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará.
(Jo 8, 32)

Sed falsa professio, quando etiam bona intentione procedit, mendacium est. Numquid enim ideo recte fecit aliquis, quia bona intenta praefuit? Absit. Nam et serpente suadente, fecerunt Adam et Eva quod omnino non debuerunt, cum tantum malum hinc processit. Nec enim bona intentio liberat ab vicio mendacii.¹
(Agostinho. *Contra Mendacium*, Livro I, Capítulo 2, Parágrafo 2).

Cum enim locutio sit secundum naturam ordinata ad manifestandum mentem, est contra rationem, ut per verba aliquis significet id quod non habet in mente. Unde hoc est de ratione mendacii: quod sit contra rationem loquendi. Et quia omnis virtus consistit in bono, ubicumque est vitiatio aliqua in re secundum se ordinata ad aliquod bonum, ibi est culpa et peccatum, manifestum est quod mendacium, inquantum per se est tale, est peccatum.² (S. Thomae Aquinatis. *Summa Theologiae*, IIa-IIae), q. 110, a. 3, Responsio).

¹ Agostinho. *Contra Mendacium* (Contra a Mentira). Livro I, Capítulo 2, Parágrafo 2. In: *Patrologia Latina*, Tomo 40, Coluna 517. Tradução: “Mas a profissão de falsidade, ainda que proceda de boa intenção, é mentira. Acaso alguém agiu corretamente porque uma boa intenção precedeu? De modo algum. Pois até a sugestão da serpente não justificou o que Adão e Eva fizeram, quando daí se seguiu um mal tão grande. E nem uma boa intenção nos liberta do vício da mentira”. (Agostinho. *Obras Completas*. Tradução de: Monges Beneditinos. 2. ed. Madri: BAC, 1957. v. 8, p. 502).

² Tomás De Aquino. *Summa Theologiae*. Secunda Secundae (II-II), Questio (q.) 110, Articulo (a.) 3, Responsio. In: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*. Roma: Typographia Polyglotta Vaticana, 1882-1948. v. IX, p. 183. Tradução: “Pois, uma vez que a fala é ordenada pela natureza para manifestar o pensamento, é contra a razão que alguém signifique por palavras aquilo que não tem em sua mente. Donde se segue que isto pertence à natureza da mentira: ser contra a razão do falar. E porque toda virtude consiste no bem, em qualquer lugar em que haja alguma deformação em uma coisa ordenada segundo sua natureza para algum bem, ali há culpa e pecado; portanto, é manifesto que a mentira, enquanto tal por si mesma, é pecado”. (Tomás De Aquino. *Suma de Teología*. Traducción do latim por: Traducción de los Padres Dominicos españoles. 3. ed. Madri: BAC, 1988. v. II, p. 948).

A questão da mentira e sua justificação moral perpassa a história do pensamento humano, desafiando filósofos e teólogos a discernir a natureza da verdade, a integridade da comunicação e os limites da ação humana. Desde a Antiguidade, a mentira tem sido objeto de condenação, mas também de complexas ponderações sobre suas possíveis exceções ou atenuantes. A presente investigação propõe-se a analisar a abordagem filosófica e moral da mentira em dois dos mais influentes períodos da filosofia ocidental: a Patrística e a Escolástica. Para tanto, o estudo se concentrará nas obras de dois de seus mais proeminentes expoentes: Santo Agostinho de Hipona (354-430) para o período patrístico e Santo Tomás de Aquino (1225-1274) para a escolástica.

A questão central que permeia esta análise é a possibilidade de justificação moral da mentira. Seria a mentira um mal intrínseco, sempre e em todas as circunstâncias condenável, ou haveria situações extremas em que sua prática poderia ser tolerada ou até mesmo considerada um mal menor? A resposta a essa indagação possui profundas implicações para a ética, a teologia e a própria concepção de dignidade humana e convivência social. A escolha dos períodos patrístico e escolástico justifica-se pela centralidade da ética cristã na formação do pensamento ocidental e pela profundidade com que esses pensadores abordaram o tema, estabelecendo as bases para debates subsequentes. Agostinho, com sua aguda introspecção e rigor moral, e Tomás de Aquino, com sua organicidade e razoabilidade aristotélica, oferecem perspectivas complementares e, ao mesmo tempo, profundamente alinhadas sobre a natureza da mentira.

O presente trabalho se estrutura em cinco seções principais. A primeira seção contextualizará o período patrístico e a figura de Santo Agostinho. A segunda seção se dedicará à análise pormenorizada de duas obras agostinianas cruciais: “A Mentira” (*De Mendacio*, 395 d.C.) e “Contra a Mentira” (*Contra Mendacium*, 420 d.C.), explorando suas

definições, categorias e a rejeição agostiniana da justificação da mentira. A terceira seção apresentará o contexto do período escolástico e a importância de Santo Tomás de Aquino. A quarta seção aprofundará a análise da questão 110 da Segunda Parte da Segunda Parte (II^a-II^{ac}) da *Suma Teológica*, em que Tomás de Aquino sistematiza a doutrina sobre a mentira, examinando seus fundamentos filosóficos e teológicos. Finalmente, a quinta seção oferecerá uma síntese dos ensinamentos de ambos os autores, discutirá a evolução do pensamento entre os dois períodos e, precipuamente, aplicará essas reflexões aos problemas contemporâneos da verdade, da desinformação e da ética na sociedade atual, a buscar a dignidade humana e o bem comum. A metodologia empregada será a análise filosófica e exegética dos textos primários, complementada pela consulta a comentadores especializados, visando uma compreensão profunda e crítica das posições dos autores.

1. O período patrístico: contexto e significação histórica

O período patrístico, que se estende aproximadamente do século I ao século VIII d.C., representa a fase inicial e formativa do pensamento cristão. Caracteriza-se pela obra dos Padres da Igreja, que se dedicaram a defender, sistematizar e desenvolver a doutrina cristã em face de heresias internas e perseguições externas. Nesse contexto, a filosofia grega, especialmente o platonismo e o neoplatonismo, foi gradualmente assimilada e adaptada para servir aos propósitos da teologia cristã, resultando em uma rica síntese intelectual. Os Padres, como Justino Mártir, Clemente de Alexandria, Orígenes, Gregório de Nissa, e, notadamente, Agostinho de Hipona, foram os arquitetos conceituais que pavimentaram o caminho para a Idade Média, estabelecendo os fundamentos da metafísica, da ética e da antropologia cristãs.

Santo Agostinho de Hipona (354-430 d.C.) emerge como a figura mais monumental e influente desse período. Nascido em Tagaste, na província romana da Numídia (atual Argélia), sua trajetória intelectual e espiritual é um testemunho da complexidade e das transformações de sua época. Após uma juventude marcada pela busca da verdade em diversas correntes filosóficas, como o maniqueísmo e o ceticismo, Agostinho encontrou na filosofia neoplatônica uma ponte para a fé cristã, à qual se converteu em Milão, sob a influência de Santo Ambrósio. Sua vasta obra abrange desde a autobiografia (*Confissões*) e a filosofia da história (*A Cidade de Deus*) até tratados teológicos e filosóficos sobre a graça, o livre-arbítrio, a natureza do mal e, como veremos, a mentira. A profundidade de sua introspecção, a acuidade de sua análise psicológica e a paixão de sua busca pela verdade o tornaram um dos pilares do pensamento ocidental, cuja influência se estende por séculos, moldando a teologia católica e protestante, bem como a filosofia moderna.

Os textos de Agostinho sobre a mentira, “A Mentira” (*De Mendacio*) e “Contra a Mentira” (*Contra Mendacium*), não são meros exercícios acadêmicos; eles surgem em um contexto de intensas controvérsias teológicas e morais. O primeiro, escrito por volta de 395 d.C., reflete sua preocupação em estabelecer uma doutrina clara sobre a mentira para os fiéis. O segundo, datado de 420 d.C., é uma resposta direta à heresia priscilianista³, que defendia a licitude da mentira em

³ “A heresia priscilianista foi um movimento identificado pela ortodoxia como herético, vinculado à figura de Prisciliano, cuja atividade religiosa era caracterizada por rigor ascético, grandes vigílias, jejuns e desapego aos bens materiais (...). Seus erros incluíam práticas como o afastamento dos templos e núcleos urbanos para reuniões em fazendas e montes, não participação na eucaristia, jejuns aos domingos e a reivindicação de pregação laica, além de acusações de práticas maniqueístas (...). As respostas conciliares incluíram: 1) Proibição de mulheres se reunirem com homens que não fossem seus maridos e de aprenderem ou ensinarem fora da Igreja. 2) Condenação do jejum aos domingos e ausência da igreja durante a Quaresma. 3) Exigência de consumir a eucaristia

certas circunstâncias, especialmente para ocultar a fé em tempos de perseguição. Essa controvérsia, que envolvia a questão da “mentira piedosa” ou “mentira útil”, forçou Agostinho a aprofundar sua reflexão, consolidando uma posição de rigor absoluto contra qualquer forma de falsidade. A importância desses textos reside não apenas em sua contribuição para a ética cristã, mas também em sua análise pioneira da intencionalidade e da natureza do ato de mentir, elementos que seriam fundamentais para o desenvolvimento posterior da filosofia moral. Como observa Gilson (2002, p. 123), Agostinho “(...) não se contenta em condenar a mentira; ele a dissecou, analisou suas motivações e suas consequências, e estabeleceu uma tipologia que seria referência por séculos”.

2. Santo Agostinho e o problema da mentira

A abordagem de Santo Agostinho sobre a mentira é marcada por um rigor intransigente, fundamentado em sua concepção da verdade como um atributo divino e da linguagem como um dom sagrado destinado à sua expressão. Para Agostinho, a mentira não é apenas uma falha na comunicação, mas uma violação da ordem natural e divina, um pecado que corrompe a alma e a relação do indivíduo com Deus e com o próximo. Seus dois tratados sobre o tema, *De Mendacio* e *Contra Mendacium*, embora escritos em momentos distintos e com propósitos

na igreja. 4) Proibição de ausência da igreja nas semanas que antecedem a Epifania. 5) Regulamentação para que bispos não recebessem membros excomungados por outros bispos. 6) Excomunhão de clérigos que abandonassem seus ofícios para se tornarem monges. 7) Restrição do título de doutor apenas àqueles autorizados. Essas respostas visavam consolidar a hierarquia eclesiástica, regulamentar práticas ascéticas e garantir a organização da Igreja sobre o culto e a compreensão das práticas religiosas (Calasans; Silva, 2012, p. 47-50).

ligeiramente diferentes, convergem para uma condenação categórica da mentira em todas as suas formas.

Passar-se-á a analisar a obra agostiniana “A Mentira” (*De Mendacio*, 395 d.C.) quanto aos seguintes pontos cruciais: a definição, a natureza e intencionalidade

O tratado *Sobre a Mentira*, escrito por volta de 395 d.C., é a primeira incursão sistemática de Agostinho sobre o tema. Nele, o bispo de Hipona busca definir a mentira, analisar suas diferentes categorias e refutar a ideia de que ela possa ser justificada em qualquer circunstância. A estrutura do texto é didática, começando com uma definição e prosseguindo com a enumeração e discussão de oito tipos de mentiras, culminando na reafirmação da ilicitude de todas elas.

Conforme demonstram Feehan (1988, p. 131-139) e Greggersen (2004), a definição agostiniana de mentira centra-se na *voluntas fallendi*. Para Agostinho, a mentira não é simplesmente a enunciação de algo falso, mas um ato intencional de vontade direcionado ao engano. A fórmula agostiniana “(...) ter uma coisa na mente e expressar outra por palavras ou por qualquer outro sinal” (Agustín, *La Mentira*, III, 3),⁴ expressa essa essência: é a intenção de iludir que caracteriza o ato de mentir, não a falsidade objetiva da afirmação desacompanhada de vontade enganosa. Por exemplo, se alguém, por ignorância, afirma algo que é falso, não está mentindo, pois sua vontade não é a de iludir. A *voluntas fallendi* (vontade de enganar) é, portanto, o elemento essencial que caracteriza o ato de mentir.

Conforme Bourke (1964), Agostinho categoriza as mentiras em oito tipos, ordenando-as da mais grave para a menos grave, embora todas sejam consideradas pecados:

⁴ “Habere unum in corde, et aliud proferre in verbis, vel quibuslibet signis”. (Augustini, *De Mendacio*, III, 3).

1. Mentira na doutrina religiosa, que leva à impiedade.
2. Mentira que prejudica alguém e não beneficia ninguém.
3. Mentira que beneficia alguém e prejudica outrem.
4. Mentira dita por prazer de mentir.
5. Mentira dita para agradar aos outros.
6. Mentira que não prejudica ninguém e beneficia alguém (mentira oficiosa).
7. Mentira que não prejudica ninguém e beneficia alguém, mas que serve para manter a castidade.
8. Mentira que não prejudica ninguém e beneficia alguém, e que serve para salvar a vida de alguém.

Mesmo as últimas categorias, que poderiam parecer mais “aceitáveis” ou “piedosas”, são veementemente condenadas por Agostinho. Ele argumenta que, se a mentira é um pecado, não pode haver uma “mentira boa”. A intenção, por mais nobre que seja, não pode santificar um ato intrinsecamente mau. A verdade é um valor absoluto, e a linguagem, como veículo da verdade, não pode ser pervertida. Como afirma Agostinho: “Não há mentira que não seja pecado, ainda que se diga que algumas são maiores e outras menores. Mas quem diz que não há pecado em mentir, engana-se a si mesmo e a verdade não está nele”. (Agustín, *La Mentira*, XXI, 42).⁵

A análise da intencionalidade é um ponto forte de Agostinho. Ele reconhece que a motivação por trás da mentira pode variar, mas insiste que a *voluntas fallendi* é sempre presente e é o que a torna pecaminosa. A mentira é um desvio da finalidade natural da fala, que é a comunicação da verdade. Ao mentir, o indivíduo não apenas engana o próximo, mas

⁵ “Nullum est mendacium quod non sit peccatum, quamvis alia alii maiora dicantur. Sed qui dicit non esse peccatum mentiri, seipsum decipit, et veritas in eo non est.” (Augustini, *De Mendacio*, XXI, 42).

também a si mesmo, corrompendo sua própria alma e afastando-se da verdade divina. A mentira, para Agostinho, é uma forma de desordem interior, uma traição à própria razão e à imagem de Deus no homem (Marrou, 1958, p. 345).

Apresentar-se-á o texto *Contra a Mentira* datado de 420 d.C. Explorar-se-á elementos como a refutação rigorosa da mentira e sua sistematização.

Cerca de 25 anos após *De Mendacio*, Agostinho retoma o tema da mentira em *Contra Mendacium*. Este tratado, escrito como uma carta a Consentius, um amigo que havia consultado Agostinho sobre a licitude da mentira para ocultar a fé, é uma resposta direta à heresia priscilianista. Os priscilianistas, uma seita ascética, defendiam que era lícito mentir para proteger a si mesmo ou a outros da perseguição, especialmente quando se tratava de ocultar a fé cristã. Agostinho, com sua habitual veemência, refuta essa posição, consolidando sua doutrina de que a mentira é sempre um pecado, sem exceções.

A argumentação de Agostinho em *Contra Mendacium* é ainda mais rigorosa e sistemática. Ele não apenas reitera a condenação da mentira, mas também desmantela os argumentos que tentam justificá-la. O bispo de Hipona confronta diretamente a ideia de que um “bom fim” possa justificar um “mau meio”. Para ele, a mentira é um mal intrínseco, e um mal não pode ser praticado para alcançar um bem. A verdade é um valor tão fundamental que sua violação não pode ser compensada por nenhuma vantagem temporal.

Agostinho examina diversos exemplos bíblicos que os priscilianistas usavam para justificar a mentira (como a mentira das parteiras hebraicas a Faraó no texto bíblico de Êxodo 1,9 ou a de Raab aos espiões de Josué no livro de Josué 2,4-7). Ele argumenta que, embora Deus possa ter recompensado as boas intenções dessas pessoas, Ele não aprovou a mentira em si. A recompensa foi pela fé e pela

caridade, não pela falsidade. A mentira, mesmo nesses casos, permaneceu um pecado, embora talvez um pecado menor em comparação com a traição ou a falta de fé.

“Não se deve mentir de modo algum, nem mesmo para salvar a vida de alguém, nem para preservar a castidade de outrem, nem para proteger a fé de alguém. Pois a mentira é um pecado em si mesma, e não pode ser feita para um bom fim”. (Agustín, *Contra la Mentira*, VII, 18).⁶

A relação entre intenção e ato moral é aprofundada. Agostinho reconhece a complexidade das situações humanas, mas insiste que a intenção não pode transformar um ato intrinsecamente mau em bom. A mentira é um “pecado compensatório” na medida em que se tenta justificar um mal por um bem maior. Contudo, para Agostinho, tal compensação é impossível, pois a mentira corrompe a própria alma do mentiroso, independentemente do benefício externo que possa gerar. A verdade é a base da confiança, da justiça e da própria ordem social. Mentir, mesmo por caridade, é minar essa base.

A posição agostiniana, portanto, é de um absolutismo moral em relação à mentira. Não há “mentiras brancas” ou “mentiras piedosas” que possam ser justificadas. A verdade é um reflexo da natureza divina, e a linguagem, sua expressão, deve ser sempre fiel a essa natureza. A mentira é uma desordem da alma, uma traição à razão e à fé, e um obstáculo à comunhão com Deus e com os homens. Essa doutrina rigorosa de Agostinho estabeleceu um marco fundamental na ética cristã, influenciando profundamente o pensamento posterior sobre o tema (Bourke, 1964, p. 210).

⁶ “Non est omnino mentiendum, nec ad salvandam vitam alicuius, nec ad conservandam castitatem alterius, nec ad tuendam fidem alicuius. Peccatum est enim mendacium in se, nec potest fieri ad bonum finem”. (Augustini, *Contra Mendacium*, VII, 18).

3. O Período escolástico: contexto, método e significação

O período escolástico, que floresceu entre os séculos XI e XV, representa uma das mais ricas e complexas fases da filosofia e teologia ocidentais. Caracterizado pela ascensão das universidades, pela redescoberta das obras de Aristóteles e pela tentativa de conciliar a fé cristã com a razão filosófica, a escolástica desenvolveu um método rigoroso de investigação e argumentação. Os escolásticos, como Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo, Alberto Magno e, sobretudo, Tomás de Aquino, dedicaram-se a organizar o conhecimento de forma sistemática, utilizando a lógica aristotélica para analisar e defender as verdades da fé. (Mondin, 1997, p. 121).

Santo Tomás de Aquino (1225-1274), conhecido como o “Doutor Angélico”, é o expoente máximo da escolástica. Nascido em Roccasecca, Itália, estudou em Monte Cassino e Nápoles, e posteriormente em Paris e Colônia, onde foi aluno de Alberto Magno. Sua vida foi dedicada ao estudo, ao ensino e à escrita, produzindo uma vasta obra que inclui comentários sobre Aristóteles, tratados teológicos e filosóficos, e sua obra-prima, a *Suma Teológica*. Tomás de Aquino operou uma síntese monumental entre a filosofia aristotélica e a teologia cristã, demonstrando que a razão e a fé não são contraditórias, mas complementares, cada uma iluminando a outra. (Torrell, 2002, p. 19-31).

O método escolástico, distintivo desse período, é evidente na obra de Tomás. Ele se caracteriza pela apresentação de uma questão (*quaestio*), seguida por objeções (*objectiones*) que representam argumentos contrários à tese que será defendida. Em seguida, apresenta-se um argumento de autoridade (*sed contra*), geralmente uma citação bíblica ou de um Padre da Igreja, que aponta para a tese correta. A parte central é o *respondeo dicendum*, onde Tomás desenvolve sua própria

argumentação, refutando as objeções iniciais e fundamentando sua posição. Finalmente, ele responde individualmente a cada objeção (*ad primum*, *ad secundum*, etc.). Esse método dialético e sistemático permitia uma análise exaustiva de cada tema, explorando todas as facetas da questão e garantindo a coerência lógica e teológica. (Bird, 2023, p. 13-50).

A *Suma Teológica* é a obra mais ambiciosa de Tomás de Aquino, concebida como um manual completo de teologia para iniciantes. Dividida em três partes principais (I, I-II, II-II, III), ela aborda desde a existência de Deus e a criação até a moralidade, os sacramentos e a escatologia. A Segunda Parte da Segunda Parte (II-II) é dedicada à moral, explorando as virtudes e os vícios em detalhe. É nesse contexto que se insere a questão 110, que trata especificamente da mentira. A localização dessa questão não é arbitrária; ela se encontra após a discussão sobre a verdade (questão 109) e antes da análise de outros pecados contra a verdade, como a simulação e a hipocrisia. Isso demonstra a importância que Tomás atribui à mentira como uma violação fundamental da virtude da verdade, essencial para a ordem moral e social. A *Suma* não apenas sistematiza o conhecimento existente, mas também o aprofunda, incorporando novas perspectivas filosóficas e teológicas, e consolidando a doutrina cristã de forma abrangente (Pieper, 1962, p. 115).

4. Santo Tomás de Aquino e a sistematização ética da mentira

Na *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino dedica a *Questão 110* da II-II à análise da mentira (*De Mendacio*), seguindo o rigoroso método escolástico. Esta questão é composta por quatro artigos, cada um abordando um aspecto fundamental do problema: se a mentira é sempre

um pecado; se toda mentira é pecado mortal; se é lícito mentir para salvar alguém de algum perigo; e se é lícito usar a mentira para fins de recreação. A estrutura dialética de Tomás permite uma exploração exaustiva do tema, considerando objeções e oferecendo respostas fundamentadas na razão e na fé.

O primeiro artigo, *Utrum omne mendacium sit peccatum* (Se toda mentira é pecado), estabelece a base de sua argumentação. Tomás define a mentira como “uma enunciação falsa com intenção de enganar” (Tomás De Aquino, 2012, II-II, q. 110, a. 1)⁷. Essa definição ecoa a de Agostinho, enfatizando a *voluntas fallendi* como elemento essencial. O fundamento filosófico tomista para a condenação da mentira reside na natureza da fala. A fala, ou a linguagem, é uma faculdade natural do ser humano, destinada a expressar o que está na mente. Mentir é, portanto, um abuso dessa faculdade, uma desordem contra a finalidade natural da comunicação.

A fala é naturalmente ordenada para manifestar o conceito da mente. Por isso, é contra a natureza da fala que alguém signifique por palavras o que não tem na mente. Daí que a mentira é má em si mesma, porque é um ato contra a natureza. (Tomás De Aquino, 2005, II-II, q. 110, a. 1, resp.)⁸.

O Doutor Angélico, influenciado por Aristóteles, vê a virtude como um meio-termo e o vício como um desvio. A verdade é uma virtude que se manifesta na conformidade entre o intelecto e a realidade, e na expressão dessa conformidade através da fala. A mentira, ao subverter essa conformidade, é intrinsecamente má. Ele refuta as

⁷ “Falsa enuntiatio cum voluntate fallendi.” (Tomás De Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 110, a. 1, sed contra 2)

⁸ “Loquela est naturaliter ordinata ad manifestandum conceptum mentis. Unde est contra naturam loquela quod aliquis per verba significet quod non habet in mente. Unde mendacium est malum in se, quia est actus contra naturam.” (Tomás De Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 110, a. 1, resp.).

objeções que tentam justificar a mentira por um bom fim, reiterando a máxima agostiniana de que o fim não justifica os meios. Um ato que é mau em si mesmo não pode ser tornado bom por uma boa intenção.

No segundo artigo, *Utrum omne mendacium sit peccatum mortale* (Se toda mentira é pecado mortal), Tomás distingue entre diferentes graus de mentira. Ele classifica as mentiras em três tipos, seguindo Agostinho, mas com uma nuance própria:

1. **Mentira danosa** (*mendacium perniciosum*): Aquela que causa dano ao próximo. É sempre pecado mortal.

2. **Mentira oficiosa** (*mendacium officiosum*): Aquela que visa beneficiar alguém ou evitar um mal, sem causar dano direto. Pode ser pecado venial, dependendo da circunstância e da matéria.

3. **Mentira jocosa** (*mendacium jocosum*): Aquela dita por brincadeira ou para divertir, sem intenção de enganar seriamente ou causar dano. Geralmente é pecado venial.

A distinção entre pecado mortal e venial baseia-se na gravidade da matéria e na plena advertência e consentimento da vontade. Embora a mentira seja sempre um pecado por ser um ato contra a natureza da fala, nem toda mentira atinge a gravidade suficiente para ser mortal. No entanto, Tomás é claro: mesmo as mentiras veniais são desordens e devem ser evitadas. A mentira, em sua essência, é um mal porque “priva a fala de sua própria finalidade” (Tomás De Aquino, 2005, II-II, q. 110, a. 2, resp.)⁹.

O terceiro artigo, *Utrum sit licitum mentiri ad liberandum aliquem a periculo* (Se é lícito mentir para salvar alguém de algum perigo), aborda diretamente a questão da “mentira piedosa”. Tomás, assim como Agostinho, responde negativamente. Ele argumenta que,

⁹ “Privat loquelas propria sua finalitate.” (Tomás De Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 110, a. 2, resp.).

mesmo diante de um perigo iminente, não é lícito mentir. Em vez de mentir, deve-se ocultar a verdade, calar-se, ou desviar a atenção, mas nunca proferir uma falsidade com intenção de enganar. A razão é que a mentira é um mal em si, e não se pode fazer o mal para que venha o bem. A dignidade da pessoa humana e a ordem da verdade são superiores a qualquer benefício temporal que a mentira possa trazer. A verdade é um bem intrínseco que não pode ser sacrificado (Kluxen, 1968, p. 187).

Finalmente, o quarto artigo, *Utrum sit licitum uti mendacio ad recreationem* (Se é lícito usar a mentira para fins de recreação), reafirma que mesmo a mentira jocosa, embora menos grave, é um pecado. A recreação não justifica a perversão da fala. A distinção aqui é entre a mentira propriamente dita (com intenção de enganar) e a ficção ou a parábola, que não visam enganar, mas sim instruir ou entreter através de uma narrativa que não se pretende literalmente verdadeira.

Em síntese, Santo Tomás de Aquino, ao sistematizar a doutrina sobre a mentira, consolida a posição agostiniana de condenação universal da falsidade. Ele aprofunda a análise ao fundamentá-la na filosofia aristotélica da natureza da fala e na distinção entre pecado mortal e venial, mas sem abrir mão do princípio de que a mentira é sempre um mal intrínseco. A mentira é um abuso da faculdade da fala, que é dada ao homem para expressar a verdade. Ao mentir, o homem não apenas desrespeita o próximo, mas também a si mesmo e a Deus, que é a Verdade suprema. A ética tomista da mentira, portanto, é um pilar da moralidade cristã, enfatizando a integridade da comunicação como um reflexo da integridade do ser humano (Macintyre, 1988, p. 180).

5. Síntese, aplicação contemporânea e reflexões finais

A análise das obras de Agostinho e Tomás de Aquino revela uma notável continuidade e coerência na doutrina cristã sobre a mentira, apesar das diferenças contextuais e metodológicas de seus respectivos períodos. Ambos os pensadores convergem na condenação absoluta da mentira como um ato intrinsecamente mau, independentemente das intenções ou das consequências benéficas que dela possam advir. A verdade, para ambos, não é um valor meramente utilitário ou contextual, mas um atributo divino e um fundamento inalienável da dignidade humana e da ordem moral.

Agostinho, em *De Mendacio* e *Contra Mendacium*, estabelece a *voluntas fallendi* (intenção de enganar) como o critério essencial da mentira e refuta categoricamente a ideia de “mentiras piedosas”, mesmo em situações extremas como a perseguição religiosa. Sua argumentação é profundamente teológica e moral, enfatizando a corrupção da alma do mentiroso e a violação da natureza da linguagem como veículo da verdade divina. Tomás de Aquino, na *Suma Teológica* II-II, q. 110, sistematiza essa doutrina, fundamentando-a na filosofia aristotélica da finalidade natural da fala. Ele reitera que a mentira é um abuso da faculdade da linguagem, que é naturalmente ordenada para manifestar a verdade. Embora distinga entre mentiras mortais e veniais com base na gravidade da matéria, ele mantém a posição de que toda mentira é um pecado.

A evolução do pensamento entre os dois períodos reside mais na sistematização e na fundamentação filosófica do que em uma mudança substancial da doutrina. Agostinho, com sua abordagem mais introspectiva e retórica, lança as bases. Tomás, com seu método escolástico e sua síntese aristotélico-cristã, oferece uma estrutura lógica e

conceitual mais elaborada, integrando a razão natural à revelação. Ambos, contudo, defendem a integridade da verdade como um imperativo moral inegociável.

As implicações filosóficas dessa posição são profundas. A recusa em justificar a mentira, mesmo para evitar um mal maior, implica uma ética deontológica rigorosa, onde certos atos são intrinsecamente maus e não podem ser moralmente realizados, independentemente das consequências. Isso contrasta com abordagens consequencialistas, que avaliariam a moralidade de um ato com base em seus resultados. Para Agostinho e Tomás, a verdade é um bem em si, e sua violação é uma desordem que afeta a essência do ser humano e sua relação com a realidade.

Considerando-se os marcos teóricos delineados anteriormente acerca da compreensão medieval sobre mentira e verdade, é possível interrogar de que forma Agostinho e Tomás de Aquino leriam os fenômenos contemporâneos relacionados à produção e circulação de informações falsas. Evidentemente, não se trata de sugerir que as categorias filosóficas medievais resolvam a complexidade dos problemas atuais — complexidade que demandaria convocação de pensadores como Nietzsche, Freud, Foucault e outros, que ofereceriam perspectivas alternativas e por vezes conflitantes.¹⁰ Trata-se, antes, de exercício

¹⁰ Nietzsche, Freud e Foucault representam três matrizes críticas irredutíveis à doutrina medieval sobre verdade e mentira. Nietzsche questiona a própria objetividade da verdade mediante sua epistemologia perspectivista em *Sobre Verdade e Mentira* (2007); Freud interpõe o inconsciente como dimensão que escapa à *voluntas fallendi* agostiniana, particularmente em *Totem e Tabu* (2012) e *Além do Princípio do Prazer* (2016), revelando motivações ocultas na enunciação; Foucault, por sua vez, desvela as relações de poder que constituem não apenas a mentira, mas a própria verdade como regime discursivo em *A Ordem do Discurso* (1996); no primeiro volume de *História da Sexualidade* (1988); principalmente no *Discourse and Truth: the Problematising of Parrhesia* (1983) e no *A Hermenêutica do Sujeito* (2004). Uma análise completa

heurístico que demonstra a potencialidade explanatória de conceitos clássicos quando aplicados a novos contextos, sem que se pretenda esgotar a questão.

A relevância desses ensinamentos para os problemas contemporâneos é inegável e, talvez, mais urgente do que nunca. Vive-se em uma era marcada por desafios sem precedentes à verdade, à dignidade humana e à boa convivência social:

a) *A questão da verdade no contexto da pós-modernidade*: A era pós-moderna, com sua desconfiança em grandes narrativas e sua ênfase na subjetividade, muitas vezes relativiza a própria noção de verdade objetiva. Nesse cenário, a firmeza dos Padres da Igreja e dos escolásticos em defender a verdade como um valor absoluto e um atributo divino oferece um contraponto crucial. A busca pela verdade, para eles, não é uma opção, mas uma exigência da razão e da fé, essencial para a construção de um conhecimento sólido e de uma moralidade autêntica.

b) *Desinformação, fake news e responsabilidade ética*: A proliferação de *fake news* e a desinformação em massa, potencializadas pelas redes sociais, representam uma ameaça direta à coesão social e à capacidade dos indivíduos de discernir a realidade. A condenação da *voluntas fallendi* por Agostinho e Tomás ressoa poderosamente aqui. A intenção de enganar, seja por lucro, ideologia ou manipulação política, é a essência da mentira e, portanto, um ato moralmente condenável. A ética cristã exige uma responsabilidade rigorosa na comunicação, onde a busca pela verdade e a recusa em enganar são imperativos.

c) *A dignidade humana e o direito à verdade*: A mentira, ao manipular a percepção do outro, viola sua autonomia e sua dignidade. Agostinho e Tomás, ao defenderem a verdade como um bem intrínseco,

demandaria, portanto, diálogo aprofundado com estas perspectivas heterodoxas, o que ultrapassa o escopo do presente trabalho, focado na tradição medieval cristã.

implicitamente afirmam o direito do ser humano de não ser enganado. A verdade é essencial para a formação de juízos livres e informados, e a mentira, ao distorcer essa base, impede o pleno exercício da liberdade e da racionalidade humanas. A dignidade humana exige que sejamos tratados como seres racionais capazes de discernir a verdade, e não como objetos de manipulação.

d) *Implicações para a boa convivência social e o bem comum:* A confiança é o alicerce de qualquer sociedade saudável. A mentira, ao corroer a confiança, mina a possibilidade de cooperação, justiça e paz social. A ética patrística e escolástica, ao condenar a mentira, defende a integridade da comunicação como um pilar para o bem comum. Uma sociedade onde a mentira é tolerada ou justificada é uma sociedade em desagregação, incapaz de construir relações autênticas e de perseguir objetivos coletivos com base na verdade.

e) *Perspectiva ética na comunicação digital:* No ambiente digital, onde a velocidade e o alcance da informação são sem precedentes, a tentação de mentir ou de disseminar falsidades pode ser grande. As reflexões de Agostinho e Tomás nos convidam a uma profunda autoavaliação sobre o uso da linguagem e da tecnologia. A faculdade da fala, agora amplificada pelos meios digitais, continua a ter sua finalidade natural na manifestação da verdade. O abuso dessa faculdade no ambiente digital, seja por meio de perfis falsos, *bots*¹¹ ou

¹¹ “Um bot é uma aplicação de software automatizada que executa tarefas repetitivas em uma rede. Ele segue instruções específicas para imitar o comportamento humano, porém é mais rápido e preciso. (...) também pode ser executado de forma independente sem intervenção humana. Por exemplo, bots podem interagir com sites, conversar com visitantes do site ou escanear conteúdo. Embora a maioria dos bots seja útil, algumas pessoas criam alguns bots com má intenção. As organizações protegem seus sistemas contra bots mal-intencionados e usam bots úteis para aumentar a eficiência operacional”. AWS, *O que é um bot?* Site: <https://aws.amazon.com/what-is/bot/>. Acessado em 19/11/2025.

manipulação algorítmica, é uma extensão da mentira e, portanto, um ato moralmente repreensível.

Em suma, esta seção demonstrou como o rigoroso arcabouço ético de Agostinho e Tomás, fundamentado no valor intrínseco da verdade e na dignidade humana, oferece uma lente robusta para analisar os desafios contemporâneos à verdade, desde o relativismo pós-moderno até a desinformação digital. Sua insistência na *voluntas fallendi* como a essência da mentira proporciona uma bússola ética atemporal para navegar um cenário informacional cada vez mais complexo, sublinhando a importância perene da verdade, da integridade e da responsabilidade na comunicação para a construção de uma sociedade justa e coesa.

Conclusão

Este estudo empreendeu uma análise abrangente das doutrinas de Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino sobre a mendacidade, revelando uma tradição filosófica e teológica caracterizada por rigor e profundidade inigualáveis. A investigação demonstrou como, desde os primeiros séculos do cristianismo até o apogeu da escolástica, a condenação da mentira permaneceu um princípio inabalável, profundamente enraizado na compreensão da verdade como um reflexo da divindade e da linguagem como um dom sagrado. Destacou-se a contribuição fundamental de Agostinho, particularmente sua ênfase na *voluntas fallendi* como a essência da mentira, estabelecendo uma ética da comunicação que não admite exceções para a falsidade. Em seguida, explorou-se como Tomás de Aquino, por meio de sua abordagem sistemática aristotélica, consolidou essa doutrina, fundamentando-a no propósito natural da fala e distinguindo entre graus de pecado, sem

jamais comprometer o princípio fundamental de que a mentira é intrinsecamente má.

As principais conclusões desta pesquisa reafirmam que, para ambos os autores, a mentira não pode ser justificada por nenhuma boa intenção ou consequência. A verdade, para eles, ergue-se como um valor absoluto, e sua violação através da mendacidade constitui uma profunda desordem que afeta a alma do mentiroso, sua relação com o próximo e a própria ordem divina.

Cumpre reiterar que a análise precedente constitui leitura específica e historicamente situada — a saber, a leitura agostiniana e tomista — dos fenômenos contemporâneos relacionados à verdade e à mentira. A complexidade dessas questões contemporâneas ultrapassa, necessariamente, os instrumentos analíticos medievais, demandando abordagens que incorporem perspectivas filosóficas, sociológicas, tecnológicas e epistemológicas desenvolvidas após o século XIII. Esta leitura, portanto, não pretende solucionar os dilemas atuais, mas tão somente oferecer perspectiva histórica que enriqueça o debate sem substitui-lo.

Apesar da especificidade histórica desta análise, a relevância duradoura desses ensinamentos transcende seus contextos originais. Em um mundo contemporâneo que se debate com a relativização da verdade, a disseminação ubíqua da desinformação e as complexidades intrincadas das interações digitais, os arcabouços éticos de Agostinho e Tomás de Aquino fornecem um fundamento robusto. Eles nos convidam de forma contundente a reafirmar a centralidade intrínseca da verdade para a dignidade humana, para o estabelecimento de relações sociais autênticas e para a busca do bem comum. A integridade da comunicação, portanto, emerge não meramente como uma virtude individual, mas como um pilar indispensável para a saúde e o florescimento de qualquer sociedade.

Para futuras pesquisas, seria frutífero explorar a recepção e as críticas a essa doutrina rigorosa da mentira em períodos posteriores da filosofia, como a modernidade e a contemporaneidade, investigando como pensadores como Kant, por exemplo, dialogaram com essa herança. Além disso, uma análise mais aprofundada das implicações da ética da mentira para o direito e a política na era digital poderia oferecer novas perspectivas sobre os desafios atuais. A voz de Agostinho e Tomás, ecoando através dos séculos, permanece um lembrete contundente de que, na perene tensão entre *veritas* e *mendacium*, a primazia da verdade constitui um imperativo moral inegociável para a construção de uma existência humana plena e de uma sociedade justa.

REFERÊNCIAS

- AGUSTÍN, San. *Contra la Mentira*. Traducción de Ramiro Flórez; Revisión de Domingo Natal, OSA. Disponible em: https://www.augustinus.it/spagnolo/contro_menzogna/index2.htm. Acessado em: 20/10/2025.
- AGUSTÍN, San. *La Mentira*. Traducción de Ramiro Flórez; Revisión de Domingo Natal, OSA. Disponible em: <https://www.augustinus.it/spagnolo/menzogna/index2.htm>. Acessado em: 20/10/2025.
- AQUINO, S. Tomás de. *Suma Teológica: Justiça - Religião - Virtude Sociais*. Tradução de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP et al. São Paulo: Loyola, 2012. (Vol. 6: II Seção da II Parte – Questões 52-122).

AQUINO, Sancti Thomae de. *Summa Theologiae*. Corpus Thomisticum. Textum Leoninum Romae, 1897 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/sth3109.html#43642>. Acessado em: 20/10/2025.

AUGUSTINI, S. Aurelii. *Contra Mendacium liber unus*. PL 40. Opera Omnia. Editio Latina. Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/contro_menzogna/index.htm. Acessado em: 20/10/2025.

AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Mendacio liber unus*. PL 40. Opera Omnia. Editio Latina. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/menzogna/index.htm>. Acessado em: 20/10/2025.

AWS, *O que é um bot?* Site: <https://aws.amazon.com/what-is/bot/>. Acessado em 19/11/2025

BIRD, Otto A. et al. *Como ler um artigo da Suma*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento et al. São Paulo: Editora Madamu, 2023.

BOURKE, Vernon J. *Augustine's Quest for Wisdom: Life and Philosophy of the Bishop of Hippo*. Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1964.

CALAZANS, Jaqueline de; SILVA, Leila Rodrigues da. O priscilianismo nas atas do Concílio de Zaragoza de 380: reflexões sobre a construção do campo religioso. *Brathair12*, n. 1, p. 45-52, 2012.

FEEHAN, Thomas D. Augustine on lying and deception. *Augustinian Studies*, v. 19, 1988, p. 131-139.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 3^a ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Discourse and Truth: the Problematisat of Parrhesia*. 1983. Seis conferências proferidas na Universidade da Califórnia em Berkeley. Disponível em: foucault.info/parrhesia. Acessado em: 20/11/2025.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 13^a ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Editores, 2016.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GREGGERSEN, Gabriele. If it's not true, what is it? Saint Augustine against the lie. *Mirabilia Journal*, n. 4, 2004. Disponível em: <https://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-04->

[2004/article/if-its-not-true-what-it-saint-augustine-against-lie.](https://doi.org/10.1590/2004/article/if-its-not-true-what-it-saint-augustine-against-lie)
Acesso em: 19 nov. 2025.

KLUXEN, Wolfgang. *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1968.

MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

MARROU, Henri Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique.* Paris: De Boccard, 1958.

MONDIN, Battista. *História da Filosofia.* 19^a ed. Trad. Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997. (Vol. I – Os Filósofos do Ocidente).

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira.* Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Herder, 2007.

PIEPER, Josef. *Guide to Thomas Aquinas.* Translated by Richard Winston and Clara Winston. New York: Pantheon Books, 1962.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra.* Traducción de Ana Corzo Santamaría. Navarra: EUNSA, 2002.

VERBEKE, Gerard. *Augustine and the Problem of Lying.* In: *Augustine and the Problem of Evil.* Leuven: Leuven University Press, 1999. p. 155-178.

WEISHEIPL, James A. *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Work.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1983.

A mentira e a política em Thomas Hobbes: da tradição filosófica às leituras contemporâneas

LYING AND POLITICS IN THOMAS HOBBES: FROM PHILOSOPHICAL
TRADITION TO CONTEMPORARY READINGS

*Maria Constança Peres Pissarra **

*Marcelo Martins Bueno ***

*Djenane L. Coutinho ****

RESUMO

O presente artigo analisa a questão da mentira à luz do pensamento de Thomas Hobbes, situando-a na história da filosofia, em que variou entre problemas políticos, religiosos e sociais. No contexto contemporâneo, marcado por fake news e desinformação, a mentira ganha novos contornos, afetando democracia e convivência social. Hobbes é central por relacionar a falsidade à linguagem, ao contrato social e à soberania, apontando riscos à ordem civil, mas também reconhecendo seu uso legítimo pelo soberano. O texto propõe refletir sobre a função da mentira em Hobbes, confrontando-a com a análise contemporânea de Hannah Arendt, para quem a mentira constitui elemento da política moderna e da ideologia.

PALAVRAS-CHAVE: Mentira, Linguagem, Política, Modernidade.

* Doutora em Filosofia. Professora Titular do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. São Paulo, São Paulo, Brasil; mcпп@pucsp.br.

** Doutor em Filosofia. Professor Titular do Corpo Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura (PPGEAH) e Membro do Núcleo de Estudos Avançados (NEA), ambos na Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, São Paulo, Brasil

*** Graduanda em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, São Paulo, São Paulo, Brasil; djenane.coutinho@lrcap.com.br.

ABSTRACT

This article examines the issue of lying through the lens of Thomas Hobbes' thought, situating it within the history of philosophy, where it has been understood variously as a political, religious, or social problem. In the contemporary context, marked by fake news and disinformation, lying takes on new significance, affecting democracy, public discourse, and social coexistence. Hobbes is central for linking falsehood to language, the social contract, and sovereignty, highlighting its potential to threaten civil order while acknowledging its legitimate use by the sovereign to preserve political unity. The study further reflects on Hobbes' understanding of lying in dialogue with Hannah Arendt's contemporary analysis, which frames falsehood as a constitutive element of modern politics and ideology.

KEYWORDS: Lies; Language; Politics; Modernity.

Introdução

O presente artigo busca refletir sobre a questão da mentira em uma perspectiva moderna, mais especificamente à luz do pensamento de Thomas Hobbes. A questão da mentira atravessa a história da filosofia assumindo diferentes sentidos e funções: para os antigos, um problema político; para os medievais, um problema religioso; para os modernos, um problema racional e social. No entanto, no mundo contemporâneo, a mentira adquire novos contornos, especialmente diante do impacto das tecnologias digitais, da comunicação em rede e da circulação acelerada de informações e desinformações. Em um cenário marcado por *fake news*, manipulações midiáticas e pela chamada “pós-verdade”, o debate em torno da mentira assume relevância renovada, articulando-se tanto com a tradição filosófica quanto com os desafios atuais da democracia, da esfera pública e da convivência social.

Nesse percurso, Thomas Hobbes ocupa um lugar central, pois oferece uma leitura inovadora da mentira como questão vinculada à linguagem, ao contrato e à soberania. Sua filosofia mostra como a falsidade pode desestabilizar o pacto que funda a ordem civil, tornando-se ameaça permanente à paz. Ao mesmo tempo, Hobbes reconhece que a dissimulação pode ser um recurso legítimo do soberano, visando à preservação da unidade política.

A partir desse marco, este artigo propõe refletir sobre a função da mentira em Hobbes, estabelecendo seu vínculo com a tradição e confrontando-o com o pensamento contemporâneo, sobretudo a análise de Hannah Arendt, para quem a mentira se torna dispositivo constitutivo da política contemporânea e de sua relação com a ideologia.

Sabemos que a reflexão filosófica sobre a mentira possui longa trajetória. Em Platão, especialmente na *República*, a mentira surge como questão eminentemente política. No Livro III, Sócrates distingue entre a mentira condenável, que corrompe a alma, e a mentira útil, admitida quando empregada pelos governantes em benefício da pólis: “É aos dirigentes que compete mentir em favor da cidade, seja enganando os inimigos, seja enganando os cidadãos para o bem destes” (Platão, *A República*, III, 389b).

No período medieval, a questão deslocou-se para a esfera religiosa. Santo Agostinho, em *De Mendacio*, insiste que toda mentira constitui pecado, mesmo quando movida por boas intenções: “Não devemos mentir de modo algum; pois quem mente, ainda que para ajudar, cai no pecado” (Agostinho, 1999, p. 47). A verdade é, para Agostinho, expressão da ordem divina, e toda falsidade afasta o homem de Deus.

Com o advento da modernidade, o problema adquire outra configuração. A racionalização da política e da sociedade, marcada pela emergência do Estado e do Direito positivo, insere a mentira em novo

campo de análise: não mais apenas como desvio moral ou pecado, mas como ruptura das convenções racionais que sustentam a ordem social. É nesse horizonte que Hobbes elabora sua teoria do contrato.

1. Hobbes: linguagem, contrato e mentira

Thomas Hobbes (1588-1679) nasceu na Inglaterra, em uma época em que o país corria o risco da invasão da esquadra espanhola. Era filho de um vigário, e teve sua tutela confiada a um tio. Estudou em Malmesbury e Westport, indo mais tarde para Oxford, cuja educação era de teor aristotélico e tomista. Mas Hobbes não admirava a filosofia de Aristóteles. Foi mais influenciado pelas ideias do mecanicismo do universo e pelo cartesianismo, comum entre os intelectuais da época. Conheceu os pensadores Galileu Galilei e René Descartes, cujas ideias influenciaram no desenvolvimento de sua filosofia. No período vivido, em grande parte no século XVII, a Inglaterra passava por grandes conflitos que culminaram na Revolução Gloriosa e na queda da monarquia.

O sistema filosófico de Hobbes, já imbuído deste espírito racionalista de seu tempo e, em seu caso particular, também materialista, tem por princípio diretrivo o movimento e suas leis, e se divide, basicamente, em três partes, apresentadas em três obras: (1^a) *Do Corpo*, em que expõe a filosofia do corpo em geral como sujeito do movimento, pois tudo o que se move é corpo. Nesse nível, as ciências fundamentais são a geometria e a mecânica (ciência natural ou física); (2^a) *Do Homem*, em que Hobbes apresenta a filosofia sobre o homem, considerado um corpo com qualidades específicas, cujo estudo compreende a fisiologia e a psicologia; (3^a) *Do Cidadão*, a filosofia do cidadão ou do homem como

participante de um corpo artificial (Estado). Nesse nível, encontra-se a filosofia civil que engloba os conceitos de Política e Direito.

Tendo como base essa trilogia, podemos afirmar que a filosofia hobbesiana parte de uma antropologia marcada pelo medo¹ e pelo desenho e autopreservação/*conatus*². Nas obras *O Cidadão* e o *Leviatã*, respectivamente, Hobbes descreve o estado da natureza como “guerra de todos contra todos”, em que a ausência de poder comum leva à instabilidade contínua:

(...) não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não era uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos. Pois o que é a guerra, senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos? O tempo restante é denominado paz. (Hobbes, 1998, p.33).

E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. (Hobbes, 1974, p.107).

¹ “*Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo*” (apud Ribeiro, 1999, p.17). Essa frase de Hobbes sintetiza toda sua filosofia, que remonta à Inglaterra protestante do final do século XVI, temerosa pela invasão espanhola, não faltando alarmes a todo momento para anunciar que as tropas invencíveis da Espanha haviam chegado. Esse medo, que fez com que Hobbes nascesse precocemente, pois sua mãe o deu à luz aos sete meses, será o seu parceiro praticamente durante toda a vida.

² Um dos conceitos mais importantes na filosofia hobbesiana, que se refere diretamente às suas preocupações, define o *Conatus*, por um lado, como o movimento que tem lugar através da longitude de um ponto do tempo e, por outro, como os movimentos que caracterizam o ser vivo. Tais movimentos, que consistem em prazer ou dor, constituem uma solicitação ou provocação para aproximar-se do que agrada ou retirar-se do que é desagradável. Essa solicitação é o esforço ou começo interno do movimento animal.

A partir das citações acima, podemos compreender que o pensamento de Hobbes parte de uma concepção de ser humano movido pelo medo e pelo impulso de autopreservação e, por isso, ao analisar o estado natural dos homens, o caracteriza como uma guerra generalizada, situação em que, sem um poder comum, reina a insegurança permanente e a disposição para o conflito. Nesse contexto, as leis naturais são insuficientes, pois só são obedecidas quando convêm, e os pactos, sem a força coercitiva de um poder soberano, não passam de meras palavras. Assim, apenas a instituição de um poder forte pode garantir segurança e estabilidade, levando cada indivíduo a confiar menos em sua própria força e mais na autoridade comum.

Para que a sociedade possa surgir e se preservar, todos, sem exceção, devem se submeter ao contrato, e com isso teremos a formação do Estado, isto é, a multidão unida por uma só pessoa: “Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações”. (Hobbes, 1974, p.109).

Os homens, portanto, não se encarregar de estabelecer a paz e a segurança. Só haverá paz concretizável se cada um renunciar ao direito absoluto que tem sobre todas as coisas. Isso só será possível se cada um abdicar de seus direitos em favor de um soberano que, ao herdar os direitos de todos, terá um poder absoluto. Não existe, aí, a intervenção de uma exigência moral. Simplesmente, o medo é maior do que a vaidade e os homens concordam em transmitir todos os seus poderes a um soberano. Quanto a esse último, é o senhor absoluto a partir de então, passando a ter todo o poder em relação a seus súditos. Seu direito não tem outro limite que não seja seu poder, pois sua função é eliminar o medo entre os indivíduos, garantir a liberdade e, principalmente, a

proteção da vida. Nesse aspecto, a mentira poderá ser um recurso tolerável e útil ao soberano.

Nesse cenário, a linguagem aparece como um fator indispensável para a vida social, porém pode ser um instrumento ambíguo. De um lado, possibilita comunicação e pactos; de outro, abre espaço para engano, fraude e mentira. Hobbes observa: “As palavras são moedas com que os homens contratam e fazem comércio de seus pensamentos. Mas se forem usadas falsamente, não passam de contrafações” (Hobbes, 1974, p. 28). Do mesmo modo, comprehende a linguagem como frágil ao afirmar que os pactos sem espada são palavras que não têm o poder da força para dar segurança, isto é, pode ser facilmente manipulada.

Pois o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem, e não das coisas. E onde não houver linguagem, não há nem verdade nem falsidade. Pode haver erro, como quando esperamos algo que não acontece, ou quando suspeitamos algo que não aconteceu, mas em nenhum destes casos se pode acusar um homem de inveracidade. (Hobbes, 1974, p.27).

É fundamental destacar a importância atribuída à linguagem, que para Hobbes era própria do homem e requisito necessário e fundamental para o conhecimento. Era também a mais nobre das invenções, porque por meio dela passou-se a formar o discurso mental; por meio dos nomes, o homem teve a condição de comunicar-se verbalmente, e não foi diferente com a escrita, que é o registro impresso desse conhecimento. Ao nomear novas coisas que surgiam, o homem armazenou conhecimento, possibilitando, assim, a evolução do saber.

A linguagem, ao mesmo tempo em que é absolutamente necessária para o processo de produção de conhecimento, não deveria passar de um instrumento para representar o pensamento. A caracterização que fazia da linguagem e o papel que atribuía a ela na

produção de conhecimento têm lhe valido o adjetivo de nominalista.³ Seu nominalismo é explicitado na íntima relação que estabelecia entre linguagem e critério de verdade e entre linguagem e ciência.

Como a filosofia hobbesiana está sintetizada na concepção mecanicista do mundo, o que ela defende são os fenômenos singulares, pois têm existência real e concreta. Já a linguagem, embora tenha grande importância por expressar nossos pensamentos, está repleta de termos, signos, palavras que não representam uma existência concreta de algo no mundo. Apesar das contradições que dela surgem, Hobbes apresenta dois pontos fundamentais do seu uso para o homem, de uma maneira geral:

O uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras. E isto com duas utilidades, uma das quais consiste em registrar as consequências de nossos pensamentos, os quais podendo escapar de nossa memória e levar-nos deste modo a um novo trabalho, podem ser novamente recordados por aquelas palavras com que foram marcados. De maneira que a primeira utilização dos nomes consiste em servirem de marcas ou notas de lembrança. Uma outra utilização consiste em significar, quando muitos usam as mesmas palavras (pela sua conexão e ordem), uns aos outros aquilo que concebem, ou pensam de cada assunto, e também aquilo que desejam, temem, ou aquilo porque experimentam alguma paixão. E devido a esta utilização são chamados sinais. (Hobbes, 1974, p.25).

O conhecimento, dessa forma, dependia das sensações e da imaginação ou pensamentos, material sobre o qual se construía o raciocínio. Dependia, também, da linguagem, instrumento necessário para a representação desse material, instrumento necessário, mas não suficiente, já que a ciência devia buscar explicações, descobrir as relações causais entre os fenômenos de forma que se pudesse saber como

³ No pensamento hobbesiano, é possível reduzir conceitos a palavras e significações ideais a significações convencionais; ou seja, são nominalistas os que acreditam que, além das substâncias singulares, só existem os nomes puros e, portanto, eliminam a realidade das coisas abstratas e universais.

e quando ocorreriam. É pelo uso da razão que se chega a tais relações. Os raciocínios compunham-se de nomes que eram associados para formar as proposições, e de proposições que se ordenavam e que eram compostas como se fossem operações aritméticas, mas que, em última instância, advinham das sensações ou das impressões dos objetos sensíveis aos homens. Dessa forma, o raciocínio nada mais é do que um resultado extraído pela razão da adição ou subtração de nomes marcados e significados em nosso pensamento.

Para Hobbes, essa concepção de raciocínio aplicava-se não apenas às ciências exatas, mas a todas as áreas do conhecimento, até mesmo à política e ao estabelecimento de leis. Para ele, sempre que o objeto do conhecimento permitisse a “adição ou subtração”, permitiria a ciência, porque o objeto poderia ser submetido à razão. A razão fica reduzida, dessa forma, às operações que possibilitam reproduzir o pensamento.

Podemos inferir, assim, que o conhecimento dependia de processos que eram habilidades naturais à espécie humana, mas não exclusivas do homem, como a sensação e o pensamento, e de processos, como o raciocínio e a linguagem, que eram possibilidades contidas apenas nos homens, mas que precisavam ser desenvolvidas.

O autor distingua dois tipos de conhecimentos associados aos processos de sensação e pensamento e de raciocínio e linguagem, e afirmava:

Por aqui se vê que a razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam ciência. E enquanto a sensação e a memória apenas são conhecimento de fato, o que é

uma coisa passada e irrevogável, a ciência é o conhecimento das consequências, e a dependência de um fato em relação a outro, pelo que, a partir daquilo que presentemente sabemos fazer, sabemos como fazer qualquer outra coisa quando quisermos, ou também, em outra ocasião. (Hobbes, 1974, p.34).

Assim, todas essas características para a produção do conhecimento, resultantes do esforço humano que, segundo Hobbes, possui capacidades ilimitadas, levam à conclusão de que todo empenho humano resultará na tentativa de construir uma sociedade harmônica, baseada nesta racionalidade, garantindo desse modo a coexistência pacífica entre todos e, por isso, a linguagem tem um papel extraordinário para tal.

O pacto que funda a soberania baseia-se na confiança mútua e na veracidade da palavra empenhada. A mentira, portanto, ameaça diretamente a formação do Contrato Social. Romper promessas, falsificar intenções ou manipular convenções linguísticas equivale a corroer o vínculo civil. Hobbes adverte: “Romper um pacto é injusto; e a definição da injustiça nada mais é do que o não cumprimento de um pacto”. (Hobbes, 1974, p. 90). Contudo, há uma assimetria decisiva: o soberano não está sujeito à mesma obrigação. A ele cabe zelar pela paz e, se necessário, utilizar meios de dissimulação. Respeitar o poder do soberano é condição fundamental para o perfeito funcionamento da sociedade, pois representa o direito de todos, sem exceções, sendo fruto de um acordo de cada homem com cada homem, isto é, resultado de um consentimento geral. Assim, não há pacto entre o soberano e a multidão, nem com cada um em particular. Dessa forma, fica estabelecido que o soberano não deve ficar submisso a nenhum pacto, pois na qualidade de parte integrante dele teria de submeter-se ou cumprir esses acordos com cada um em particular ou com toda a multidão. Assim, a sociedade civil estaria ameaçada por interesses particulares, devendo-se a isso o

soberano estar sempre acima de qualquer contrato, para que nessa condição faça valer as regras desses acordos e mantenha a ordem:

É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente qualquer pacto com seus súditos, porque teria ou de celebrá-lo com toda a multidão, na qualidade de parte do pacto, ou de celebrar diversos pactos, um com cada um deles. Com o todo, na qualidade de parte, é impossível, porque nesse momento eles ainda não constituem uma pessoa. (Hobbes, 1974, p.112).

Por fim, essa autonomia do poder do Estado, isto é, o soberano não está submetido às leis civis, equivale a dizer que, em última instância, em matéria de poder, que a palavra final é dele em todos os aspectos. Nesse sentido, a mentira pode ser tolerada quando empregada pela razão de Estado. Aqui, Hobbes antecipa um dilema moderno: a tensão entre a necessidade da verdade, como fundamento da sociabilidade, e o uso da falsidade como instrumento de poder político.

2. A mentira como dispositivo moderno: Hobbes e Arendt

O diagnóstico hobbesiano antecipa um aspecto central da política moderna: a mentira como instrumento de poder. Se, em Hobbes, ela surge como perigo imanente às relações humanas e como recurso soberano para a manutenção da ordem, em Hannah Arendt, esse problema se radicaliza e a mentira é condenada, pois instrumento que visa à doutrinação, à simulação entre a ficção e a realidade e, por fim, à dominação.

Hannah Arendt (1906-1975) nasceu em Linden-Limmer, Reino de Hanôver, antigo Império Alemão, na Baixa Saxônia. Ela foi uma filósofa política alemã de origem judaica e participou de momentos polêmicos e cruciais da história política do período. Entre suas obras, auto categorizadas de Teoria Política, encontram-se *Origens do*

totalitarismo, A condição humana, Entre o passado e o futuro e Crises da república, entre outras. Nas obras aqui destacadas, Arendt aborda a verdade e mentira de maneira mais direta e associada à filosofia e à política, embora nas obras mencionadas toda a discussão sobre a mentira seja propriamente delimitada pelo tema da verdade, exceto em *Crises da República*, que traz um capítulo intitulado *A mentira na política*.

Em sua primeira obra, *Origens do totalitarismo*, a mentira, que sempre foi por Arendt associada à política, é potencializada no contexto do totalitarismo e apresentada como poderosa ferramenta da propaganda totalitária, esta, entre outros aspectos, o mais importante instrumento para a conquista das massas, cujos líderes desprezam os fatos em si, pois, para eles, os fatos dependem exclusivamente do poder do homem que os inventa. A mentira é também o principal elemento do “método de predição infalível” utilizado na propaganda totalitária para fins de controle, pois “somente num mundo inteiramente sob controle pode o governante totalitário dar realidade prática às suas mentiras e tornar verdadeiras todas as suas profecias” (Arendt, 2012, p. 484). Desse modo, a realidade ajusta-se às mentiras que os líderes totalitários proclamam por meio da propaganda. Exatamente por isso, Arendt ressalta a insensatez de discutir-se a verdade ou a mentira da predição de um ditador totalitário.

Se em Hobbes a mentira é tolerável e útil para que o soberano, herdeiro dos direitos absolutos que os homens têm sobre as coisas, possa exercer seu poder e, assim, eliminar o medo entre os indivíduos e garantir-lhes liberdade e proteção, em Arendt as “mentiras utilitárias” são condenadas, pois adotadas para fins de doutrinação, visando a conferir-se realidade às doutrinas ideológicas. Tal como Hobbes ressalta a relação entre a linguagem e verdade e linguagem e ciência, Arendt assinala o emprego de uma específica linguagem do cientificismo profético, no caso do nazismo, e de um veredito histórico, no caso dos bolchevistas. O

impacto da mentira precisa da palavra. Pode-se afirmar que, nesse contexto, a linguagem utilizada na propaganda e na doutrinação totalitárias prospera “nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência” (Arendt, 2012, p. 486); é a linguagem do engano, da fraude e da mentira, a que alude Hobbes no seu *Leviatã*.

O ensaio *Verdade e Política*, como informa Arendt, foi escrito com a intenção de esclarecer alguns pontos que se tornaram controvertidos após a publicação da obra *Eichmann em Jerusalém*. Um desses pontos traduz-se na questão de ser ou não sempre legítimo dizer a verdade, pois Arendt diz que havia acreditado sem restrições em *fiat veritas, et pereat mundus* (diga-se a verdade e o mundo que pereça).⁴ Arendt alerta que, politicamente, sempre se considerou a mentira uma ferramenta necessária e justificável ao político, ao demagogo e ao estadista, embora a filósofa questione o que isso significa para a natureza e dignidade do ato político, bem como para a natureza e dignidade da verdade. Em seus questionamentos, formula se seria da essência mesma da verdade o ser impotente e da essência do poder ser embusteiro; e, ainda, se não seria a verdade impotente tão desprezível como o poder que não dá atenção à verdade?

Para responder a esses questionamentos, Arendt recorre ao adágio *fiat justitia, et pereat mundus*⁵ (faça-se justiça, mesmo se o mundo perecer), mas o modifica para introduzir no lugar de justiça (*justitia*) a palavra verdade (*veritas*), de modo a tornar o ditado ainda mais plausível. Na sua linha de investigação, Arendt aponta que, se considerada a ação política como categoria de meios-e-fins, a mentira

⁴ O outro ponto que se busca esclarecer com o ensaio advém da “espantosa quantidade de mentiras utilizadas na ‘controvérsia’ – mentiras sobre o que eu escrevi, por um lado, e sobre os fatos que relatei, por outro.” (Arendt, 2022, p. 321).

⁵ A autoria do adágio é atribuída ao Imperador Romano-Germânico Fernando I (1503-1564).

pode servir ao estabelecimento ou salvaguarda das condições para a busca da verdade. No ensaio, Arendt assinala que esse foi o raciocínio de Hobbes no Capítulo XLVI do *Leviatã*, ao defender, adotando como argumento uma falsa filosofia que atribuiu a Aristóteles, que o soberano deve punir legalmente por desobediência contra as leis os que ensinam até mesmo a verdadeira filosofia. Arendt considera o argumento uma “ficação da fantasia lógica de Hobbes” e, assim, a crítica:

E não ocorre que a *Commonwealth* agirá em benefício da filosofia, ao suprimir uma verdade que abala a paz? Por conseguinte, o contador da verdade, para cooperar em uma empreitada tão necessária para sua própria paz de corpo e alma, decide escrever o que ele sabe “ser falsa filosofia”. Hobbes suspeitou Aristóteles de fazê-lo: este, segundo Hobbes, “escreveu-o como algo consoante à religião [grega] e dela corroborador; temendo o destino de Sócrates”. Nunca ocorreu a Hobbes que toda a busca da verdade seria autodestrutiva, caso suas condições pudessem ser garantidas por deliberadas falsidades. Então, de fato, todos poderiam revelar-se mentirosos como o Aristóteles de Hobbes. Ao contrário dessa ficção da fantasia lógica de Hobbes, o verdadeiro Aristóteles era, sem dúvida, sensível o suficiente para abandonar Atenas ao chegar a temer o destino de Sócrates; não era pervertido a ponto de escrever aquilo que sabia ser falso. (Arendt, 2022, p. 323-324)

Arendt entende que a verdade é uma categoria menos política quando comparada à justiça e à liberdade. Para ela, em regra a verdade não integra a ação e apenas ocupa lugar na epistemologia, na metafísica e na história, pois o que está em jogo são a sobrevivência e a perseverança na existência. Segundo entende, o mundo humano não sobreviveria sem que os homens estivessem propensos a, pela linguagem, dizerem aquilo que é. E não obstante coloque a verdade como algo mais distante da política e próximo da metafísica, no ensaio Arendt se propõe a investigar o impacto do poder político na verdade (ou vice-versa) sob a perspectiva da política e não da filosofia. Arendt vale-se da distinção entre verdade racional e verdade factual construída a partir do pensamento moderno. Ressalta que o domínio político é

Maria Constança Peres Pissarra
Marcelo Martins Bueno
Djenane L. Coutinho

constituído por fatos e eventos, de modo que nesse âmbito é que a verdade factual tem importância, em detrimento da verdade racional. Ainda assim, é a verdade factual que tem poucas chances de sobreviver ao assédio do poder e está sempre sob o perigo de ser eliminada do mundo em definitivo, sem possibilidade de ser recuperada pelo “esforço racional”.

Arendt esclarece que o conflito entre a verdade e a política teve início por meio da verdade racional, cujo contrário é o erro e a ignorância, sendo tal forma de verdade observada nas ciências, ilusão opinião e filosofia; a mentira e a falsidade deliberada são os opostos das verdades factuais. E, ao contrário do que ocorre em regra com a verdade, o mentiroso é um homem de ação. Lembra Arendt que ao longo de boa parte da história da filosofia, de Platão a Hobbes, não se havia considerado que uma mentira organizada, tal como a utilizada pelo regime totalitário como forma de dominação e de simulação entre ficção e realidade, pudesse se contrapor de forma eficiente à verdade.

A mentira organizada, resultante do falseamento da verdade factual, embora não seja política, domina a esfera pública e é mais convincente. Por isso, é a que mais interessa à investigação de Arendt, a qual considera que, num cenário em que todos mentem de forma organizada por princípio, como ocorre no regime totalitário, o que conta a verdade passa a ser o homem de ação, tenha consciência disso, ou não. Arendt traz para a discussão sobre o emprego da mentira na política a questão da ação humana, que tem entre as suas características sempre iniciar algo novo. Essa questão da ação humana passa a ser mais detalhada por Arendt na obra *Crises da República*, cujo primeiro capítulo traz o seguinte título: *A mentira na Política*.

Certamente, *A mentira na Política* é o texto escrito por Arendt que mais explicitamente trata do tema mentira como tal, sem eufemismos. O objeto de sua análise são *Os Documentos do Pentágono*,

um total 47 volumes sobre o processo norte-americano para tomada de decisões na Guerra do Vietnã, que traz “um redemoinho de declarações falsas de toda ordem, embustes e mesmo auto-embustes” (Arendt, 2017, p. 14) nas esferas civil e militar dos altos escalões do governo norte-americano, a comprometer sobremaneira a verdade na política interna e externa dos Estados Unidos. Arendt ressalta que, embora a mentira e a falsidade deliberada tenham sido usadas com finalidades políticas desde os primórdios da história documentada, e a verdade nunca tenha estado entre as virtudes políticas, ao contrário da mentira, que foi sempre utilizada como instrumento justificável na política, ainda assim a tradição do pensamento político e filosófico jamais deu ao assunto a atenção devida. Atribui como causa dessa omissão conivente a natureza da ação e a natureza da nossa capacidade de negar em pensamento e palavra.

No escândalo analisado por Arendt no ensaio de *Crises da República* também se verifica o tema da mentira organizada. Em *Verdade e Política*, tratado mais acima, a mentira organizada é um instrumento de dominação e de simulação entre ficção e realidade no regime totalitário. Em *A mentira na política*, Arendt mostra que a mentira organizada é utilizada em um regime democrático como instrumento para o falseamento e dissimulação de questões importantes havidas na Guerra do Vietnã, para se mentir deliberadamente e se alterar relatos factuais e corretos emitidos pelos órgãos de inteligência, de modo a apresentá-los ao Congresso norte-americano e à sociedade como propaganda de sucesso da política externa norte-americana; como verdade. Não deixa, portanto, de, também nesse caso, ser um expediente de controle de massas e de dominação. O ponto interessante é que os portadores da mentira organizada envolvidos no escândalo norte-americano tinham ciência de que jamais poderiam executar as ações sobre as quais estavam

mentindo, diversamente da mentira organizada no totalitarismo, em que o governante torna realidade a mentira predita.

Diante do comprometimento dos mais altos escalões do governo norte-americano, na esfera civil e militar, a confecção dos 47 volumes de *Os Documentos do Pentágono*, feita a pedido do Secretário de Defesa, Robert S. McNamara e executada por uma equipe, transformou todos eles nos homens de ação e “contadores da verdade”. Tinham todos eles ciência disso. É a partir desse fato que Arendt explora a relação entre a *capacidade de mentir* e a *capacidade de agir*, ressaltando que uma das características da ação humana é conseguir sempre iniciar algo novo, “o que não significa que possa sempre partir *ab ovo*, criar *ex nihilo*.” (Arendt, 2017, p. 15). Sobre isso, arremata:

Para dar lugar à ação, algo que já estava assentado deve ser removido ou destruído, e desse modo as coisas são mudadas. Tal mudança seria impossível se não pudéssemos nos remover mentalmente de onde estamos fisicamente colocados e imaginar que as coisas poderiam ser diferentes do que realmente são. Em outras palavras, a negação deliberada da verdade dos fatos – isto é, a capacidade de mentir – e a faculdade de mudar os fatos – a capacidade de agir – estão interligadas; devem suas existências à mesma fonte: imaginação. (...) apesar de estarmos bem equipados para o mundo, tanto sensual como mentalmente, não estamos adaptados ou encaixados a ele como uma de suas partes inalienáveis. Somos livres para reformar o mundo e a começar algo novo sobre ele. Sem a liberdade mental de negar ou afirmar algo (...) nenhuma ação seria possível, e a ação é exatamente a substância de que é feita a política.” (Arendt, 2017, p. 15)

Para Arendt, a verdadeira paixão era a liberdade, de onde deveria surgir o direito, que tem suas raízes na *polis* grega. Entretanto, o seu tempo, vivido durante a instauração dos regimes totalitários e das ditaduras na Europa, deixou claro que a cidadania, com o *direito a ter direitos*, era realmente o necessário para a organização da sociedade contra a arbitrariedade e o excesso de poder nas mãos de poucos ou de um só. A sua ideia do conceito de Direito perpassa o direito à

participação nos negócios humanos e, isso, sem sombra de dúvida, é que fez Arendt discorrer sobre o tema, como em *Origens do Totalitarismo*, quando escreve que:

a diferença fundamental entre as disputas modernas e as tiranias do passado está no uso do terror não como direito de extermínio e amedrontamento dos oponentes, mas como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes. O terror, como conhecemos hoje, ataca sem provocação preliminar, e suas vítimas são inocentes até mesmo do ponto de vista do perseguidor. (Arendt, 1989, p. 26).

Arendt determina diferenças entre os totalitarismos, nazista e bolchevique, ao mesmo tempo em que justifica a eugenia nazista como menos arbitrária do que os que eram assassinados pelo regime soviético. Para ela, em ambos os regimes totalitários é visível a suspensão completa da realidade do mundo por conta da gestão do aparelho burocrático. É no regime totalitário que as leis são, diretamente, executadas pelo líder. Em seu conceito de Autoridade é evidente a ideia de que só há legitimização da autoridade do líder se não houver o uso da força e, dessa forma, ela substitui o autoritarismo por totalitarismo. A campanha nazista, liderada pelo ministro Joseph Goebbels (1897-1945), de persuasão e de levar ao fanatismo, é um exemplo claro da falta de autoridade e da condição apolítica da organização social. A falta de direitos está ligada à impotência, ao desarraigamento e ao não-pertencimento. Arendt determina que o poder tirânico subtrai o lugar do indivíduo no mundo na ausência de raiz que se constitui como a ausência dos direitos humanos ou *o direito a ter direitos*. O fenômeno totalitário é definido como a própria solidão. Assim, tanto Hitler quanto Stalin foram responsáveis em explorar a solidão organizada das massas sob a perspectiva da manipulação, da banalização do terror e do acriticismo.

Para Arendt, Hobbes foi o verdadeiro filósofo da burguesia, uma vez que demonstrou que obter a riqueza só pode ser concebida quando se

tem “a tomada do poder político, pois o processo de acumulação violará, mais cedo ou mais tarde, todos os limites territoriais existentes” (Arendt, 1989, p. 175). A preocupação de Hobbes em identificar um poder que de fato garantisse a existência humana e preservasse a liberdade individual sob a perspectiva do pensamento de Arendt é, de certa forma, inviável, na medida em que para ela, o Homem só consegue ser com os outros; ele se realiza apenas quando está em sociedade, ou seja, ele só tem significado e só pode ser possível mediante o relacionamento com o outro.

Nessa perspectiva, não podemos condenar a filosofia hobbesiana por sua preferência ao absolutismo, pois há uma razão para tal e sua descrença acerca do ser humano no bojo de sua teoria e de seu contexto histórico é compreensível. Classificá-lo na tradição liberal não seria correto, como pretendeu Macpherson⁶, porém, evidências em sua teoria política apontam-nos uma perspectiva que confere ao poder uma origem humana, procurando limitar seu raio de ação. A vida interior dos indivíduos é um tabu para o poder do Estado. Já por isso, Hobbes não pode ser considerado precursor do totalitarismo e por essa razão Hitler e Stalin tiveram outras inspirações na concepção de seus regimes.

O risco, segundo Arendt, é que em regimes modernos a mentira deixa de ser episódica e se torna estrutural: “o problema factual das mentiras modernas não é que elas ocultem ou distorçam realidades, mas que pretendem criar uma nova realidade, feita de ficções” (Arendt, 2009, p. 314). Essa observação permite compreender a passagem de Hobbes à

⁶ Macpherson analisa Hobbes ao centrar-se na sua noção de "sociedade de mercado possessivo", argumentando que a filosofia política de Hobbes, embora se apresente como universal e neutra, na verdade reflete as pressuposições de um indivíduo proprietário e individualista, que busca a autopreservação e o lucro num mundo de recursos limitados, o que ele contrasta com a visão do "individualismo possessivo" no contexto das democracias liberais.

contemporaneidade: a mentira já não apenas corrói pactos, mas institui novas formas de dominação.

O terror é a causa original dos poderes totalitários, o que Hobbes condena, veementemente, pois o viveu intensamente na Inglaterra durante a guerra civil e afirma que o cidadão deve ter respeito pelo Estado e não sentir pavor ou temor em relação a ele. Assim, parafraseando o próprio autor: daquilo de que se tem temor ou pavor, queremos nos livrar o mais rápido possível, e é por isso que um Estado baseado nesse princípio não se sustenta por muito tempo. Já Arendt encontra nos regimes totalitários o terror como princípio direutivo, afirmado que ele aniquila todas as relações entre os homens por meio da destruição do espaço da liberdade. Um regime que precisa de campos de concentração para sua sobrevivência destrói o homem sob vários aspectos, entre eles, a perda de sua própria identidade e, consequentemente, da vida em sociedade.

A concepção de eliminação do ser humano, em um campo de concentração, demonstra claramente a irracionalidade dos Estados totalitários, pois estes não podem ser tão fortes a ponto de não permitirem aos indivíduos a possibilidade de fazer escolhas e responder por elas civil e criminalmente. O pensamento filosófico de Arendt, neste sentido, aproxima-se do pensamento hobbesiano na medida em que o poder deve ser compreendido como o lugar do exercício da soberania. Evidentemente, Hobbes tem um apreço especial pela monarquia e Arendt, na obra *A Condição Humana*, busca resgatar os ideais da política grega na Antiguidade, ou seja, quando todos os cidadãos debatiam e deliberavam as principais decisões sobre o destino da *polis*:

O poder é o que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial de aparência entre homens que agem e que falam. (...) o poder surge entre os homens quando eles agem juntos e desaparece no momento em que se dispersam. (Arendt, 1965, p. 200).

Podemos afirmar que Arendt propõe, como contribuição para a sociedade contemporânea, um espaço público que está a todo momento sendo ameaçado por aqueles que querem usurpar o poder e que veem nele a possibilidade da instituição de pequenas e de grandes ditaduras. Dessa maneira, esse espaço público, a partir dos princípios gregos, realizaria uma política de fato voltada para os interesses comuns e para o bem-estar de todos, sem espaço para a mentira e para o individualismo. Assim, o lugar do poder deve ser o vazio em que as alternâncias sejam constantes, para que este não se torne monopólio de alguns. Há, nessa perspectiva, um certo idealismo em que precisamos apostar para o bem de todos, sob pena de submetermos aos egocritas.

A comparação revela continuidade e deslocamento. Hobbes inaugura a problematização racional da mentira na política, ao passo que Arendt mostra como a modernidade a transformou em dispositivo estruturante da vida pública.

Considerações finais

A análise da mentira em Hobbes, colocada em contraponto com a leitura crítica de Arendt, permite vislumbrar a permanência de um problema que atravessa a história da filosofia política: a tensão entre verdade e poder, entre linguagem e sociabilidade, entre contrato e manipulação. Longe de se tratar de questão marginal ou periférica, a mentira emerge como núcleo problemático, pois incide diretamente sobre a possibilidade de fundar e preservar um espaço comum de convivência. É precisamente esse espaço comum que Hobbes procura garantir com a figura do Leviatã e que Arendt, séculos mais tarde, diagnosticará como corroído pelas práticas sistemáticas de falsificação totalitária.

A dialética entre Hobbes e Arendt torna-se evidente quando se observa que ambos partem de um reconhecimento da fragilidade constitutiva da linguagem. Em Hobbes, a palavra é força civilizatória, fundamento do contrato e da lei, mas também é vulnerável ao equívoco, à ambiguidade e ao uso ardiloso que mina a confiança. Em Arendt, a linguagem é meio da pluralidade, do aparecimento no espaço público, mas, quando corrompida pela mentira organizada, converte-se em instrumento de destruição do mundo comum. Assim, a mentira não é apenas um acidente externo, mas uma possibilidade imanente à própria condição humana: se a linguagem é o que nos vincula, é também o que pode nos trair.

No entanto, é justamente nesse ponto que as perspectivas se afastam. Hobbes concebe a mentira primordialmente como ameaça à estabilidade do pacto e, por isso, legitima a dissimulação como recurso soberano em prol da ordem. Há, aqui, uma tensão insolúvel: aquilo que é interdito no plano horizontal (entre os súditos) é permitido no plano vertical (do soberano). A mentira se torna, paradoxalmente, condição de preservação do contrato que, ao mesmo tempo, deveria bani-la. Já em Arendt, o problema não é a exceção do soberano, mas a generalização da falsificação enquanto técnica de governo, isto é, a mentira, transformada em método, deixa de ser recurso episódico e passa a ser condição estrutural de regimes que fabricam realidades fictícias.

Esse contraste abre um campo fértil de reflexão filosófica. Se, em Hobbes, a mentira apresenta-se como ameaça contingente que deve ser neutralizada pela força do Estado, em Arendt, ela se revela como fenômeno constitutivo da modernidade política, inseparável das novas formas de dominação que instrumentalizam tanto a ideologia quanto a técnica de massas. A dialética se estabelece, portanto, na oscilação entre ameaça e condição: o que para Hobbes ainda podia ser visto como risco

Maria Constança Peres Pissarra
Marcelo Martins Bueno
Djenane L. Coutinho

excepcional, para Arendt, tornou-se lógica estruturante de uma política fundada na manipulação e na fabricação de realidades.

Contudo, essa divergência não deve obscurecer um ponto de convergência decisivo: tanto Hobbes quanto Arendt reconhecem que a mentira, quando normalizada, compromete as bases da vida em comum. Para Hobbes, sem confiança linguística não há pacto; para Arendt, sem adesão a uma verdade compartilhada não há mundo comum. Ambos revelam que a mentira mina a condição mesma de possibilidade da política, embora descrevam e avaliem esse fenômeno sob prismas distintos. A dialética aqui não é mera oposição, mas tensão produtiva, ao confrontar Hobbes e Arendt, apreendemos não só o deslocamento histórico do problema, mas também sua permanência como questão filosófica fundamental.

Transportada ao presente, essa tensão adquire novos contornos. O século XXI assiste ao que poderíamos chamar de banalização da mentira política, em que a manipulação informacional, os algoritmos de disseminação de *fake news* e a corrosão deliberada da confiança nas instituições democráticas configuram um cenário que extrapola tanto a ameaça hobbesiana quanto a ficção totalitária arendtiana. Se, em Hobbes, a mentira é ameaça que exige espada, e em Arendt, é fabricação sistemática de realidade, hoje ela se mostra como rede difusa, descentralizada, que fragiliza a própria possibilidade de distinguir entre verdade e falsidade. Aqui, o problema atinge um nível mais radical, ou seja, não apenas se falseia a realidade, mas dissolve-se o próprio critério de realidade, instaurando, assim, uma era de “pós-verdade”, em que a mentira não mais se opõe à verdade, mas a torna irrelevante.

Diante disso, a filosofia política é convocada a reatualizar o debate. A dialética entre Hobbes e Arendt nos fornece um duplo ensinamento: de um lado, a necessidade de reconhecer a vulnerabilidade constitutiva da linguagem e a precariedade dos pactos sociais; de outro, a

urgência de denunciar a instrumentalização sistemática da mentira como dispositivo de poder. A síntese crítica que daí emerge é a percepção de que a luta pela verdade não pode ser concebida como nostalgia de uma transparência absoluta, inexistente tanto para Hobbes quanto para Arendt, mas como prática política, sempre contingente, de resistência à falsificação.

Assim, a mentira não é apenas um desvio ético, mas o espelho que expõe os limites da política. Ela revela, dialeticamente, que a verdade não é fundamento dado, mas tarefa incessante de instituir confiança quando há desconfiança, de criar um mundo comum quando há fragmentação, de sustentar a palavra quando há silêncio ou manipulação. O desafio contemporâneo não é abolir a mentira, o que seria impossível, mas delimitar seu poder corrosivo e reconstituir os espaços públicos nos quais a verdade possa aparecer e circular.

Em última instância, a questão da mentira obriga-nos a repensar a própria ideia de política. Se a política é, em Hobbes, pacto garantido pela espada, e em Arendt, espaço de pluralidade sustentado pela palavra, então a mentira é a negação dessa possibilidade em ambos os casos. O que se coloca diante de nós, portanto, é uma exigência ética e filosófica; devemos reabilitar a verdade, não como dogma absoluto, mas como horizonte frágil e partilhado, condição mínima para que a política não se degrade em pura violência ou em pura ficção. Esse é o desafio que Hobbes nos legou em sua advertência sobre os pactos sem espada, e que Arendt radicalizou ao mostrar que a mentira pode fabricar realidades. E é esse mesmo desafio que, em nosso tempo, retorna com urgência renovada, exigindo reflexão, crítica e resistência.

Maria Constança Peres Pissarra
Marcelo Martins Bueno
Djenane L. Coutinho

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Contra a mentira*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1999.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução por Roberto Raposo, 7^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1965.
- ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Tradução por José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução por Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução por Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HOBBES, T. *Leviatã*. Tradução por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1974.
- HOBBES, T. *Do Cidadão: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Tradução por Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo, de Hobbes a Locke*. Tradução por Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Coleção Pensamento Crítico).
- PLATÃO. *A República*. Tradução por Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

A mentira em Rousseau: entre a memória, a linguagem e o desejo de verdade^{†}*

LYING IN ROUSSEAU: BETWEEN MEMORY, LANGUAGE, AND THE DESIRE FOR TRUTH

*Luciano da Silva Façanha[‡]
Barbara Rodrigues Barbosa[§]*

RESUMO

Este artigo propõe uma análise da produção autobiográfica de Jean-Jacques Rousseau, focando em *As Confissões* e *Os Devaneios do Caminhante Solitário*, para desvendar o complexo itinerário entre verdade e mentira. O cerne da investigação reside no desejo de verdade e na busca pela sinceridade absoluta, ou transparência, que Rousseau adota como lema de vida (*Vitam Impendere Vero*). No entanto, esse ideal de sinceridade é posto em crise devido aos limites impostos pela memória e pela linguagem. A memória não atua como mero arquivo, mas como um dispositivo interpretativo que reinterpreta o passado, revelando a instabilidade do eu e a circularidade do relato. Paralelamente, a linguagem, inicialmente uma expressão direta do sentimento, é transformada em artifício pela convenção social, possibilitando a dissimulação e, consequentemente, a mentira. Concentrando-se na Quarta Caminhada dos *Devaneios*, o texto demonstra que Rousseau desloca o problema da veracidade para o campo da ética e da intenção. A mentira é definida como um ato de injustiça, intrinsecamente ligada à intenção de prejudicar. Em contraposição, Rousseau inventaria a categoria de ficção, vista como um enunciado

* Agradecemos à FAPEMA, UFMA, PG Cult e pelo financiamento CAPES (Finance code 001).

† O presente texto retoma e reelabora reflexões anteriormente desenvolvidas pelos autores em trabalhos já publicados — Façanha (2007) e Barbosa (2019). A versão aqui apresentada resulta de uma reorganização teórica conjunta, com aprofundamento conceitual e nova articulação argumentativa, configurando-se como um trabalho inédito em sua forma e escopo atuais.

‡ Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, São Luís, Maranhão, Brasil; luciano.facanha@ufma.br.

§ Pós-Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão - UFMA, São Luís, Maranhão, Brasil; brodriguesbarbosa@gmail.com; Bolsista FAPEMA

inofensivo, moralmente permissível por ausência de dano ou intenção malévola. Conclui-se que, para Rousseau, a verdade adquire um fundamento essencialmente moral, equiparando-se à justiça e guiada pelos ditames da consciência. O projeto autobiográfico, ao expor a luta contra as armadilhas da memória e da linguagem, torna-se um procedimento filosófico que busca uma verdade mais profunda e sentida, exigindo um permanente autoexame e uma sensibilidade para a responsabilidade social.

PALAVRAS-CHAVE: Rousseau. Verdades. Mentiras. Confissões. Devaneios.

ABSTRACT

This article proposes an analysis of Jean-Jacques Rousseau's autobiographical production, focusing on *The Confessions* and *Reveries of the Solitary Walker*, to uncover the complex itinerary between truth and falsehood. The core of the investigation lies in the desire for truth and the search for absolute sincerity, or transparency, which Rousseau adopts as his life motto (*Vitam Impendere Vero*). However, this ideal of sincerity is challenged due to the limits imposed by memory and language. Memory does not act merely as an archive, but as an interpretive device that reinterprets the past, revealing the instability of the self and the circularity of the narrative. Concurrently, language, initially a direct expression of feeling, is transformed into an artifice by social convention, enabling dissimulation and, consequently, lying. This tension is central to the crisis of sincerity. Focusing on the Fourth Walk of the *Reveries*, the text demonstrates that Rousseau shifts the problem of veracity to the domain of ethics and intention. Lying is defined as an act of injustice, intrinsically linked to the intention to harm. In contrast, Rousseau conceptualizes the category of fiction, seen as a harmless statement, morally permissible due to the absence of damage or malicious intent. It is concluded that, for Rousseau, truth acquires an essentially moral foundation, equating itself with justice and guided by the dictates of conscience. The autobiographical project, by exposing the struggle against the traps of memory and language, becomes a philosophical procedure that seeks a deeper, felt truth, requiring a permanent self-examination and a sensitivity to social responsibility.

KEYWORDS: Rousseau. Truths. Lies. Narrative. Confessions. Reveries

Introdução

A reflexão sobre a verdade e a mentira em Jean-Jacques Rousseau constitui um eixo decisivo de sua produção moral e autobiográfica. Ao colocar a própria vida sob exame crítico, Rousseau transforma a escrita confessional num dispositivo filosófico: a narrativa não serve apenas para relatar acontecimentos, mas para testar no discurso as possibilidades e os limites da sinceridade humana. A tensão entre a exigência de transparência e as limitações impostas pela linguagem, pela memória e pelas paixões atravessa toda a sua obra, encontrando expressão concentrada em passagens de seu projeto autobiográfico, iniciado em *As Confissões* e aprofundado em *Os Devaneios do Caminhante Solitário*, é a própria trilha percorrida por um indivíduo que se vê proscrito, estrangeiro e isolado. É na solidão imposta pela sociedade que Rousseau encontra a necessidade e a liberdade para o mais crucial dos empreendimentos: o exame de si mesmo.

A busca pela transparência e pela sinceridade absoluta é confrontada pela inevitável presença da mentira e da ficção, tanto no mundo social que o cerca quanto nas próprias armadilhas da memória e da narrativa. Os *Devaneios*, interrompidos pela morte do autor 1778 e publicados postumamente, são definidos por Rousseau, na *Primeira Caminhada*, como uma espécie de apêndice às suas *Confissões*, mas com uma diferença crucial: enquanto nas *Confissões* o objetivo era contar toda a verdade sobre sua vida para o julgamento da posteridade, nos *Devaneios*, as reflexões concentram-se no exame do seu “eu” presente, dos seus sentimentos e do que resta dele após o proscritismo.

O cerne desta análise reside em compreender como Rousseau, o mais sociável e afetuoso dos humanos, forçado a ser um caminhante solitário, articula a defesa da verdade, a condenação da mentira enquanto

vício social, e o uso da ficção como ferramenta narrativa. Pretende-se apresentar a problemática entre verdades e mentiras no autor, mostrando que a narrativa rousseauiana, ao invés de meramente registrar fatos, busca uma verdade mais profunda e sentida, que se manifesta na tentativa de uma sinceridade plena que, ao se realizar na escrita, transforma-se em um novo gênero filosófico-literário, inserido no debate sobre o limite entre a filosofia e a literatura.

Para tal, o presente artigo se concentra na *Quarta Caminhada* de *Os Devaneios do Caminhante Solitário*, pois é nela que a questão da mentira é abordada de forma mais direta e categorizada, permitindo a compreensão de como o autor navega entre a realidade dos fatos e a verdade da consciência.

Dessa forma, a pesquisa visa demonstrar que, para Rousseau, a verdade adquire um fundamento essencialmente moral. A categorização de tipos de verdade – geral/abstrata e particular/individual – e a formulação de uma distinção entre mentira e ficção deslocam o problema da veracidade para o campo da justiça e da intenção. Ao mesmo tempo, a circularidade do relato autobiográfico revela a instabilidade do eu como objeto moral: a memória reinterpreta, a imaginação preenche e a linguagem media, fazendo com que a verdade sobre si mesmo permaneça sempre parcialmente inacessível.

1. O Gênero Autobiográfico como procedimento Filosófico em Rousseau

Observa-se que algumas teorias, ao definirem o gênero autobiográfico, relacionam-no à filosofia. Mas como fazer isso, posto que há definições um tanto normativas e que são estritamente de cada

esfera? Como situar a prática autobiográfica realizada na filosofia? Ao se fazerem essa indagação, se observa o fato de que alguns filósofos efetuaram autobiografias, Santo Agostinho, Montaigne, Rousseau, Nietzsche e Sartre. Inclusive, essa é comumente a trajetória dos críticos ao se referirem a uma autobiografia filosófica.

Os filósofos enfatizam a descoberta de si mesmo. E dizem que uma autobiografia de cunho filosófico tem como característica marcante o fato de enfatizar essa descoberta, ou seja, a autobiografia de maneira mais próxima do “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates. Todos partem da premissa de que toda verdadeira autobiografia procura responder à questão: Quem sou eu e como me tornei o que sou agora? Dessa forma, toda verdadeira autobiografia é, pois, inherentemente filosófica, desde que se pressupõe que o eu se tornou um problema para si próprio. Além do que, a autobiografia filosófica se caracteriza por um tipo de narrativa que não busca em primeiro lugar a classificação literária, mas se preocupa com reflexões do conhecimento de si, da identidade do sujeito, que narra ao lembrar-se de sua história, e, por fim, que se preocupa com a verdade e a mentira do relato.

A autobiografia em Rousseau não é gênero devocional nem mera narração mnemônica; é, antes, um procedimento filosófico: o sujeito interroga-se, examina-se e apresenta-se como caso moral. Jean Starobinski ressalta que não só nos escritos autobiográficos, como em outros, Rousseau quer se filiar a essa tradição délfica. Embora, mais tarde, Rousseau vá dizer nos *Devaneios-4^a. Caminhada*, o seguinte: “O conhecer-te a ti mesmo do Templo de Delfos não é uma máxima tão fácil de seguir quanto eu julgara nas minhas *Confissões*” (Rousseau, 1995, p. 55)¹.

¹ A expressão “conhece-te a ti mesmo” remete ao aforismo délfico clássico e funciona como figura reguladora no projeto autobiográfico rousseauiano; sua

A autobiografia filosófica tenta universalizar o discurso, a narrativa, como algo concreto, ocasionando a relação do singular com o plural, servindo como modelo. O sujeito se expressa, isto é, constrói o fio das impressões que constituem a trama da experiência.

O cidadão de Genebra, como Rousseau gostava de assinar os seus textos, apesar da sua narrativa tentar traçar esse caráter universal, seu empreendimento em desvelar-se a si e aos outros, a partir do seu itinerário, encontramos um homem comum, sensível, romântico, extremamente passional, no seu plano cotidiano, ocasionando uma grande ambiguidade desse período que conhecemos como iluminismo, em que o próprio empenho da exaltação do poder da razão acaba por deixar entrever alguns dos paradoxos.

Parece que Rousseau objetiva afirmar que sua narrativa é orientada por uma verdade absoluta e seu relato tem um caráter universal ao se expor como uma referência, com a qual todos poderão reconhecer-se e estabelecer equivalências com suas vidas particulares. Seu relato tem a função de se mostrar por completo e poder dizer tudo.

Que não me perca de vista um só instante, sob pena de, ao me encontrar na história a menor lacuna, o menor vazio dizer: ‘Que fez ele nesse tempo?’ e me acuse de não ter querido **dizer tudo**. Dou, por minhas narrações, muitos pretextos à malignidade dos homens, e não lhes quero dar pelo meu silêncio (Rousseau, 1959, p. 93-94, grifo nosso).

Rousseau pretende que essas experiências narradas, tenham uma importância grande, devendo servir como modelos que devem ser seguidos por todos. É o próprio Rousseau, na verdade, quem cria suas *Confissões*, como um “**exemplo inaugural**” de autobiografia filosófica, ao evocar de início uma empresa sem precedentes na história:

recusa explícita quanto à facilidade de segui-la aparece de modo nítido nos *Devaneios*.

Dou começo a uma empresa de que não há exemplos, e cuja execução não terá imitadores. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza; e serei eu esse homem. Eu só. Sinto o meu coração e conheço os homens. Não sou feito como nenhum dos que existem. Se não sou melhor, sou, pelo menos, diferente. E só depois de me haver lido é que poderá alguém julgar se a natureza fez bem ou mal em quebrar a fôrma em que me moldou. Soe quando quiser a trombeta do Juízo Final: virei, com este livro nas mãos, comparecer diante do soberano Juiz. Direi altivo: ‘Eis o que fiz, o que pensei, o que fui. Disse o bem e o mal com a mesma franqueza. Nada calei de mau, nada acrescentei de bom; e se me aconteceu usar ornato indiferente, não foi nunca para preencher um vácuo da minha falta de memória. Talvez tenha imaginado ser verdadeiro o que eu acreditava que o devesse ser, porém jamais o que eu soubesse ser falso. Mostrei-me tal qual era: desprezível e vil quando o fui; bom, generoso e sublime, quando o fui; desnudei meu íntimo, tal como tu próprio o viste, Ente e Eterno. Reúne ao meu redor a turba inumerável dos meus semelhantes, que eles ouçam as minhas misérias. E, que, por sua vez, cada um deles descubra seu coração aos pés do teu trono, com a mesma sinceridade; e após, que um só deles te diga, se o ousar: ‘Fui melhor que aquele’ (Rousseau, 1959, p. 11).

A *Confissões* nasce, portanto, como um ato de autodefesa e autoconhecimento, buscando purgar-se das acusações e mal-entendidos que o assombravam. A narrativa confessional é uma resposta aos seus inimigos, uma tentativa de recuperar sua imagem, mas, mais fundamentalmente, de alcançar a *transparência*, um conceito-chave na obra rousseauiana, que Starobinski (1991, p. 361) ajudaria a analisar como a busca pela comunicação direta e sem obstáculos entre as almas.

Ora, a partir daí, surgem vários questionamentos inevitáveis: É possível uma reconstrução confessional ou memorialista bem equilibrada do eu, em que apareçam contornos nítidos de uma figura bem demarcada?

A raiz da questão parece estar no propósito que rege o projeto autobiográfico rousseauiano, qual seja: O desejo de verdade e sinceridade, a deliberação de pôr-se a nu e dar-se a ver, ou seja, dizer tudo, tanto ao tornar compreensíveis as ações quanto ao que se refere a

possibilitar o julgamento dos atos, pois o exame de uma vida inclui tanto a história quanto a moralidade.

A narrativa de Rousseau se constrói como movimento perpétuo entre a busca e o encontro de si, pois a reconstituição de si mesmo pela memória pode ser compreendida como ganho e perda da identidade, ou talvez mais precisamente como a necessidade de se perder para se encontrar. Parece que ocorre uma crise da sinceridade, enquanto crise do conhecimento de si. Há um jogo entre a autenticidade e a má-fé, entre sinceridade e o disfarce ou entre a realidade e a ficção, ganhando um sentido mais amplo dentro deste caminho, em que as diferenças se chocam sem desaparecer, como é próprio das tensões contraditórias do devir de uma época histórica que oscila sobre seu próprio eixo.

2. Os *Devaneios* e a busca pela verdade do sentimento

Além de se pensar sobre a questão da verdade e da mentira desses escritos, a continuidade desse esboço conduz a reflexão sobre a própria meditação do que são Verdades e Mentiras para o filósofo, na 4^a *Caminhada dos Devaneios de um caminhante solitário*.

Segundo Rousseau, não é mais para o leitor do futuro que escreve, pois não quer mais se mostrar, mas viver uma verdade prazerosa, para si mesmo, com o seu pensamento voltado para suas experiências pessoais – é um escrito para si. *Os devaneios do caminhante solitário* é uma obra autobiográfica publicada postumamente e de maneira inacabada, posto que foi interrompida pela morte de Rousseau. O autor genebrino define o tom que terá seu texto logo nos parágrafos iniciais da obra, pois, se nas *Confissões* estabelece o pacto da verdade dos fatos, nos *Devaneios do Caminhante Solitário* eleva a busca para a

verdade do sentimento. Na *Primeira Caminhada*, Rousseau define sua nova situação:

Eis-me, portanto, sozinho sobre a terra, sem outro irmão, próximo, amigo ou companhia que a mim mesmo. O mais sociável e o mais afetuoso dos humanos dela foi proscrito por um acordo unânime, buscaram nas sutilezas de seus ódios que tormento poderia ser mais cruel para minha alma sensível e romperam com violência todos os laços que me ligavam a eles. Teria amado os homens apesar deles mesmos. Ao cessarem de sê-lo, só puderam privar-se de minha afeição. Agora, portanto, são para mim estranhos, desconhecidos, por fim insignificantes, pois assim o quiseram. Mas e eu mesmo, afastado deles e de tudo, o que eu sou? Eis o que me resta buscar (Rousseau, 1995, p. 23).

Neste ponto, o projeto autobiográfico se transmutou. Não se trata mais de justificar-se perante o mundo, mas de encontrar o "eu" em sua essência, livre da máscara social. O devaneio, a meditação e o caminhar constituem um novo movimento em direção ao interior, como a busca por uma nova forma de filosofia, guiada pela consciência e fundada nas sensações e sentimentos, onde a sinceridade se estabelece não pela correspondência perfeita com o fato externo, mas pela fidelidade ao estado interior da alma.

Jean-Jacques define, ainda na *Primeira Caminhada*, que *Os Devaneios* podem ser lidos como uma espécie de apêndice a suas *Confissões*, ele continuará o exame que outrora fez de si mesmo, só que agora suas reflexões serão, nas palavras do autor, "um informe jornal de meus devaneios" (Rousseau, 1995, p. 26). Todavia, não devemos tomar os *Devaneios* como uma continuação linear nem das *Confissões* e tampouco dos *Diálogos*², o que os liga é a tentativa de Rousseau conhecer-se a si mesmo por meio do exame de sua consciência.

² A escrita dos *Diálogos* de Rousseau consigo mesmo são a análise mais aguda que já se fizera de si mesmo até a conjuntura da época. Não imaginando mais nenhum ser humano capaz de ouvir o seu grito desesperado, apelou para Deus e

Posto que Rousseau, nas palavras de Starobinski, “convenceu-se de que doravante o mundo está surdo à sua voz e resigna-se” (1991, p. 361), não resta alternativa a não ser o isolamento ou seja: um pensamento e palavra que se voltem para o “eu”:

a palavra percorrerá um circuito interno; ela se refletirá e se absorverá em seu autor; a consciência pessoal, desdobrada em uma consciência discursante e em uma consciência receptora, se alimentará de sua própria substância (Starobinski, 1991, p. 361).

O devaneio não está em um plano puramente racional e guiado por uma linearidade temporal absolutamente definida, mas antes está ligado aos sentimentos e a ideias encadeadas por afinidade, posto que “o sentimento da existência não é resultado da meditação, e sim do devaneio. A ordem das razões é substituída pela ordem dos sentimentos no quadro da vida” (Pissarra, 2015, p. 4).

Em geral, as caminhadas são construídas por um encontro (*Tύχη* – com *Týke* a Deusa da Fortuna nos cultos gregos, ou um encontro inesperado e fortuito). O devaneio é “uma caminhada” intelectual. A caminhada tem uma estrutura que o liberta, o tira do lugar, o leva à natureza onde ele medita sobre a questão que está analisando e o retorna para o seu lugar com a melhor solução possível:

As caminhadas pelo campo, a herborização, levam-nos a lugares solitários, próprios aos devaneios, pois esse era um prazer que os homens não poderiam tirar-lhe; a caminhada representa aquele que não mais está submetido a

decidiu entregar-lhe diretamente o seu manuscrito, depositando-o sobre o altar-mor de Notre Dame de Paris. Encontrou, todavia, fechada a grade do altar-mor. Esse foi o golpe supremo. Pareceu-lhe que até Deus estava contra ele. Consta que foi publicado grande número de exemplares no qual ele fizera um apelo A Todo Francês Amante da Justiça e da Verdade; e os distribuiu pelas ruas. “Em abril de 1776 entregou o manuscrito dos Diálogos a um jovem visitante inglês que lhe pareceu um enviado do céu, e esse amigo imprimiu a obra em Londres, 1780. O original encontra-se no Museu Britânico” (Façanha, 2006, p. 172).

nenhum percurso previamente estabelecido, que não mais está preso as contingências sociais (Pissarra, 2015, p. 03).

A figura do caminho e da caminhada informa o próprio modo de pensar de Rousseau: pensar caminhando equivale a pensar no movimento, no retorno e na revisão contínua. Nos *Devaneios*, a caminhada externa articula-se com o percurso interior do eu, produzindo um enredo circular em que se reexamoram episódios e motivações. O movimento circular não é apenas retórico: diz da condição temporal do sujeito que não permanece idêntico a si mesmo e que reformula o passado à luz de presentes afetos.

Essa circularidade tem efeitos sobre a relação entre linguagem e verdade. Se a palavra se origina do sentimento (em certo sentido, como expressão direta do interior), a socialização e a convenção tornam-na artifício. A **linguagem** passa a possibilitar dissimulação e, portanto, a mentira. Starobinski descreve essa tensão como a busca simultânea pela transparência (mostrar-se) e pelo obstáculo (o que impede a transparência), indicando que a escrita rousseauiana vive nessa contradição (Starobinski, 1991, p. 208), como um contentamento descontente.

Dessa maneira, o enunciado autobiográfico é sempre atravessado por dois movimentos contrários: revelar e disfarçar, aparecer e esconder. A memória, longe de funcionar como mero arquivo, opera como dispositivo interpretativo que transforma e, por vezes, legitima comportamentos passados. É nesse ponto que a distinção entre engano involuntário (erro de fato) e mentira voluntária (dolo) torna-se crucial: o primeiro concerne à epistemologia do eu; o segundo, à moralidade do agir.

São dez caminhadas, e é na 4^a caminha que Rousseau faz uma profunda meditação sobre a verdade e a mentira. Porém, há uma unidade

nesse livro e um todo harmônico, é a presença do **eu** à procura de si mesmo e da felicidade que consiste em saber agora bastar-se a si mesmo.

Rousseau (1995, P. 55), começa relatando os acontecimentos dos seus dias anteriores. Nos diz ele que lera Plutarco, um dos autores que mais o influenciou durante a vida, precisamente o tratado *Como Tirar Proveito dos Seus Inimigos* e, curiosamente, junto a isso, ele vira em um jornal que o abade Rosier mudara, ironicamente, sua máxima. Intrigado com os motivos que o levaram a tal provocação e interessado em aprender as lições de Plutarco, o autor genebrino resolve usar a caminhada do próximo dia para pensar sobre a mentira. É a "contraverdade" do Abade Rosier que o coloca em questionamento sobre sua máxima, consagrando a vida à verdade³.

3. A Reflexão Racional sobre a Mentira: Intenção, Justiça e a Ficção

A *Quarta caminhada* dos *Devaneios*, oferece a formulação mais explícita e sistemática de Rousseau sobre o problema da mentira, e, é considerada pelos especialistas, a reflexão comandada pela razão. Apesar do sentimento, ser algo que sempre o acompanha. Neste quarto caminho, Rousseau nos mostra que não foge a seu tempo e usa a razão, ou seja, mostra que realmente é um representante do iluminismo. Ao lembrar de um incidente do qual foi triste herói, uma recordação dolorosa que o perseguiu por toda a vida, pois, já nas *Confissões*, o risco da mentira aparece. O famoso episódio da fita roubada, descrito no Livro II, é um marco. Rousseau, ainda jovem, acusa uma criada pelo furto que ele

³ O Abade Rosier faz uma corruptela do lema de Rousseau ao grafar a divisa como *Vitam Vero Impendent* (àquele que dedica sua vida à verdade).

mesmo cometeu, um ato que o atormentaria por toda a vida. Este é um momento em que a *mentira* não é apenas um desvio da verdade factual, mas um *vício* que corrompe a consciência e instaura a opacidade. O fato de ele confessar a mentira e o remorso servem, ironicamente, para reafirmar a sinceridade do projeto. E, nos *Devaneios*, retoma o acontecimento do roubo da fita⁴, que ele considera o único crime cometido, lança-se numa meditação sobre a verdade e a mentira, examinando-as sob várias facetas. Sua mentira foi uma decorrência de sua timidez e embaraço. Sente-se nesse texto, o escritor iluminista, com seu raciocínio firme e seguro, conduzindo seu pensamento, usando

⁴ Segundo observação de Luciano Façanha (2006, p. 127), a leitura do episódio da fita remete à distinção clássica entre culpa moral e culpa penal: a vergonha que leva à mentira diminui a imputabilidade subjetiva do agente, mas não anula o caráter injusto do resultado. Rousseau assume a tensão entre intenção e consequência como campo de deliberação moral. Em suas *Confissões*, Rousseau nos conta sobre uma mentira que o atormentou durante toda da vida: uma fita roubada por ele, quando era serviçal em uma residência aristocrática em Turim e a acusação que faz a outra pessoa, Marion, uma das empregadas da casa, pelo ato. Ao analisar essa passagem de sua vida anos mais tarde e percebendo que agiu errado e prejudicou a moça, o autor retomará esse acontecimento mais uma vez em seus *Devaneios* e o usará como ponto de partida de seus argumentos nessa caminhada: “Considerando apenas meu estado de espírito quando a disse, essa mentira não passou de um fruto do pudor, longe de ter a intenção de prejudicar aquela que foi sua vítima, posso jurar perante os céus que, no exato momento em que a invencível vergonha a provocou, eu teria dado com alegria todo o meu sangue para que suas consequências recaíssem apenas sobre mim (Rousseau, 1995, p. 44). Como não havia a intenção de prejudicar Marion, Rousseau nos explica que não havia maldade em suas ações, isso torna sua mentira menos grave por um lado, mas não menos mentira por outro. Mesmo essa atitude, que lhe causou “um horror pela mentira e preservou seu coração desse vício”, não evitou que ele mentisse de novo sem necessidade e sem pesar e se surpreende com a quantidade de coisas que, ao longo dos anos, inventou e que lembra ter dito como verdadeiras. Essa reflexão sobre um problema pessoal o leva a pensar na mentira no sentido filosófico moral.

argumentos que se encadeiam e que distingue os menores detalhes na conceituação do bem e do mal. A revisitação do episódio, descreve a origem da mentira em termos de pudor e vergonha mais do que de vontade de maldade: “Considerando apenas meu estado de espírito quando a disse, essa mentira não passou de um fruto do pudor, longe de ter a intenção de prejudicar aquela que foi sua vítima [...]” (Rousseau, 1995, p. 55). Deste modo, o autor introduz a ideia de que intenção e efeito não coincidem automaticamente e que a avaliação moral exige considerar ambos.

A consideração da intenção, entretanto, não elimina a responsabilidade: o reconhecimento do dano é central na acusação ética de si mesmo. Rousseau aceita a culpa e admite que a mentira o perseguirá moralmente, o que transforma a experiência pessoal em fundamento reflexivo.

Os *Devaneios* são apresentados por Rousseau (1995, p. 26), como “a continuação do exame severo e sincero que outrora [chamou de suas] *Confissões*”. Jean Starobinski nos esclarece que, apesar desta obra não ter interlocutores, Rousseau não esquece determinadas noções de moral religiosa e também, reflexões filosóficas, mesmo não nomeando as fontes, que é algo normal em outros escritos, como nesse parágrafo:

Lembro-me ter lido num livro de filosofia que mentir é esconder uma verdade que deve ser manifestada. Conclui-se perfeitamente dessa definição que calar uma verdade que não se é obrigado a dizer não é mentir; mas aquele que, não contente, em semelhante caso, em não dizer a verdade, diz o contrário, mente então ou não mente? Segundo a definição, não se poderia dizer que mente; pois se dá uma moeda falsa a um homem ao qual nada deve, sem dúvida, se engana esse homem, mas não o rouba (Rousseau, 1995, p. 56).

A partir daí Jean-Jacques propõe duas questões para exame: a **primeira**: quando e como se deve a outrem a verdade, já que não se a deve sempre (Rousseau, 1995, p. 56); a **segunda**: se há casos em que se pode enganar inocentemente (Rousseau, 1956, p. 56). Para responder a primeira, Rousseau nos dirá que existem diferentes tipos de verdade, mas, a verdade devida é aquela que interessa à justiça. Essa será a verdade “moral” e, portanto, a verdade que se deve a outrem. Não dizer o que é verdadeiro e dizer o que é falso (mentir) são coisas distintas e que se relacionam com a resposta da segunda questão: “é possível mentir sem querer?”. A mentira é um ato voluntário e intencional, não se pode mentir sem saber. Por outro lado, podemos dizer algo falso acreditando que dizemos a verdade, mas nesse caso não mentimos e sim nos enganamos. Porém, enganar dizendo o contrário da verdade e não a declarando (seja por desconhecê-la ou omiti-la) não é do mesmo modo injusto? E, poderíamos ser injustos se não prejudicarmos ninguém? Essas perguntas levam a outras questões morais tão difíceis de responder quanto as primeiras.

Na tentativa de encontrar uma resposta, Rousseau nos apresenta seu “imperativo categórico” ao afirmar que seria fácil nos livrarmos de todas essas dúvidas dizendo:

sejamos sempre verdadeiros, mesmo com todos os riscos. A justiça está na verdade das coisas e mentir é sempre inequidade; o erro é sempre impostura quando provocamos algo que não segue a regra do que devemos fazer ou crer: e seja qual for o efeito resultante da verdade, sempre somos inocentes quando a dizemos pois nada acrescentamos de nosso (Rousseau, 1995, p. 58).

Todavia, como saber diferenciar, sem errar em meu julgamento, em quais casos a verdade é sumariamente exigida e em quais que

podemos calá-la sem injustiça? Ouvindo mais os ditames de nossa consciência que as luzes de nossa razão, nos responde o autor da caminhada. Para Rousseau a nossa consciência (nossa instinto moral) é aquilo que nos faz humanos; por meio dela, o Homem se dá conta de que é racional e livre, e mesmo o mais inculto entre eles é capaz de se guiar por ela.

Assim, para Rousseau, a segunda questão está perfeitamente resolvida. “Sei-o muito bem; de maneira negativa, nos livros, onde a mais austera moral nada custa ao autor, de forma positiva, na sociedade, onde a moral dos livros é considerada palavra frívola impossível de praticar” (Rousseau, 1995, p. 56). Então, o cidadão de Genebra começa por fazer a distinção entre:

- **A verdade geral e abstrata** (Rousseau, 1995, p. 56-57) é o mais precioso de todos os bens. Sem ela, o homem é cego; ela é a luz da razão. É por ela que o homem aprende a se conduzir, a ser o que deve ser, a fazer o que deve fazer, a tender para seu verdadeiro fim. (A primeira é um bem que corresponde ao olho da razão que guia o homem em seu conhecimento e em seu agir).

- **A verdade particular e individual** (Rousseau, 1995, p. 57) não é sempre um bem, algumas vezes ela é um mal, muito frequentemente uma coisa indiferente. As coisas que um homem deve saber e cujo conhecimento é necessário à sua felicidade talvez não sejam em grande número, mas tem direito de reclamar onde quer que o encontre e do qual não se o pode frustrar. (Esta segunda não chega a ser considerada um bem, podendo ser até o seu contrário ou mesmo algo indiferente, nem bem nem mal).

Assim, na ordem moral, fala-se do primeiro tipo de verdade, a que possui utilidade na instrução e na prática, constituindo um bem devido. Essa é a verdade que interessa à justiça. Não se exige dizer tudo; exige-se dizer aquilo que, por sua utilidade moral, é devida aos outros.

Esta marca pragmática aproxima a teoria rousseauiana de posições éticas que priorizam efeitos e responsabilidades sobre a mera conformidade factual.

As verdades que não têm utilidade nem para o conhecimento, nem para a prática não deveriam se chamar verdades, elas são estéreis e inúteis a tudo.

O que não serve para nada não pode ser devido, para que uma coisa seja devida, é preciso que possa ser útil. Assim, a verdade devida é a que interessa à justiça⁵. A verdade despojada de qualquer espécie de utilidade, mesmo possível, não pode portanto ser uma coisa devida e, por conseguinte, aquele que a cala ou a mascara não mente (Rousseau, 1995, p. 57).

A outra questão levantada: sobre a ‘Verdade inútil’.

Não dizer o que é verdadeiro e dizer o que é falso são duas coisas muito diferentes, mas de que pode, contudo, resultar o mesmo efeito; pois esse resultado é certamente o mesmo todas as vezes que esse efeito é inexistente. Onde quer que a verdade for indiferente, o erro contrário também é indiferente; de onde se conclui que, em semelhante caso, aquele que engana não a declarando; pois, no caso das verdades inuteis, somente a ignorância é pior do que o erro. Acreditar que a areia do fundo do mar é branca ou vermelha não me importa mais do que ignorar sua cor. Como se poderia ser injusto senão se prejudica ninguém, já que a injustiça consiste somente no mal feito a outrem? (Rousseau, 1995, p. 57).

Jean-Jacques vai argumentando e utilizando cada vez mais termos jurídicos – como, justiça e injustiça, equidade e iniquidade, vantagem de um e prejuízo de outrem – para fundamentar a distinção entre verdades e mentiras. A argumentação culmina na determinação da

⁵ A distinção entre verdade devida (ligada à justiça) e verdade inútil (ou indiferente) aproxima Rousseau de posições pragmáticas sobre o dizer, nas quais o critério de exigibilidade da verdade é sua relevância ética. Esse ponto tem implicações diretas para a teoria da responsabilidade comunicativa.

própria definição de mentira e de um tipo de mentira não prejudicial, que o autor chamará de “FICÇÃO”⁶.

Julgar as palavras dos homens pelos efeitos que produzem significa frequentemente avaliá-las mal. Além de não serem sempre evidentes e fáceis de conhecer, esses efeitos variam ao infinito como as circunstâncias nas quais tais palavras são ditas. Mas é unicamente a intenção daquele que as pronuncia, que as aprecia e a determina seu grau de maldade e de bondade. Dizer o que é falso é apenas mentir com a intenção de enganar e a própria intenção de enganar, longe de estar sempre ligada à de prejudicar, tem algumas vezes uma finalidade absolutamente contrária. Mas, para tornar uma mentira inofensiva, não basta que a intenção de prejudicar não esteja expressa, é necessária, além disso, a certeza de que o erro no qual são lançados aqueles a quem se fala não possa prejudicar, de uma maneira ou de outra, nem a eles nem a ninguém. E raro e difícil ter essa certeza; logo, é difícil e raro que uma mentira seja perfeitamente inocente. Mentir em vantagem própria é impostura, mentir em vantagem alheia é fraude, mentir para prejudicar é calúnia; é a pior espécie de mentira. Mentir sem proveito nem prejuízo para si nem para outrem, não é mentira, é ficção (Rousseau, 1995, p. 58-59).

Segundo Rousseau, as ficções são apenas a roupagem da verdade. Portanto, elas não possuem qualquer utilidade moral, não podem ser apreciadas senão pela intenção daquele que as inventa. Com delicadeza analítica, Rousseau inventaria a categoria de **ficção** para nomear formas de enunciação não correspondentes estritamente à verdade, mas que não constituem injustiça: “Mentir sem proveito nem prejuízo para si nem para outrem, não é mentira, é ficção” (Rousseau, 1995, p. 59). A ficção ocupa, pois, um espaço moralmente permissível quando ausentes intenção malévolas e dano. Romanticamente, essas fábulas de ocasião podem servir para manter uma conversa, evitar

⁶ A categoria de “ficção” em Rousseau difere da ficção literária moderna: enquanto a ficção literária pode ter fins pedagógicos, estéticos ou políticos, a “ficção” rousseauiana é, no plano ético, um enunciado que não causa injustiça e que surge como mecanismo de proteção social ou psicológica.

embaraços e preencher silêncios. Todavia, Rousseau mesmo reconhece a ambivalência: preferir-se-ia a verdade plena, e a prática de pequenas ficções deve ser vista com reserva. A categoria funciona, portanto, como exceção normativa, tolerada, mas não exemplar.

Nunca uma mentira premeditada se aproximou de meu pensamento, nunca menti em meu interesse; mas frequentemente menti por vergonha, para salvar-me de uma dificuldade em coisas indiferentes ou que, no máximo só a mim interessavam, quando, tendo de manter uma conversa, a lentidão de minhas ideias e a aridez de meu diálogo me forçavam a recorrer às ficções e quando verdades divertidas não se apresentam com bastante presteza a meu espírito, conto fábulas para não permanecer mudo; mas na invenção dessas fábulas, tenho o cuidado, tanto quanto possível, para que não sejam mentiras, isto é, para que não firam nem a justiça nem a verdade devida e para que sejam apenas ficções indiferentes para todo o mundo e para mim (Rousseau, 1995, p. 62).

Porém, mesmo tendo mostrado que ficção não se confunde com mentira, ao final do texto, ele reconhece que deveria ter evitado inventar fábulas e ficções. O autor também fala das **mentiras oficiosas**: “são verdadeiras mentiras porque enganar para vantagem de outrem ou de si mesmo não é menos injusto do que enganar em seu detimento. Quem quer que louve ou censure contrariamente à verdade, mente desde que se trate de uma pessoa real” (Rousseau, 1995, p. 60).

A partir daí Rousseau estabelece que há um limite entre Verdade, Mentira e Ficção, que é marcado pela JUSTIÇA. Para o autor, **Verdade e Justiça**, são sinônimos⁷. O homem verdadeiramente sincero é aquele que atribui a cada um o que lhe é devido, guiado pela consciência. Assim, o critério último da avaliação é moral e não meramente epistemológico: mentir equivale a perpetrar injustiça. A distinção implícita entre

⁷ A equivalência entre verdade e justiça não significa uma redução da epistemologia à ética, mas antes uma interdependência na qual a responsabilidade intersubjetiva informa o que se considera exigível dizer.

verossimilhança narrativa (fidelidade aos detalhes) e **veracidade moral** (atribuição equitativa de honra e censura) é decisiva: o narrador que se fixa na minúcia factual pode estar menos próximo da verdade moral do que aquele que, por justiça de juízo, reconhece ou assume culpas e méritos.

Considerações finais

Como sabemos, ao escrever seus textos autobiográficos, Rousseau parte de, pelo menos, dois princípios: o “conhece-te a ti mesmo”, do templo de Delfos, já comentado acima, e, a máxima que adotou como lema de sua vida: *Vitam Impendere Vero*. Sabemos também que, desde o *Primeiro Discurso*, Rousseau se diz “defensor da verdade”, esse tema é por ele retomado em outras obras, como no *Prefácio de Narciso*, nas *Confissões* e na epígrafe das *Cartas escritas da montanha*. Mas é no interior da *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, em uma nota de rodapé, que Rousseau anuncia sua máxima, retirada de um verso de Juvenal (*Sátiras*, IV, 9):

Nunca um interesse particular maculou o desejo de ser útil aos outros que me levou a escrever, e quase sempre escrevi contra meu próprio interesse. *Vitam impendere vero*: eia aí a divisa que escolhi e de que me sinto digno. Leitores, posso enganar-me a mim mesmo, mas não vos enganar votariamente; temei os meus erros, não a minha fé. O amor do bem público é a única paixão que me faz falar ao público; sei então esquecer-me de mim mesmo e, se alguém me ofende, calo-me ao seu respeito para que a cólera não torne injusto. Esta máxima é boa para meus inimigos, pois eles me prejudicam à vontade e sem medo de represálias, para os leitores, que não tem que meu ódio os iluda, e sobretudo para mim, que, permanecendo em paz enquanto me ultrajam, pelo menos só tenho o mal que me fazem e não o que ainda teria devolvendo-o. Santa e pura verdade a que consagrei a vida, nunca minhas paixões macularão o sincero amor que tenho por ti; nem o interesse nem o medo seriam capazes de degradar a homenagem que amo oferecestes, e minha pena

nunca te negará nada, a não ser o que tem convencer à vingança! (Rousseau, 1993, p. 145-146, grifo nosso).

Ora, tanto a verdade total quanto o conhecimento de si se revelaram problemáticos ao longo da vida e de suas narrativas autobiográficas. A busca pelo reconhecimento permaneceu até o final de sua vida, cumprindo um caminho oscilatório, circular e contraditório. Ser verdadeiro a uma verdade superior comandada pelo sentimento interior que está mais próximo da natureza. E, o que vem contradizer essa vontade de ser verdadeiro ou sincero (amor de si), provém do embaraço, da timidez, da distância que se tem de si diante dos outros, por conta da artificialidade criada pela convenção social (o amor próprio). O tratamento da mentira em Rousseau ultrapassa o domínio privado para tocar a política. O surgimento do amor-próprio na sociedade civil transforma o convívio humano em competição por reconhecimento e honra, criando condições propícias à falsa aparência. A vida social instrumentaliza a mentira como estratégia de manutenção de prestígio e segurança. Rousseau, marcado por hostilidade pública e incomprensão, vivencia a consequência desse quadro político: o isolamento e a volta a si mesmo. O gesto de narrar, e insistir na verdade, é, assim, também gesto político: recusa as máscaras públicas e reivindica uma esfera ética de autenticidade. Ao fazê-lo, Rousseau expõe a contradição moderna: a vida pública, fundadora da política, mina a conduta sincera que a própria ideia de república pressupõe. A crítica rousseauiana opera nesse ponto de contato entre moral privada e ordem pública, e, nesse sentido, representa muito daquilo que realmente somos.

Portanto, é a própria **singularidade** (Façanha 2006, p. 60) do filósofo é que vai nos possibilitar percorrer o caminho entre verdades e mentiras de seus escritos, apontando uma questão fundamental que é a libertação da própria linguagem, ou seja, a autonomia e a unidade de seu

pensamento constituindo a expressão de uma sensibilidade sempre submetidas às flutuações, aos paradoxos e às contradições do sentimento proporcionadas no momento mesmo de se processar, tornando o autor, simplesmente, transparente aos olhos do leitor, pois, é o seu escrever que vai revelar a sua real intenção.

Ao final da caminhada, Rousseau diz que, não fosse a provocação do abade Rosier, jamais teria se questionado sobre se teria traído a consagração de sua vida à verdade e, portanto, teria de fato mentido como seus inimigos costumavam afirmar. Proclamar a si mesmo como aquele que diz a verdade e que coloca a própria vida em favor dela pode ser perigoso, mas poder ao final da vida ser verdadeiro consigo e pôr essas questões em dúvida é, para Rousseau, a maior prova de sinceridade que podia dar ao seu lema e às suas ideias, afinal “nunca é tarde demais para aprender, inclusive com seus inimigos, a ser sensato, sincero, modesto, e a presumir menos de si mesmo” (Rousseau, 1995, p. 67).

O devaneio traça um caminho de uma “transmutação purificante” (Starobinski, 1991, p. 373). Somente ao escrevê-lo se pode fazer o registro desse trajeto. Segundo Starobinski, é na escrita autobiográfica que a busca pela transparência alcança seu objetivo. Ela significa, portanto, um novo lugar e um novo tipo de fazer filosofia, oposta àquela do pensamento iluminista. Devanear, meditar, caminhar, constitui mais um movimento em direção ao “eu”, como possibilidade de uma filosofia que apresente o que é a ideia de verdade fundada nas sensações e sentimentos, usando, como guia, aquilo que nos une em sentimentos comuns enquanto humanos: a consciência.

Assim, a leitura rousseauiana da mentira revela uma teoria moral original: verdade entendida como justiça; mentira entendida como injustiça; ficção como categoria intermediária permitida na ausência de dano e de intenção enganadora. A circularidade autobiográfica, a

fragilidade da linguagem e a ação das paixões tornam a busca da sinceridade tarefa permanente.

Rousseau não entrega respostas fáceis; antes, instaura procedimentos de autoexame e critérios morais que requerem sensibilidade para as intenções e atenção aos efeitos. A proposta de avaliar a veracidade por referência à justiça constitui uma contribuição ética significativa, porque desloca a discussão para a responsabilidade social e intersubjetiva.

Em tempos nos quais a esfera pública é inundada por representações e performances de si, a reflexão rousseauiana mantém atualidade: exige que repensem a relação entre dizer a verdade, intenção, dano e reconhecimento. A sinceridade, longe de ser virtude natural ou complacente, exige formação da vontade, cuidado com as paixões e uma permanente revisão dos próprios enunciados, tarefas que a autobiografia filosófica rousseauiana dramatiza e exemplifica de forma primorosa.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Barbara Rodrigues. Verdade, mentira e ficção em Jean-Jacques Rousseau: uma análise da quarta caminhada de *Os Devaneios de um Caminhante Solitário*. In: MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de; COUTINHO, Daniel; SOBREIRA FILHO, Enoque Feitosa; VIESENTEINEIRE, Jorge L.; VIEIRA, Leonardo Alves; BOMBASSARO, Luiz Carlos; AZEVEDO, Marco Antônio; CAMPANER, Sônia (org.). *Ética, política, religião e filosofia oriental*. São Paulo: ANPOF, 2019. v. 1, p. 92–97.

FAÇANHA, Luciano da Silva. Para ler Rousseau: uma interpretação de sua narrativa confessional por um leitor da posteridade. São Paulo: Edições Inteligentes UFMA. FAPEMA. 2006.

FAÇANHA, Luciano da Silva. O caminho circular entre verdades e mentiras na narrativa de Rousseau. Anais de Filosofia da UFMA, v. 1, p. 9–21, 2007.

PISSARRA, Maria Constança Peres. *Escritura, Verdade, Virtude*. São Luís, Cadernos de Pesquisa, set./dez. 2015, p. 01-p.10.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões*. Tradução por Rachel de Queiroz. 2^a. ed. São Paulo: Atena Editora. 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*. Tradução por Roberto Leal Ferreira. Campinas. SP: Editora da UNICAMP, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Tradução por Maria Constança Peres Pissarra, Maria das Graças de Souza. Colaboradores: Luciano Façanha, Marice Nunes e Osmar de Souza Medeiros. São Paulo: Unesp e Educ, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Os devaneios do caminhante solitário. Tradução por Fúlia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3^a. ed., 1995,

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução por Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

A mentira na filosofia: três caminhos da filosofia contemporânea

LYING IN PHILOSOPHY: THREE PATHS OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

*Juliana Paula Magalhães**

RESUMO

O artigo aborda o tema da mentira nos três caminhos da filosofia contemporânea: liberais, não liberais e marxistas. Tal divisão tripartite do pensamento filosófico da Contemporaneidade é proposta por Alysson Mascaro, inicialmente para o campo da filosofia do direito, mas com plena aplicação para o pensamento filosófico em geral. Para a abordagem do tema, são tomados alguns expoentes de cada caminho filosófico: Jürgen Habermas, para os liberais; Michel Villey, para os não liberais; Evguiéni Pachukanis e Louis Althusser, para o marxismo. O escopo do presente texto é demonstrar as possibilidades e limites dos horizontes liberais e não liberais no tratamento do problema da mentira, bem como demonstrar que apenas o marxismo, a partir da compreensão das formas sociais e da ideologia, logra alcançar as determinações materiais da mentira no capitalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Mentira; Pachukanis; Althusser; Villey; Habermas.

ABSTRACT

This article examines the theme of lying within the three paths of contemporary philosophy: liberal, non-liberal, and Marxist. This tripartite division of philosophical thought, proposed by Alysson Mascaro, originated in the philosophy of law but is fully applicable to philosophy in general. To address this theme, the analysis focuses on key exponents from each path: Jürgen Habermas (liberal), Michel Villey (non-liberal), and Evguiéni Pachukanis and Louis Althusser (Marxist). The study aims to demonstrate the possibilities and limits of liberal and non-liberal horizons in addressing the problem of lying. Furthermore, it argues that only Marxism, through the understanding of social forms and ideology, fully apprehends the material determinations of lying under capitalism.

KEYWORDS: Lying; Pachukanis; Althusser; Villey; Habermas.

* Doutora e Mestra em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (Largo São Francisco – USP). Bacharela em direito pela mesma instituição. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Crítica do direito e subjetividade jurídica na USP, São Paulo, Brasil; julianapaulamagalhães@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/6240572812408766>. <https://orcid.org/0000-0003-0751-4138>.

Introdução

A mentira tem sido objeto de acuradas discussões na história do pensamento filosófico. Ainda na Idade Moderna, mas já às portas da Contemporaneidade, destaca-se a célebre polêmica entre Immanuel Kant e Benjamin Constant acerca do tema, ensejando a redação pelo filósofo prussiano de seu conhecido texto *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* (Kant, 2008, p. 187-194).

No que tange propriamente à filosofia contemporânea, com lastro na didática e precisa sistematização proposta por Alysson Leandro Mascaro, pode-se compreendê-la a partir de três grandes caminhos: liberais, não liberais e marxistas. Originalmente, a concepção mascariana se dá no âmbito da filosofia do direito (Mascaro, 2024), no entanto, é possível trazer tal perspectiva teórica para a compreensão da filosofia em geral, com extremo proveito.

As filosofias liberais representam o pensamento burguês, por excelência, operando em chaves analíticas, marcadas pelo idealismo e pelo normativismo, ainda que com distintas modulações. As filosofias não liberais rompem com o horizonte normativista estatal, espraiando-se por eixos existenciais, bem como pelas temáticas do poder, seja em seus aspectos amplos, como o decisionismo, seja na esfera da microfísica do poder. Já as filosofias calcadas no marxismo têm como plataforma teórica a obra de Karl Marx, ainda que parcialmente cindida em distintas leituras e interpretações.

O objetivo do presente artigo é abordar a temática da mentira, tendo como foco os três caminhos da filosofia contemporânea, demonstrando as possibilidades e limitações dos horizontes liberais e não liberais na abordagem dessa questão, bem como apontar que apenas o

marxismo dispõe de ferramental teórico-filosófico para dissecar o caráter estrutural da mentira no capitalismo e suas distintas modulações.

Diante da miríade de pensadores que podem ser enfeixados em cada um desses três vastos caminhos filosóficos, alguns nomes de relevo teórico de cada campo específico serão trazidos como paradigmas para a abordagem do tema da mentira na filosofia contemporânea. Nas esferas dos pensamentos liberais e não liberais, o destaque ficará com Jürgen Habermas e Michel Villey, respectivamente. Já no que tange ao marxismo, a base teórica adotada estará lastreada nas leituras propostas por Louis Althusser e por Evguiéni B. Pachukanis. Tanto Villey quanto Pachukanis são juristas de formação, contudo, trazem contributos incontornáveis e, de certo modo, pouco explorados para o campo da filosofia. Enquanto Villey constrói refinada leitura crítica acerca da filosofia burguesa, do normativismo juspositivista e da subjetividade jurídica, Pachukanis alcança as bases fundantes das formas sociais capitalistas, dentre elas a forma jurídica e a forma moral, por meio do método marxista.

Assim, as perspectivas liberais, ainda que possam, até mesmo, se apresentar sofisticadas teoricamente, trazem uma visão superficial do problema da mentira, ora resvalando para uma espécie de moralismo humanista, ora tratando-a como um problema meramente ético-comunicativo, por exemplo, ou ainda propondo tratamentos normativos e institucionais para tal temática.

O escopo principal deste texto é justamente demonstrar que o tema da mentira na filosofia contemporânea, muito além de uma questão de ordem moral ou ética, apenas pode ser compreendido com lastro em uma perspectiva teórica materialista, mediante a compreensão das formas sociais e da ideologia. Tal abordagem, contudo, não desconsidera as fecundas contribuições que podem ser extraídas dos horizontes não liberais no tratamento dessa temática.

1. Mentira e eticidade normativa: comunicação e linguagem

O alemão Jürgen Habermas é um dos principais expoentes do pensamento liberal contemporâneo. A fase mais conhecida e relevante de sua produção intelectual se dá a partir da *virada linguística* que se apresenta em suas ideias, com a construção de sua *teoria do agir comunicativo* (Mascaro, 2024, p. 313-314). A filosofia habermasiana passa, então, a ter como foco o tema da comunicação, concebida como fundamento da sociabilidade, tendo por escopo político a construção do consenso. Nesse contexto, para Habermas, “a verdade se constrói enquanto processo comunicacional” (Mascaro, 2024, p. 315).

Para além de ser simplesmente uma teoria da linguagem, a teoria do agir comunicativo postula a construção de rationalidades universais. Assim, a comunicação é vista como um processo de interação entre os indivíduos capaz de produzir consensos estáveis, sendo esses, por sua vez, a razão de cada tempo histórico.

Destarte, “para Habermas, a razão é possível, na medida do consenso das interações sociais” (Mascaro, 2024, p. 317). No mais, “para Habermas, ainda que não haja a verdade que paire sobre todos, há a verdade construída enquanto consenso” (Mascaro, 2024, p. 317). Logo, a filosofia habermasiana, de algum modo, mostra-se herdeira do iluminismo, mas deixando de atrelar a verdade à teoria do conhecimento, e inovando ao compreendê-la como agir comunicativo.

Para Renato Ribeiro de Moraes, “Habermas acaba por tentar conciliar duas tradições difíceis de serem sustentadas conjuntamente: a universalidade kantiana de fundamentação moral e a soberania popular republicana nos moldes de Rousseau”, “ainda que com explícita prevalência dos traços kantianos” (Moraes, 2010, p. 50).

No que tange à construção social de consensos, o direito e a democracia ganham destaque na filosofia habermasiana, pois tais instrumentais são aptos a forjar um ambiente no qual a comunicação pode se dar com flexibilidade e estabilidade, reduzindo os conflitos e afastando o arbítrio. A aposta institucional, por conseguinte, é um corolário da construção teórica de Habermas. Logo, “na visão habermasiana, o direito é o *locus* privilegiado do agir comunicativo superior, garantidor da democracia, da liberdade e da interação igualitária entre os sujeitos e os grupos sociais” (Mascaro, 2024, p. 319).

Há um caráter normativo na filosofia habermasiana, dado que, conforme ressalta Pugliesi: “O acordo entre o emissor e o ouvinte é a condição final para que este realize os efeitos da emissão. A produção de normas, quer morais, quer jurídicas, decorre da universalização desse consenso” (Pugliesi, 2005, p. 227-228). Portanto, “do ponto de vista de Habermas, normas justificáveis são aquelas que incorporam interesses generalizáveis” (Pugliesi, 2005, p. 227-228).

A partir do arcabouço teórico e conceitual de Habermas, a mentira pode ser compreendida como uma espécie de patologia de comunicação e um desvio da pretensão de veracidade. Tem-se, então, uma situação na qual o próprio escopo da comunicação se mostra distorcido. Nesse sentido, as considerações de Habermas:

Algo semelhante se passa com os fenômenos da comunicação sistematicamente distorcida. Também aqui a pragmática formal pode contribuir para explicar fenômenos que de início são identificados apenas com base em razão de uma compreensão intuitiva amadurecida na experiência clínica. Pois essas patologias da comunicação se deixam conceber como resultado de uma confusão entre ações orientadas ao êxito e ações orientadas ao entendimento. Em situações de ação estratégica encoberta, pelo menos um dos participantes se comporta orientado ao êxito, mas deixa os demais na crença de que todos satisfazem os pressupostos da ação comunicativa. Este é o caso da manipulação, que mencionamos no exemplo dos atos perlocucionários. (Habermas, 2022, edição do Kindle).

Assim, a mentira apresenta-se como a antítese da racionalidade comunicativa, minando a construção de consensos em suas próprias bases e, por conseguinte, a democracia. Para Habermas, tratar-se-ia de uma espécie de sobreposição da ação estratégica encoberta em face da ação comunicativa. Não obstante Habermas compreenda a verdade enquanto consenso, ele se insurge em face dos “consensos enganosos”, como ressalta Antonio Ianni Segatto:

Retomando a questão, de que se encarrega a teoria da verdade como consenso, relativa ao discernimento dos critérios a partir dos quais pode-se diferenciar consensos “efetivos” de consensos “enganosos”, podemos observar que Habermas tem diante de si duas alternativas: ou admite que cada linguagem ou forma de vida contém seus próprios critérios acerca daquilo que é verdadeiro ou falso, de modo que sequer faz sentido perguntar pela verdade ou falsidade de tais critérios; ou acredita na universalidade de tais critérios e procura definir os padrões que abarcam todas as linguagens e formas de vida. Como dissemos, Habermas se situa, juntamente com Putnam e Apel, no partido daqueles que defendem a segunda alternativa. Nesse sentido, ele defende, contra a postura relativista, que o critério último da verdade não são os consensos factuais eles mesmos, mas a ideia de um consenso racional, alcançado sob uma situação de fala ideal. (Segatto, 2006, p. 75).

Logo, revela-se a fragilidade da teoria habermasiana para a compreensão da temática da mentira, dado que atrelada a horizontes éticos e normativos, não obstante represente certo avanço trabalhar com a temática comunicacional. Cumpre ressaltar que “enquanto Kant havia projetado seu *imperativo categórico* apostando na capacidade racional individual para apreender regras morais indeléveis”, para Habermas “a Moral seria construída intersubjetivamente no debate público, mediado pela *razão comunicativa*, através de consensos apurados discursivamente e racionalmente aceitos” (Facchin, 2025, p. 121).

Em última análise, os horizontes liberais, em suas distintas modulações, mostram-se incapazes de alcançar uma compreensão do

tema da mentira em suas dimensões situacionais e materiais. Em Habermas, isso resta evidenciado, na medida em que suas considerações teóricas têm como base fundante uma comunicação em grande parte idealizada e dissociada da concretude social e de suas determinações.

2. Mentira e situação existencial: os limites da subjetividade e do normativismo

O pensamento não liberal conta com uma vasta gama de expoentes com filosofias, inclusive, bastante distintas entre si, tendo em comum o distanciamento do eixo idealista e normativista e, ao mesmo tempo, a não adoção da plataforma teórica marxista. A vertente não liberal existencial é uma das mais fecundas, contando com pensadores de grande envergadura, tais como Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer.

Tanto Heidegger quanto seu discípulo Gadamer são críticos da modernidade e de sua filosofia individualista, calcada na subjetividade e na técnica. Enquanto Heidegger avança na construção de uma trilha filosófica original de busca pela descoberta do ser e de seu sentido, destrinchando as possibilidades autênticas e inautênticas da existência, Gadamer erige uma inovadora hermenêutica existencial, materializada principalmente em sua obra *Verdade e método*, na qual aponta para a impossibilidade de que o processo hermenêutico se dê de modo dissociado da condição existencial do intérprete.

Embora não se situe formalmente nos eixos das filosofias da existência, como os alemães Heidegger e Gadamer, tampouco seja filósofo de formação, o jurista francês Michel Villey apresenta proximidade implícita a esse caminho teórico. Nesse sentido, observa

Jeanette Antonios Maman, que identifica um “existencialismo jurídico” em Villey, o qual “mostra que temos de partir, nas soluções de direito, da situação existencial, de emergência ou não” (Maman, 2003, p. 96). Para a jusfilósofa, embora se tenha em Villey uma forte retomada do pensamento aristotélico, há também, no pensador francês, uma ultrapassagem desse horizonte, de maneira que se prenunciam “uma nova ontologia e nova epistemologia” (Maman, 2003, p. 96).

O jusfilósofo francês é um ferrenho crítico da filosofia liberal moderna, de cunho eminentemente individualista. Para Villey, a principal falácia do pensamento burguês consiste em afastar o caráter social do direito e da justiça, passando a ancorá-los na subjetividade.

Villey postula uma retomada da filosofia do direito antiga, com lastro em Aristóteles e do chamado direito romano, porém sem desconsiderar as especificidades do tempo presente. Para Villey, há um profundo antagonismo entre a subjetividade jurídica moderna e a verdade do direito (Magalhães, 2022). Nas palavras dele:

O direito é relação, fenômeno social; repito mais uma vez que não existe direito de Robinson em sua ilha. O *Dikaion* não é o “direito subjetivo” do indivíduo, pensado em função de um sujeito único, engendrado em um sistema inteiramente diferente de pensamento pelo individualismo moderno. (Villey, 2009, p. 73).

Villey também se insurge em face da ilusão do juspositivismo de matriz neokantiana. O jusfilósofo francês comprehende tal empreitada como dissociada da realidade e fadada ao fracasso teórico e prático. Um dos principais alvos das críticas villeyanas é a teoria do jurista austríaco Hans Kelsen. Para Villey, “Kelsen ludibriou-nos quando quer fazer do jurista um cientista puro” (Villey, 2008, p. 65).

A dicotomia abismal entre ser e dever-ser, que se apresenta hipostasiada na modernidade e que se faz presente na herança da filosofia de Immanuel Kant reavivada na obra de Kelsen, também é

apontada por Villey como um dos principais problemas do pensamento jurídico contemporâneo. Sobre esse ponto, cabe destacar o seguinte excerto:

Kelsen expressa isso da maneira mais absoluta e sem que lhe pudesse surgir disso a menor dúvida, com o abismo que ele acredita ter que estabelecer entre o *Sein* e o *Sollen*, entre o conhecimento dos fatos e a produção das normas. E por trás de Kelsen há Kant e as separações kantianas entre fenômenos e númenos e entre razão especulativa e razão prática; e a decisão cartesiana de conceber a natureza e a mente como dois mundos totalmente separados. (...) Ora seu efeito foi mergulhar a doutrina do direito em todo tipo de dificuldades e de impasses inextricáveis. Por culpa deste dualismo, toda uma escola de inspiração kantiana e neokantiana acreditou dever situar a fonte do direito justo (de um novo tipo de “direito natural”) na “razão pura”. (...) por esse método, restaura-se apenas um direito natural ilusório (...). (...) Por reação, e para devolver ao direito alguma substância e solidez, chega-se a entregar o direito ao império do fato separado, o fato bruto, separado do valor, que as ciências teóricas estudam: atitude do sociologismo, do realismo americano e da maioria dos positivismos, que, privando o direito da sua justiça e do seu valor, abalam sua força normativa e tornam o direito apenas uma carcaça de textos e de arestos de jurisprudência (...). Não há saída a não ser superar este dualismo. (Villey, 1965, p. 168-169)¹

¹ No original: Kelsen exprime cela de la façon la plus absolue et sans qu'il puisse à ce sujet pour lui surgir le moindre doute, avec l'abîme infranchissable qu'il croit devoir instituer entre le *Sein* et *Sollen*, entre la connaissance des faits et la production des normes. Et derrière Kelsen il y a Kant, et les séparations kantiniennes entre phénomènes et noumènes et entre raison spéculative et raison pratique; et la décision cartésienne de concevoir la nature et l'esprit comme deux mondes entièrement distincts. (...) Or son effet fut de plonger la doctrine du droit dans toutes sortes de difficultés et d'impasses inextricables. Par la faute de ce dualisme toute une école d'inspiration kantienne et néokantienne a cru devoir situer la source du droit juste (d'une nouvelle espèce de 'droit naturel') dans la 'raison pure'. (...) on ne restaure par cette méthode qu'un droit naturel illusoire (...). (...) Par réaction, et pour rendre au droit quelque substance et solidité, on en vient à livrer le droit à l'empire du fait séparé, du fait brut, coupé de la valeur, qu'étudient les sciences théoriques: attitude du sociologisme, du réalisme américain, et de la plupart des positivismes, qui, privant le droit de sa justice et sa valeur, ébranlent sa force normative, et ne font du droit qu'une carcasse de textes et d'arrêts de jurisprudence (...). Il n'est d'issue que dans le dépassement de ce dualisme". (Villey, Michel.

A filosofia política moderna também é objeto das contestações villeyanas, especialmente, aquela erigida a partir de Thomas Hobbes. Para Villey, Hobbes começa “por demolir e substituir a *Política* de Aristóteles” e, ao fundar-se na subjetividade jurídica e na propriedade privada, a política hobbesiana tem como consequência direta o Leviatã opressor (Villey, 2009, p. 695-696). Assim, em Hobbes, revela-se “drama do individualismo”, o qual “para dar conta da ordem social”, “é obrigado a negar a si mesmo” (Villey, 2009, p. 179), por conseguinte, trata-se de um paradoxo fadado ao fracasso.

Em suma, Villey se insurge em face dos “ídolos” da modernidade (Rails, 2000), sendo o principal deles a subjetividade jurídica, atrelada ao caráter individualista e humanista da filosofia burguesa. Pode-se dizer que, para Villey, a filosofia moderna se erige sobre a mentira, ao lastrear-se na subjetividade e na normatividade e ao abandonar a compreensão acerca do justo, da natureza das coisas, da prudência e da equidade.

Um exemplo da falácia moderna, para Villey, reside nos chamados direitos humanos, “ferramenta de mil usos” (Villey, 2007, p. 162), que se prestam a todo tipo de discurso, mas carecem de efetividade e visam, em última instância, ao atendimento dos interesses burgueses. Nesse sentido, ele assevera:

Acho, portanto, fundamentada a crítica de Marx; ela se dirigia, em *A questão judaica*, contra as formulações da Declaração de 1789, que são um eco da doutrina de Locke. Esses direitos do homem “formais” (liberdades) não são para todos, mas para alguns. Serviram para a destruição da monarquia, mas a substituíram por uma oligarquia. Significaram a dominação política da classe burguesa; na economia, do capitalismo. Um terceiro fruto dos “direitos do homem”. (Villey, 2016, p. 161).

“Phénoménologie et existentialo-marxisme à la Faculté de droit de Paris”. Archives de Philosophie du Droit, nº 10 – Philosophes d’aujourd’hui en présence du droit. Paris: Sirey, 1965, p. 168-169.

Destarte, para Villey as grandes farsas da filosofia moderna residem no humanismo, na normatividade juspositivista e, principalmente, na subjetividade jurídica, deixando de lado o caráter situacional e social do justo. Nas palavras de Villey: “não conheço pior aberração que abordar as questões de justiça social a partir do ponto de vista do pretenso ‘sujeito de direito’” (Villey, 2007, p. 99).

Já no que tange à célebre discussão filosófica sobre a mentira no campo da ética, travada entre Kant e Constant, considerando o arcabouço filosófico villeyano, a prudência e a equidade deveriam ser observadas. Logo, não haveria espaço para o imperativo categórico kantiano, mas para o caráter situacional do justo.

Os pensamentos não liberais, portanto, constituem preciosas chaves para a compreensão da temática da mentira em suas distintas modulações e dimensões. No entanto, tal caminho, não obstante sua notável fecundidade e proveito teórico, ultrapassando as limitações das filosofias liberais, não alcança as determinações materiais que engendram e constituem a mentira na Contemporaneidade.

3. Mentira e crítica marxista: formas sociais e ideologia

Karl Marx, nas palavras de Louis Althusser, “fundou uma nova ciência: a ciência da história das ‘formações sociais’. Para ser mais preciso, Marx ‘abriu’ ao conhecimento científico um novo ‘continente’, o da História” (Althusser, 2015, p. 213). Para o filósofo francês, essa ciência “não tem por objeto a essência do homem, ou do gênero humano, ou a essência dos homens”, mas sim “história das formas de existência específica da espécie humana” (Althusser, 1999, p. 42). Acrescenta ainda que “a revolução científica de Marx contém em si uma revolução

filosófica, sem precedente que, forçando a filosofia a pensar a sua relação com a história, perturba a sua economia” (Althusser, 1999, p. 15).

O marxismo forneceu a base teórico-filosófica para distintos pensadores, muitas vezes, com leituras antagônicas entre si. Assim, por exemplo, filósofos como Roger Garaudy apontam os *Manuscritos de 1844* como “o ato de nascimento do marxismo” (Garaudy, 1963, p. 108). Já Louis Althusser identifica a existência de um corte epistemológico na produção teórica de Marx, separando-as em obras da juventude (1840-1844), obras do corte (1845), obras da maturação (1845-1857) e obras da maturidade (1857-1883) (Althusser, 2015, p. 25). Por conseguinte, o coração teórico da obra do pensador alemão, na leitura althusseriana, encontra-se, fundamentalmente, em *O Capital*.

A leitura althusseriana do marxismo constitui-se na mais refinada e precisa acerca desse caminho teórico no que tange à sua sistematização e à compreensão de seu caráter científico, rompendo com as visões humanistas, incapazes de alcançar o caráter estrutural das categorias marxistas. Com efeito, na obra de maturidade de Marx, apresenta-se uma investigação científica das formas sociais capitalistas, com a forja de um arcabouço conceitual incontornável para sua compreensão.

O jurista russo Evguiéni B. Pachukanis desvenda, a partir do método de Marx, a especificidade histórica da forma jurídica e da forma política estatal. Assim como Marx demonstra que a sociedade capitalista é uma imensa coleção de mercadorias, Pachukanis capta a consequência teórica imediata dessa constatação, acrescentando que tal sociabilidade é uma cadeia ininterrupta de relações jurídicas, garantidas pelo Estado. Os estudos de Pachukanis embasam, portanto, a mais rigorosa crítica marxista do direito, bem como os avanços teóricos empreendidos pelo derivacionismo, no que tange à forma política estatal.

Forma jurídica e forma política estatal apresentam-se como derivadas diretas da forma-mercadoria e da forma valor, consoante a elucidação pachukaniana. A mercadoria, enquanto forma social, é uma especificidade do capitalismo, dado que apenas nesse modo de produção, tem-se a mercantilização da força de trabalho, decorrente da separação entre trabalhador e os meios de produção, em um contexto no qual se estabelece uma relação de troca entre burgueses e proletários. Os capitalistas necessitam da força de trabalho dos proletários para a produção e, ao mesmo tempo, os trabalhadores precisam vender sua força de trabalho para sobreviver. Tem-se aí o processo de produção de riqueza no capitalismo, a partir da extração de mais-valor, e é da reiteração desse circuito que se constitui a forma-mercadoria.

Ademais, para que burgueses e proletários possam contratar, é necessário que sejam formalmente livres e iguais, tomando ambos a forma social de sujeitos de direito. Assim, apenas no capitalismo, a sujeição do trabalhador se dá pela mediação jurídica, dado que, no escravagismo e no feudalismo, apresentava-se, conquantos com peculiaridades, o mando direto pela força. Destarte, consoante assinala Mascaro, o sujeito de direito é, na verdade, “sujeito pelo direito” (Mascaro, 2018, p. 30).

O Estado, nesse contexto, apresenta-se como fiador, como garantidor das relações de produção capitalistas, já que assume a forma social de ente terceiro separado das classes. A forma política estatal é uma especificidade do modo de produção capitalista e essa descoberta já se encontra na obra mais importante de Pachukanis, *Teoria geral do direito e marxismo*, juntamente com suas inovadoras considerações sobre a forma da subjetividade jurídica, acerca da qual se debruçou com ainda maior profundidade.

A leitura pachukaniana, portanto, rompe com a falácia amplamente repetida nos cursos jurídicos, que se valem do velho

brocardo *Ubi societas ibi jus* (Onde há sociedade há direito). Para Pachukanis, o direito é uma especificidade do modo de produção capitalista. Do mesmo modo, o Estado, longe de ser a materialização do bem comum, é, na verdade, a forma política que permite a perpetuação da exploração capitalista, mediada pela forma jurídica, garantindo a propriedade privada e o adimplemento dos contratos, mediante o uso de suas instituições e da força. Isso permitiu com que pensadores como Joachim Hirsch, em *Teoria materialista do Estado*, e Alysson Leandro Mascaro, em *Estado e forma política* pudessem avançar na seara de investigação marxista acerca do Estado e da política no capitalismo.

Pachukanis, no entanto, não obstante seja um pensador tipicamente atrelado à temática da crítica marxista do direito e do Estado, também apresenta uma leitura filosófica fundamental para o tema da moral. Para Pachukanis, há uma imbricação estrutural entre forma-mercadoria, forma jurídica e forma moral, de maneira que “o ser moral é um complemento necessário do ser jurídico e, por sua vez, os dois são modos de relações entre produtores de mercadorias” (Pachukanis, 2017, p. 156). Nas palavras do jusfilósofo soviético:

Sujeito egoísta, sujeito de direito e pessoa moral são as três máscaras fundamentais por meio das quais o homem atua na sociedade produtora de mercadorias. A economia das relações de valor oferece uma chave para a compreensão da estrutura jurídica e moral não no sentido do conteúdo concreto da norma jurídica ou moral, mas no sentido da própria forma jurídica e moral. (Pachukanis, 2017, p. 154).

Assim, Pachukanis não se limita a uma mera leitura do conteúdo das normas morais, mas dissecá a especificidade histórica da forma moral no capitalismo. Além disso, ele constata que a filosofia burguesa, com destaque para aquela que se erige a partir da obra de Immanuel

Kant, apresenta uma leitura da moral e da ética que está necessariamente atrelada à sociedade produtora de mercadorias, consoante se verifica no excerto a seguir:

Se a pessoa moral não é outra coisa senão o sujeito da sociedade de produção mercantil, então a lei moral deve se descobrir como a regra da sociedade de possuidores de mercadoria. Isso lhe confere, inevitavelmente, um caráter antinômico. Por um lado, essa lei deve ter um caráter social e, como tal, colocar-se acima da personalidade individual. Por outro lado, o possuidor de mercadorias, devido à própria natureza, é o portador da liberdade (da liberdade de apropriação e alienação); portanto, a regra que determina as relações entre possuidores de mercadoria deve ser implantada na alma de cada um deles, ser sua lei interna. O imperativo categórico de Kant reúne essas exigências contraditórias. Ele é supraindividual, porque não tem nenhuma relação com qualquer motivação natural, como paixão, simpatia, compaixão, sentimento de solidariedade etc. Ele, na expressão de Kant, não ameaça, não convence, não bajula. Está situado, em geral, fora de quaisquer motivos empíricos, ou seja, puramente humanos. Ao mesmo tempo, surge independentemente de qualquer pressão externa, no sentido direto e grosseiro da palavra. Atua exclusivamente pela força da consciência de sua universalidade. A ética kantiana é a típica ética da sociedade de produção mercantil; ao mesmo tempo, representa a forma mais pura e acabada da ética em geral. (Pachukanis, 2017, p. 155-156)

Ao demonstrar a especificidade histórica das formas sociais capitalistas, dentre elas a forma jurídica, a forma política estatal e a forma moral, Pachukanis fornece preciosa chave para uma compreensão estrutural da mentira no capitalismo em suas múltiplas conformações e determinações. A mentira, no capitalismo, está na própria raiz desse modo de produção, dado que o discurso de liberdade, igualdade e fraternidade alardeado, por exemplo, no lema da Revolução Francesa, de inspiração filosófica iluminista, é, sobretudo, uma decorrência direta da transformação estrutural pela qual a sociedade europeia passava com o processo de desenvolvimento das relações de produção capitalistas.

A verdade do capitalismo é a exploração e, como assevera o pensador soviético, “o homem como sujeito moral, ou seja, como uma

pessoa igual a todas as outras, não é mais que uma condição da troca com base na lei do valor” (Pachukanis, 2017, p. 153). Assim, a pessoa do proletário é igualada à pessoa do capitalista, “o que encontra sua expressão no ‘livre’ contrato de emprego” (Pachukanis, 2017, p. 158). Todavia, conforme observa Pachukanis, “é a partir dessa mesma “liberdade materializada” que surge para o proletário a possibilidade de tranquilamente morrer de fome” (Pachukanis, 2017, p. 158).

O capitalismo se erige estruturalmente na mentira, pois o discurso falacioso de avanço civilizatório e de realização da natureza humana mascara a cruenta exploração do capital que suga o sangue e a vida da classe trabalhadora. No entanto, tal discurso não exsurge de mera ilação ou de mero intuito de mascaramento, mas sim de uma materialidade que constitui formas sociais específicas.

Pachukanis, portanto, é um pensador incontornável para a compreensão estrutural da mentira no capitalismo, pois alcança o plano das formas sociais, a partir do método marxista. Inclusive, sua sofisticada leitura revela a superficialidade e hipocrisia do discurso de combate ao crime no modo de produção capitalista, dado que “a relação jurídica não pressupõe por sua própria “natureza” um estado de paz, assim como o comércio, a princípio, não Pachukanis o assalto à mão armada, anda de mãos dadas com ele” (Pachukanis, 2017, p. 139). Do mesmo modo, no que tange à ética e à moral no capitalismo, a mentira está entranhada no seio das próprias formas sociais capitalistas e em suas conformações. Logo, na sociedade capitalista, o imperativo categórico kantiano que comprehende o ato de dizer a verdade como um dever em si mesmo é, na prática, uma falácia e, ao mesmo tempo, a expressão filosófica da materialidade burguesa nascente.

Acerca do imperativo categórico kantiano, importa destacar as seguintes considerações de Pachukanis:

Os conceitos fundamentais da moral não têm, portanto, nenhum significado se os retirarmos da sociedade de produção mercantil e tentarmos aplicá-los a qualquer outra estrutura social. O imperativo categórico não é de modo nenhum um instituto social, pois o propósito fundamental desse imperativo é agir ali onde é impossível qualquer motivação orgânica, natural, supraindividual. Ali onde existe um laço emocional estreito entre os indivíduos, apagando as fronteiras do “eu” individual, não pode haver lugar para o dever moral. Para a compreensão dessa categoria, é preciso partir não dos laços orgânicos, que existem, por exemplo, entre a mãe e os filhos ou entre a família e cada um de seus membros, mas do estado de isolamento. (...) Todo o *páthos* do imperativo categórico kantiano resume-se ao fato de que o homem faz “livremente”, ou seja, por convicção interior, aquilo que no plano do direito ele seria coagido a fazer. Característicos são os próprios exemplos de que Kant lança mão para ilustrar seu pensamento. Eles reduzem-se inteiramente à manifestação da conveniência burguesa. (Pachukanis, 2017, p. 156).

A mentira que estrutura a sociedade capitalista, que mascara a desigualdade real entre exploradores e explorados sob o manto da igualdade jurídica entre os sujeitos de direito, também se apresenta no que tange ao falacioso caráter do Estado compreendido como bem comum. Na verdade, a forma política estatal garante a exploração capitalista e é inerente a esse modo de produção a impossibilidade de um bem comum possível, dado ser uma sociedade estruturalmente cindida em classes e interesses antagônicos.

Pachukanis ressalta o paradoxo da moralidade burguesa que se anuncia na filosofia kantiana. Tal como o crime e a forma jurídica andam de mãos dadas, de igual modo a imoralidade da prática social e a ética da sociedade produtora de mercadorias caminham lado a lado, consoante bem elucida o pensador soviético:

O *páthos* moral está ligado de modo indissociável à imoralidade da prática social e dela se alimenta. As doutrinas éticas pretendem transformar e consertar o mundo, enquanto, na verdade, elas são um reflexo deformado de apenas um lado do mundo real, justamente aquele lado no qual a relação entre as pessoas está subordinada à lei do valor. Não se pode esquecer que a pessoa moral é apenas uma das hipóstases do sujeito trinitário; o homem

como fim em si mesmo é o outro lado do sujeito econômico egoísta. Um ato que é a única verdadeira encarnação real do princípio ético encerra em si mesmo também a negação desse último. O grande capitalista “de boa-fé”, *bona fide*, arruina o pequeno, sem usurpar nem por um minuto o valor absoluto da pessoa deste. (Pachukanis, 2017, p. 158).

Para que se possa avançar na compreensão do tema da mentira do ponto de vista da filosofia marxista, além da incontornável contribuição pachukaniana no que tange às formas sociais, faz-se mister igualmente recorrer à leitura proposta pelo filósofo francês Louis Althusser sobre a ideologia, fruto de uma refinada e peculiar conjugação entre marxismo e psicanálise. Para Althusser, mais do que ilusão ou falsa consciência, a ideologia opera no inconsciente e constitui as próprias subjetividades.

Althusser tece acurada crítica ao humanismo tanto na esfera da filosofia burguesa quanto das leituras que se pretendem marxistas. O filósofo francês aponta o caráter ideológico da atribuição de centralidade ao conceito de homem, constituindo-se em uma espécie de “fetichismo do homem”, de maneira que “o par pessoa/coisa está na base de toda ideologia burguesa” (Althusser, 1978, p. 29). Assim, Althusser retoma a problemática já apontada por Marx, em sua obra de maturidade: “as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, como suporte [Träger] das quais elas se defrontam umas com as outras” (Marx, 2013, p. 160).

O humanismo e as noções a ele atreladas, tais como sujeito e alienação, são tomados, a partir da leitura althusseriana, como obstáculos epistemológicos, dado que a ciência marxista não parte do homem, mas da materialidade das relações sociais, compreendida através de categorias específicas. Além disso, é revelada a imbricação estrutural entre humanismo e ideologia jurídica, demonstrando que ambos encontram-se entranhados no seio da filosofia burguesa, na qual o

sujeito, por excelência, é o sujeito de direito (Magalhães, 2018, p. 139). Pode-se dizer, então, que há um caráter de mistificação estrutural da ideologia jurídica, no capitalismo, consoante bem observa Nicole-Edith Thévenin:

Essa função mistificadora da ideologia jurídica é necessária para a reprodução do modo de produção capitalista: ela mantém os indivíduos em uma representação isolada, escamoteando o processo conjunto do capital. Reportando-se ao sujeito, ela escamoteia a classe; falando de propriedade, liberdade, igualdade, ela escamoteia a exploração da desigualdade. (Thévenin, 2010, p. 68).

O sujeito de direito, portanto, possui uma base material da qual exsurge enquanto forma social e ideologia. O direito e a ideologia jurídica, de cunho eminentemente humanista, permitem a reprodução das relações capitalistas e, ao mesmo tempo, mascaram seu caráter estruturalmente exploratório (Magalhães, 2018, p. 183).

O tema da ideologia é um dos mais caros ao marxismo e já aparece na obra *A ideologia alemã* de Marx e Engels. Contudo, o tratamento científico a essa temática necessitou dos avanços empreendidos pela psicanálise, mormente pelas obras de Freud e Lacan, as quais permitiram com que Althusser lograsse atingir um patamar inovador na compreensão do problema da ideologia. Com Althusser, a ideologia deixa de ser compreendida meramente como uma opção ou ato de vontade do sujeito consciente, mas passa a ser dissecada como produto de práticas materiais efetivas reiteradas, constituindo a subjetividade no nível do inconsciente, por um processo no qual “o indivíduo é interpelado como a encarnação das determinações do valor de troca” (Edelman, 1976, p. 137).

Destarte, há um caráter estrutural da mentira, no capitalismo, que se apresenta no processo de interpelação e constituição das subjetividades, dado que a exploração jaz oculta pelo arcabouço

ideológico jurídico. No entanto, para além disso, Althusser também avança em um tema fundamental para a compreensão da produção e reprodução das mentiras no capitalismo, ao desvendar o mecanismo de funcionamento do que ele denomina de aparelhos ideológicos de Estado.

Para Althusser, os aparelhos ideológicos de Estado operam primordialmente pela ideologia e espalham-se por diversos campos, como o religioso, familiar, cultural, de informação, sindical, dentre outros, e, no coração deles, o jurídico. Assim, a ideologia burguesa, em consonância com os interesses da reprodução capitalista, é reforçada por tais aparelhos. Além disso, tais aparelhos constituídos no seio das formas sociais capitalistas e atravessados pela luta de classes, podem, por exemplo, atuar de maneira ativa em diversas questões que perpassam o tecido social, disseminando padrões religiosos e culturais de caráter reacionário, misógino, racista ou ainda espalhando as chamadas *fake news*.

Nos grandes canais de comunicação jornalística, observa-se que a difusão de notícias obedece a determinados padrões, os quais, em regra, jamais ultrapassam limites que possam ensejar possível afronta aos interesses do grande capital. Assim, por exemplo, quando se quer pressionar determinado governo à adoção de medidas de caráter neoliberal, busca-se influenciar diretamente a opinião pública mediante dados obtidos por meio de instituições e profissionais integrados aos interesses burgueses.

Os regimes ditatoriais ou fascistas historicamente compreendem a importância do controle dos aparelhos ideológicos de Estado, cerceando o acesso à informação, por exemplo. No entanto, não se pode negar o caráter eminentemente ideológico da democracia burguesa, dado que as possibilidades de deliberação da classe trabalhadora são estruturalmente constritas pelas formas sociais capitalistas e suas conformações.

Direito e Estado além de seus aspectos repressivos, também operam fortemente no campo ideológico, sendo que as demandas da classe trabalhadora, em regra, devem ater-se aos limites do arcabouço normativo engendrado pela conformação entre forma jurídica e forma política estatal (Mascaro, 2013), de maneira que os pilares da sociedade burguesa permaneçam intactos.

Portanto, mediante uma conjugação das contribuições teóricas de Althusser e Pachukanis, na esteira de Marx, revela-se o caráter fundante da mentira no capitalismo, bem como suas distintas modulações, cujas determinações, em última instância, são econômicas. O capitalismo detém a peculiaridade de que, apenas nesse modo de produção, a mentira se apresenta como mercadoria.

Conclusão

Da análise do arcabouço teórico-filosófico de alguns dos expoentes dos três caminhos da filosofia contemporânea, resta evidenciado que apenas o horizonte marxista logra alcançar as bases materiais a partir das quais a mentira se erige, destrinchando sua especificidade histórica no modo de produção capitalista.

Remontando à polêmica da filosofia moderna entre Kant e Constant sobre a mentira, o horizonte liberal contemporâneo, como, por exemplo, o habermasiano, procura resolvê-la na esfera da comunicação. O pensamento não liberal, como aquele presente em Villey, avança em uma compreensão de caráter situacional. Porém, somente o marxismo logra destrinchar que, na materialidade capitalista, a mentira possui um caráter estrutural e mercantil, calcado nas formas sociais capitalistas e constituindo seu arcabouço ideológico.

O marxismo demonstra que a sociedade capitalista é estruturalmente exploratória e sob a máscara da subjetividade jurídica, o capital vampiriza a classe trabalhadora. Além disso, a produção desenfreada de *fake news* e as distorções comunicativas capazes de destruir vidas não são um acidente de percurso, mas são plenamente compatíveis com a ideologia burguesa e os aparelhos ideológicos de Estado.

Destarte, somente o marxismo revela que não há limites éticos ou morais ao capital, dado que a moral e a ética de nosso tempo são formas do capital.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. A querela do humanismo (1967). Tradução de Laurent de Saes. *Critica Marxista*, n. 9. São Paulo: Xamã, 1999.
- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Tradução de LOUREIRO, Maria Leonor F. R. Campinas: UNICAMP, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. Resposta a John Lewis. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. In: *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- EDELMAN, Bernard. *O Direito Captado pela Fotografia: Elementos para uma teoria marxista do direito*. Tradução de Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra: Centelha, 1976.

FACCHIN, Kleber Henrique. *Da razão comunicativa à emoção compartilhada: novas mídias, fragmentação da esfera pública e crise da democracia*. 2025. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Teoria Geral do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025. doi:10.11606/D.2.2025.tde-15072025-140931. Acesso em: 2025-11-13.

GARAUDY, Roger. A propos des “Manuscrits de 1844” de Marx. *Cahiers du Communisme*, mars, 1963.

HABERMAS, Jürgen. Teoria da ação comunicativa. Volume 1. Tradução de Luiz Repa: São Paulo, Unesp Digital, 2022.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 2008.

MAGALHÃES, Juliana Paula. *Crítica à subjetividade jurídica: reflexões a partir de Michel Villey*. São Paulo: Contracorrente, 2022.

MAGALHÃES, Juliana Paula. *Marxismo, humanismo e direito: Althusser e Garaudy*. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

MAMAN, Jeanette Antonios. *Fenomenologia existencial do direito: crítica do pensamento jurídico brasileiro*. 2^a ed. São Paulo: Quartier Latin, 2003.

MARX, Karl. *O Capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

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

MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. 11^a ed. São Paulo: Atlas, 2024.

MASCARO, Alysson Leandro. “Apresentação”. *Revista Margem Esquerda*, nº 30. São Paulo: Boitempo, 2018.

MORAES, Renato Almeida de. *Ética procedural e racionalidade da ação: uma leitura crítica da teoria política de Jürgen Habermas*. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. doi:10.11606/T.8.2010.tde-03052010-100145. Acesso em: 2025-11-13.

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

PUGLIESI, Márcio. *Por uma teoria do direito: aspectos microssistêmicos*. São Paulo, RCS, 2005.

RIALS, Stéphane. *Villey et les idoles*. Paris: PUF, 2000.

SEGATTO, Antonio Ianni. *Racionalidade do entendimento: um estudo sobre a pragmática kantiana de Jürgen Habermas*. 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. doi:10.11606/D.8.2006.tde-07012008-094725. Acesso em: 2025-11-13.

THÉVENIN, Nicole-Edith. Ideologia jurídica e ideologia burguesa (ideologias e práticas artísticas). Tradução de Márcio Bilharinho Naves. In: NAVES, Márcio Bilharinho (Org.). *Presença de Althusser*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010, p. 68.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: definições e fins do direito: os meios do direito*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

VILLEY, Michel. “Phénoménologie et existentialo-marxisme à la Faculté de droit de Paris”. *Archives de Philosophie du Droit, n° 10 – Philosophes d’aujourd’hui en présence du droit*. Paris: Sirey, 1965.

A mentira na psicanálise LYING IN PSYCHOANALYSIS

*Luciano Elia**

RESUMO

O trabalho versa sobre o modo particular com que o discurso psicanalítico, condensando neste termo as dimensões coextensivas de campo de saber e experiência concreta, concebe e opera com a dimensão da mentira, dela jamais dissociando a problemática da verdade, seu contraponto essencial numa perspectiva ao mesmo tempo dialética e inconsciente. Uma questão metodológica se impõe como preliminar a toda a discussão: a distinção entre a mentira como dimensão essencial à verdade, em uma concepção dialética, e como imposição do próprio inconsciente, e a mentira como recusa deliberada da verdade, sem qualquer trama dialética, a mentira como prática humana canalha e fascista. O autor examina então diferentes aspectos do saber e da experiência psicanalítica nos quais a dimensão da mentira se apresenta, assinalando suas incidências peculiares em cada um dos aspectos considerados.

PALAVRAS-CHAVE: Mentira; Psicanálise; Inconsciente; Dialética

ABSTRACT

This work examines the particular way in which psychoanalytic discourse – understood here as the coextensive dimensions of a field of knowledge and a concrete experience – conceives of and operates with the dimension of lying, never dissociating it from the problem of truth, its essential counterpoint in a perspective that is simultaneously dialectical and unconscious. A methodological issue arises as a preliminary to the entire discussion: the distinction between lying as an essential dimension of truth, in a dialectical conception and as an imposition of the unconscious itself, and lying as a deliberate refusal of truth, devoid of any dialectical framework – lying as a vile and

* Psicanalista, AME (Analista membro da Escola) do Laço Analítico/Escola de Psicanálise, professor titular da área de Psicanálise, hoje atuando no Mestrado profissional em Psicanálise e Políticas Públicas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, campus Zona Oeste (UERJ/ZO), situado no bairro de Campo Grande, supervisor clínico-territorial do CAPS (Centro de Atenção Psicossocial Neusa Santos Souza, da rede municipal de Saúde Mental do Rio de Janeiro, situado no bairro do Jaborá, Senador Camará, Zona Oeste do município do Rio de Janeiro

fascist human practice. The author then examines different aspects of psychoanalytic knowledge and experience in which the dimension of lying is present, highlighting its particular manifestations in each of the aspects considered.

KEYWORDS: Lies; Psychoanalysis; Unconscious; Dialectics

Entrada na questão

A mentira definida como o contrário da verdade é uma noção eminentemente positivista e, como tal, pouco ou nada interessa a um debate sério, rigoroso e consequente sobre ela. E esta perspectiva é *positivista* ao pé da letra, porquanto não inclui qualquer consideração da negação ou negatividade do movimento do modo de pensamento que responde pelo nome de dialética precisamente por não admitir oposições disjuntivas ou meramente antónimas como a que se estabelece entre duas supostas positividades – verdade *versus* mentira.

Sendo a psicanálise um campo de saber e práxis derivado do que denominamos, em outra publicação, de *inflexão hegeliana*, que, em nosso modo de ler, permitira uma primeira derivação metodológica da história dos saberes – o materialismo dialético ou marxismo, ela não compartilha com qualquer espécie de positivismo em suas elaborações teóricas, que tomam a forma concreta de suas operações ditas clínicas, mas que só o são aproximativamente, posto que, antes de tudo, são constitutivas do que podemos denominar de experiência psicanalítica, que está longe de ser redutível a uma modalidade de tratamento psíquico. Assim, a questão da mentira assume um valor excepcionalmente importante e complexo na psicanálise, e é para tão-somente começar a esboçar algumas linhas de abordagem desta questão que escrevemos o presente texto.

Para isso, começamos, como não poderíamos deixar de fazer, pelo próprio campo do inconsciente. Sim, o inconsciente é um campo, não uma função, no sentido preciso que Lacan dá a esses dois termos na aurora de seu ensino, na famosa conferência proferida em Roma, a convite do Instituto de Psicologia da Universidade desta cidade tão especialmente histórica, intitulada *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. Incidentalmente, diremos que este momento inaugural de seu ensino marca o rompimento formal – posto que o rompimento real já se houvera operado em ato desde a fundação da psicanálise por Freud, em torno do início dos anos 90 do século XIX – com toda e qualquer forma de funcionalismo na psicanálise. Não trabalhamos com funções, mas com um campo (a linguagem, com cuja estrutura o inconsciente se forma), do qual uma única função, que entretanto se desdobra em duas, se depreende (a fala, correlata da *função sujeito*). Linguagem e fala como arquitetura, inconsciente e sujeito como engenharia operacional do campo inédito que veio então ao mundo, a psicanálise.

Ora, é o inconsciente que estabelece as condições do que Freud foi levado a designar conceitualmente como a *primeira mentira da histérica*, o *proto pseudos*, já em 1895, no seu *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1969 [1895]), que ele optou por não publicar na ocasião, por importantes razões epistemo-políticas, e que só veio a lume 11 depois de sua morte, em 1950. O sintoma histérico contém uma dimensão de mentira, de narrativa de fatos não ocorridos na história biográfica e positiva do sujeito, mas que, por serem traumáticos, foram transmutados no que o sujeito narra, por incidência do inconsciente, do qual recebem, assim, a certidão de verdade. São mentiras que indicam o caminho da mais íntima verdade do sujeito.

1. Uma distinção metodológica

Antes de prosseguirmos, cabe introduzir neste ponto um critério de demarcação que parcializa e discrimina o campo da mentira, como de resto muitos outros campos, sob a ótica da psicanálise. Nem toda mentira está articulada à dimensão do inconsciente, que, como dissemos acima, estabelece a mais íntima relação da mentira com a verdade. Podemos dizer que há mentiras que são “puramente” mentiras, não dialetizadas com a problemática da verdade, mentiras sem dialética nem vergonha, mentiras que simplesmente se regozijam do ato de mentir. Assim são, por exemplo, as *fake news* que grassam nas redes sociais da nossa contemporaneidade, sempre a serviço da desestabilização do laço social civilizado, e que são próprias dos movimentos de direita, extrema-direita, fascismo, sempre ávidos por manter focos de puro exercício de poder, opressão, segregação e eliminação do que lhe faz objeção, ou simplesmente do que é desviante em relação a um vetor que os grupos mais poderosos decidem como hegemônico: supremacia branca, masculina, heterossexual, economicamente abastada, o que constitui, por antítese, os indesejáveis: negros e indígenas, mulheres, corpos desviantes, pobres, loucos, usuários de drogas, população de rua, entre outros.

Também pertence a esta categoria as mentiras não derivadas da contradição e da negatividade dialética e do campo do inconsciente: aquelas que são a base a falsas acusações, condenações, cancelamentos, práticas frequentes na contemporaneidade, que distorcem a acabam por comprometer uma outra dimensão de avanço civilizatório da mesma modernidade: a possibilidade de falar e tirar do silenciamento práticas de assédio sexual normalizadas pela ideologia machista. A mentira que se aloja nas legítimas denúncias que hoje, graças à força dos movimentos

feminista sério, LGBTqia+, trazem à luz do dia as práticas de abuso de poder contra mulheres e pessoas em posição social e profissional mais fragilizadas, são na verdade uma traição à causa que move histórica e culturalmente estes movimentos de transformação social.

Homologamente a esta distinção entre a mentira dialeticamente articulada ao inconsciente ou ao campo da práxis histórica e social e a mentira que, por não estar em alguma rede ou trama discursiva, agride, de fora, toda forma de laço social, podemos dar o exemplo de diferentes modos de ato criminal, o que nos impõe uma interrogação sobre a uniformidade e universalidade do abolicionismo penal. Adotar esta posição pressupõe uma distinção semelhante quanto ao estatuto do crime. Há os crimes que designaremos como psicossocialmente determinados, ou seja, cujos fatores causais não podem, em nenhum caso, ser reduzidos ao plano individual do agente criminal, sempre implicando em sua determinação primordial as condições sociais, econômicas e culturais do contexto em que esses crimes ocorrem, e sempre envolvendo um número extenso de pessoas que vivem em condições degradantes quanto a vários aspectos: recursos econômicos, nível de instrução e formação profissional, modo de moradia e circulação no espaço urbano, ao que se associam a discriminação de etnia, gênero, habilidade física, idade, crença religiosa. Tudo isso leva a que toda forma de punição de crimes praticados nessas condições incorra no que os autores mais críticos do campo da Criminologia Crítica denominam a criminalização da pobreza.¹

Fazemos aqui esta excursão pontual a um outro tema que não é o que constitui o objeto do presente artigo (*A Mentira na psicanálise*) para

1 No Brasil, citamos a obra *Punidos e Mal Pagos: Violência, justiça, segurança pública e direitos humanos no Brasil de hoje*, de Nilo Batista, Rio de Janeiro, Editora Revan, 2019. No exterior, a obra do canadense Loïc Wacquant *As prisões da miséria*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

estabelecer um paralelo, uma homologia com o que, no campo temático da mentira, não se poderia conceituar como a parceira dialética da verdade. Metodologicamente, afirmamos que existem pelo menos duas grandes formas da mentira: a mentira dialética, articulada ao inconsciente, e a dissociada de qualquer articulação dialética ou inconsciente, a mentira canalha, fascista.

De nossa parte. adotamos do modo mais franco e radical a posição do abolicionismo penal, mas não a universalizamos num movimento abstrato que faria equivaler, por exemplo, o engajamento de milhões de jovens de populações periféricas nas grandes cidades brasileiras, a maioria de negros, no tráfico de drogas ilícitas com os crimes de Estado, como os que, pela primeira vez na história da República brasileira estão, numa inflexão histórica inédita, sendo neste momento julgados, condenados e punidos, ou os crimes “individualizados” de atores criminais que não teriam qualquer fundamento psicossocial: herdeiros de famílias milionárias que assassinam seus pais, casais que matam filha ou enteada, vereadores que batem em um enteado até matá-lo, pedagogos que matam mulheres brilhantes que os chefiam por misoginia e demais violências contra as mulheres, entre muitos outros casos similares.

Não estamos afirmando que a prisão, nesses casos, é caminho de socialização ou tratamento do ato criminal, mas sustentamos veementemente que adotar uma posição anti-punitivista, sobretudo nos casos de crime de Estado contra a democracia e contra a sociedade como um todo, seria dar provas de abdicação intelectual, cidadã e crítica. Do mesmo modo, considerar a mentira como categoria unívoca e universal, sem a particularização e a dialética que estabelecemos da mentira com o campo do inconsciente, seria absurdo: há – e hoje cada vez mais, na sociedade que promove incessantemente o *fake* como padrão de difusão em redes sociais com os mais espúrios interesses políticos – a mentira

não-dialética, não inconsciente, não articulada ao campo da verdade em uma perspectiva psicanalítica, à qual, apaziguados pelo afastamento dos riscos de mal-entendido através das distinções que fizemos, podemos serenamente retornar.

2. O inconsciente e a mentira

A própria admissão do inconsciente como campo em que se travam as espinhosas relações do sujeito psicanalítico com a sua verdade já bastaria para alterar o lugar da mentira na psicanálise. O inconsciente impõe ao eu, como condição estrutural de sua própria condição, que ele se constitua como lugar de engano. É por uma determinação do inconsciente que a noção de indivíduo e individualismo percam seus direitos de cidadania conceitual na psicanálise.

Não existe indivíduo, do ponto de vista psicanalítico. E se este termo deve ser mantido no léxico do psicanalista, seja em seu encontro diário com sua práxis clínica ou em suas produções escritas, será sempre como um termo da língua, não de seu campo discursivo. Pois o inconsciente *divide* o indivíduo, que advém como clivado entre sujeito e eu, numa relação que, nas palavras de Lacan:

...situá a instância do *eu* [*moi*], desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irredutível para o indivíduo isolado – ou antes que só encontrará assintoticamente o devir do sujeito, seja qual for o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele deve resolver enquanto *eu* [*je*] sua discordância para com a sua própria realidade. (LACAN, 1966[1949], p. 94)

Eu e sujeito não se reencontrarão jamais, sua aproximação nunca concluída em algum ponto comum será sempre assintótica. Mas a frase diz mais: o eu (*moi*), como instância imaginária, situa-se numa linha de ficção, e aqui adentramos na questão da verdade que, por ser

estritamente dependente da linguagem, tem inelutavelmente estrutura de ficção. Mais ainda, a frase diz que o *eu* inconsciente, neste momento inicial do ensino de Lacan designado conceitualmente pelo pronome pessoal “sujeito” (em português denominado “do caso reto”), (*je*)² o *eu* que se conjuga com o verbo, estrutura-se em uma discordância fundamental em relação à sua realidade, razão de seu encontro/desencontro (que o termo *assintótico* exprime bem) com o devir do sujeito.

Aqui entram em jogo as categorias de verdade e realidade, como peculiarmente distintas em psicanálise. A verdade, sempre singular (e jamais individual), tem estrutura de ficção, o que denota sua dependência estrita em relação às marcas de linguagem que afetam o corpo do sujeito desde sua aparição no espaço do mundo. Mas justamente a verdade se faz tecer com os fios dessas marcas articuladas em feixes, em tramas inconscientes, que lhe conferem o estatuto de ficção, não de mero documentário do vivido – para usar aqui uma distinção do mundo do cinema. A mentira é absolutamente essencial ao estatuto da verdade inconsciente.

Mas, se dissemos que as marcas da linguagem que tecem a verdade do sujeito do inconsciente inscrevem-se no seu corpo desde sua aparição no espaço do mundo, ela, a verdade, não se relaciona com os elementos situacionais deste espaço, que a psicanálise conceitua como *objetos*, e espaço situacional se converte em uma cena, que Freud, utilizando uma expressão introduzida pelo físico Gustav Thodor Fechner,

2 Em seu escrito sobre O estádio do espelho como formador da função do eu [Je] tal como nos é revelada na experiência psicanalítica, (1966[1949]), Lacan utiliza a distinção entre *eu* inconsciente, para a qual utiliza o pronome pessoal reto (*Je*) e o *eu* imaginário, efeito da identificação do sujeito com a imagem do corpo próprio, para o qual utiliza o pronome pessoal oblíquo (*moi*). Esta formulação não será mantida em seu ensino, passando ele a falar simplesmente em sujeito, para o primeiro caso, e *eu*, para o segundo.

chamou de *uma outra cena* (*eine andere Schauplatz*),³ a cena inconsciente.

Assim, o mundo psíquico, para a psicanálise, estrutura-se em duas vertentes – uma eminentemente simbólica, marcada pelo registro da linguagem., constituído por traços e fragmentos de matéria simbólica articulados em uma malha feita de letras e na qual se produz a ficção que é a verdade do sujeito, e outra centrada na cena, no espaço constituído pelas dimensões do visível e do invisível (Merleau-Ponty, 1964), na imagem dos objetos e do próprio eu, marcada pelo registro do imaginário. As dimensões de cena, de espaço situacional e de objeto constituem esta segunda categoria, a de *realidade*. Ela é segunda na ordem de apresentação no presente texto, e segunda também na estruturação do sujeito, secundária, portanto, subsidiária que é da trama simbólica do inconsciente do sujeito. Necessário dizer que ambas essas dimensões, a da verdade e a da realidade, estão articuladas ao terceiro registro introduzido por Lacan na estrutura, o real, e com ele se relacionam de modos distintos, entretanto homólogos: o inconsciente, aqui escrito em sua forma substantiva, *tece-se* como trama simbólica em torno de um ponto não-simbolizável, como o *umbigo* não interpretável dos sonhos, ponto de resistência irredutível, que é o lugar do real. O imaginário, em sua dimensão inconsciente, aqui escrita em sua forma adjetiva, *monta-se*, como toda cena *visual e visível*, em torno em um

3 Theodor Gustav Fechner foi um brilhante físico e matemático alemão (1801-1887) que, aos 38 anos, foi seriamente ameaçado por uma cegueira, o que desencadeou uma forte crise emocional que o impediu de seguir lecionando e o levou a interessar-se pelas questões psíquicas, que ele articulava com a sua ciência de origem, a Física. Foi ele e não Freud que afirmou que a cena psíquica dos sonhos era diferente da cena dos pensamentos de vigília e cunhou a expressão uma Outra cena (*eine andere Schauplatz*) para designar esta outra cena psíquica na qual os sonhos se produziriam. Freud colheu essa expressão e a utilizou fartamente na sua Interpretação de sonhos, de 1900 que, como vemos no nosso próprio texto, terá importantes desdobramentos na psicanálise.

ponto *não visível* (daí a referência *merleau-pontiana* que fizemos ao visível e invisível), o real irredutível à dimensão visual, que entretanto a estrutura como visível.

Depreende-se facilmente do que vimos articulando que a verdade é sempre do domínio do sujeito do inconsciente e, embora ficcional, necessária e estruturalmente articulada à dimensão da mentira, não se confunde com o nível de desconhecimento radical que caracteriza o eu do imaginário, narcísico, que, ao erigir-se como estátua de si mesmo, não necessariamente enaltecia (o narcisismo de Freud nada tem a ver com a autoestima (alta ou baixa) dos psicólogos), mas estrutural e dialeticamente problemática e conflitual, ao proclamar-se como “eu sou este que...” ou “eu sou assim”, desconhece o que na verdade ele é, e que na verdade jamais virá a conhecer completamente. O desconhecimento do eu imaginário é não-conhecimento, o oposto do conhecimento (termo que deve aqui ser entendido no mesmo sentido em que é empregado no campo científico) do que seria o real. Já a relação da verdade do sujeito com a mentira é de outra ordem, da ordem de um saber e não do conhecimento: da verdade, pode só se saber não toda.

E, seguindo Hegel podemos afirmar que a verdade é o que escapa ao saber – não ao conhecimento que, nas ilusões positivistas, se pretende e se afirma como objetivo, mas que na psicanálise designamos como objetal para indicar que este conhecimento que é desconhecimento radical diz respeito às relações do sujeito com o objeto, sempre interno-externo, subjetivo-objetivo. O positivismo é insustentável na psicanálise, como o é no marxismo e em todo modo de produção de saber derivado da inflexão que Hegel impôs ao campo científico, e que levou Lacan a afirmar que foi Marx e não Freud que inventou o sintoma, com a introdução do conceito de *mais-valia* (*Mehr Wert*, sobre o qual é plasmado o conceito lacaniano de *mais-de-gozar*), pelo qual, ainda segundo Lacan, Marx subverte teoria do conhecimento (Lacan, 1971/72).

Freud, em nossa leitura, segue este caminho e, a despeito de sua sólida formação nos cânones científicos do século XIX, inscreve-se na linha subvertida por Marx no mesmo século XIX e cria um novo campo de saber e experiência, saber estritamente decorrente da experiência que, no entanto, não é nem espontaneísta nem intuitivista, mas estruturada por princípios lógicos marcados pelo saber que ela, em reversões dialéticas, produzirá.

3. Verdade e realidade

A Outra cena (aqui com o pronome *Outra* escrito em maiúsculas para demarcar sua dimensão inconsciente) corresponde exatamente, na formalização lacaniana, ao que Freud conceituou como *fantasia*. Herdeira do *próton pseudos*, a mentira histérica fundamental com a qual iniciamos este escrito, a fantasia, na própria tessitura literal do termo que a designa, traz a dimensão do que não seria verdade, mas veste enganosa, máscara que encobriria o verdadeiro ou o real. Pois bem, a fantasia é a realidade do sujeito, realidade inconsciente, sempre objetiva-subjetiva, sempre interna-externa, tal como a *banda de Möbius*, figura topológica (Fig. 1) – uma fita cilíndrica que sofre uma torção simples que faz com que os dois lados, o interno e o externo, continuem um no outro, sem dobra o quebra, passando a ser unilátero, como na imagem abaixo:

Figura 1 - Banda de *Möbius*



Invocar a distinção entre duas palavras da língua alemã que designam realidade – *Realität* e *Wirklichkeit*, a primeira de origem latina e a segunda germânica – é aqui interessante: a forma latina diria respeito à realidade objetiva, perceptiva, enquanto a forma germânica exprimiria a realidade subjetiva, interior. Podemos dizer que, em Freud, essa oposição se dissolve, não havendo realidade objetiva que não seja a apreensão, pelo sujeito, dos elementos, fatos e objetos do mundo, segundo as lentes que sua cena fantástica configura para si. Não há neutralidade na percepção do mundo, o que pavimenta uma via de aproximação do conceito de fantasia com o de ideologia – posto que não há neutralidade em nenhuma apreensão ou elaboração teórica da realidade social. Em contrapartida, dado que Freud jamais incorreu em qualquer forma de idealismo, a fantasia se plasma sobre o elemento objetal real, e não em quimeras inventadas pelo sujeito a partir do nada-de-real de um criacionismo puramente internalista.

A questão é que o objeto sobre o qual o sujeito cria a fantasia fundamental que rege o seu modo de tomar posição no mundo não é empírico, não é um objeto exatamente objetivo, mas “o fundamento não-objetivável de toda objetividade possível” (Lacan, 1962/63, p. 118), que Lacan conceituou como objeto *a*. A formalização lacaniana da fantasia (Fig. 2) indica o conjunto possível de relações, figurado pelo símbolo \Diamond ,

entre um sujeito, cuja barra marca seu lugar no recalque como sujeito do inconsciente, com este objeto *a*, sendo que nenhuma dessas duas categorias tem qualquer consistência ou substância, constituindo duas funções lógicas, entretanto ancoradas no real:

Figura 2 – Formalização lacaniana da fantasia

$$\$ \diamond a$$

A fantasia é, assim, uma das dimensões mais complexas e importantes do campo do sujeito, o cerne de sua posição subjetiva – neurótica, psicótica ou perversa – no mundo: nas suas relações com os outros, com o desejo, com o amor, com o trabalho, com as suas formas de gozo.

Ao estabelecer a equivalência entre a realidade objetiva e subjetiva – equivalência que Lacan fará coextensiva à fantasia – Freud afasta qualquer possibilidade de uma instância como o Eu ser o parâmetro da realidade, equívoco que regeu toda a chamada *Psicologia do ego*, corrente da psicanálise que, não por acaso, dominou a psicanálise nos Estados Unidos, considerando as coordenadas da cultura norte-americana, baseada na adaptação aos valores sociais, posição que é a mais antitética possível à direção ética, metodológica, clínica e política da psicanálise freudiana, sempre libertária, por isso mesmo anti-liberal, anti-individualista, e que concebe o inconsciente, o que há de mais íntimo no sujeito, como tendo estrutura coletiva, não de grupo de indivíduos, mas de coleção de fragmentos, traços, estilhaços de alteridades transgeracionais e ancestrais.

A fantasia é, assim, uma elaboração ilusória sobre o real da posição do sujeito como objeto do Outro. Se atentarmos para a etimologia da palavra ilusão, do latim *iludere*, “entrar no jogo”, veremos que a fantasia é a porta de acesso ao jogo do desejo e do gozo, mas ainda marcados pelo inconsciente recalcado. O jogo do desejo inconsciente pressupõe uma ilusão, e portanto algo da ordem da mentira que é, ao mesmo tempo, o único acesso à verdade do desejo do sujeito. Através da experiência psicanalítica, o sujeito pode atravessar essa mentira fundamental e ver-se como sujeito situado, em larga medida, fora dela, sem contudo eliminá-la, reconhecendo sua posição de objeto e assumindo-a, não como quem o caça, mas como que opera a partir deste lugar mesmo de objeto.

Para isso o sujeito, na posição de analisante, responde ao desejo do analista que o afeta com o que Freud concebeu sob o nome de transferência, fenômeno que assume as formas do amor, mas a ser aqui entendido em sua extensa diversidade de formas, não identificado às formas culturais prevalentes do amor, ou do enamoramento, mas o conjunto de expressões do afeto, da libido mas também do ódio. Ora, a transferência só pode ser devidamente situada em sua função na experiência analítica se entendermos seu engodo, sua mentira essencial: os afetos endereçados ao psicanalista não são *verdadeira* ou *originariamente* ligados a ele, nem tampouco meras transposições de afetos que teriam sido originariamente endereçados aos seus pais, por exemplo, e agora são atualizados no endereçamento ao analista. Esta é uma visão reducionista da experiência psicanalítica ao âmbito familiar da família triangular burguesa, vicissitude que também atingiu a ideologia do complexo de Édipo, reduzido a uma historieta familiar, quando o Édipo em psicanálise é coisa completamente diferente: é uma estrutura, aquela que medeia as relações do sujeito com o seu desejo, mais particularmente seu desejo sexual, justamente porque a pulsão sexual,

para Freud, não traz consigo seu objeto, sendo então preciso que um complexo estrutural abra e pavimente as vias de acesso ao desejo e ao objeto sexuais.

O engodo da transferência pode ser formulado do seguinte modo: já tendo sido afetado pelo desejo do psicanalista, e, assim, pela causa que sustenta o seu desejo e trabalho de análise, o sujeito responde com sua fantasia atualizada sob as formas do amor. E seu maior temor não é o de ser enganado pelo psicanalista, mas o de enganá-lo, ou seja, o risco de que o psicanalista “caia” no seu engodo, na sua mentira.

Como vemos, a mentira, entendida desde a perspectiva do inconsciente, e por conseguinte tomada no processo dialético que a faz parceira do interjogo com a verdade, é fundamental na psicanálise e cumpre diferentes funções na experiência psicanalítica.

Para concluir, não poderíamos deixar de fazer alusão a uma noção avançada de Lacan, que não encontramos em Freud, que é a noção de semblante. Antes de entrar nesta noção, recordemos que é uma marca da escrita em psicanálise, que encontramos tanto em Freud quanto em Lacan mais do que em outros autores do campo, o uso do que nós próprios, em outro lugar, designamos como *verbo comum* para exprimir um *senso (sempre) incomum*, posto que, se a psicanálise utilizasse o verbo comum para exprimir o senso comum ela não teria razão de existir. O sentido dos conceitos psicanalíticos é sempre incomum, mas os termos usados para formulá-los são extraídos da língua corrente, nunca utilizando vocabulário erudito ou “técnico”. Freud recorre com frequência a termos antigos ou greco-latinos (como *falo*, *libido*), mitológicos (*Eros*, *Thanatos*, *narcisismo*), trágicos (*Édipo*) ou até mesmo pouco usuais (*Trieb*) mas nunca eruditos ou de alta cultura, o que é uma marca interessante da literatura científica da psicanálise e aponta para sua direção não-elitista.

Em muitos casos o sentido desses termos é subvertido, mas mantido em sua forma corrente. Este é o caso do semblante, desta vez por Lacan. A palavra francesa *semblant* significa aparência, em geral destinada a ocultar algo verdadeiro por trás do que aparece. *Faire semblant* é fingir, mentir, como no exemplo: *Il fait semblant d'être un bon homme, mais il est un grand salaud!* (*Ele finge ser bom homem, mas é um grande canalha!*).

Na subversão que faz Lacan do sentido do termo, no movimento de aproximar o simbólico do real, no qual ele se encontra no momento em que introduz este termo (Lacan, 1972/73), o semblante será o que aparece, o que é possível mostrar-se do real – que é impossível de mostrar-se – e portanto o semblante é o ponto máximo em que o significante pode chegar em sua aproximação do real. É o que aparece, mas não para ocultar nada por trás de si, e o que aparece é o que efetivamente é, o que se pode ter e ser do real, que estará sempre além desta aparência. É como uma máscara que ocultaria um nada no lugar do rosto que ela cobriria, um não-rosto, um vazio de rosto, mas que nem por isso deixa de afetar o âmago da máscara. A máscara porta, aliás intensamente, o efeito do vazio real que ela recobre, fazendo com que esse efeito se transmita para “dentro” do espaço do representável, da relação com outrem, no imaginário e no simbólico em que essa relação se trava.

Quando elabora a sua teoria dos discursos (Lacan, 1969/1970) [8], como é chamada, na qual o discurso é uma escrita e não uma fala, não uma sucessão concreta de palavras enunciáveis no tempo mas uma articulação de lugares e letras sem palavra alguma, Lacan concebe que o lugar chamado de agente do discurso, o primeiro lugar do discurso, é sempre um semblante, posto que o discurso não articula entidades positivas, empíricas, mas posições, lugares nos quais o real incide sem ali se escrever efetivamente como letra de discurso, posto que o real é o

que não cessa de não se escrever. O que se escreve no agenciamento do discurso só pode ser, assim, um semelhante (Lacan, 1971) [9] do real que ali não se escreve mas incide fortemente.

No discurso psicanalítico – que estabelece, como todo discurso, um laço social – o lugar do agente é ocupado pelo semelhante do objeto *a*. O analista ocupa o lugar do semelhante do objeto *a* no agenciamento do laço analítico, o laço que instaura uma análise como tal. O analista é o “aparente” que faz operar ali o que não se representa ali.

Mais uma vez aqui temos a incidência de uma das muitas dimensões que a mentira na experiência psicanalítica. Mentira porque todo discurso é artefato, é semelhante, nenhum deles é o próprio real, o que seria o ser sustentado por si mesmo. Para mostrar em seu Seminário o que quer dizer com semelhante em sua relação com o ser, Lacan propõe uma alteração na escrita do verbo *parecer*, infiltrando na escrita do próprio verbo o verbo *ser* (ibid. p. 62) [10]. Fazendo a correspondência, perfeitamente possível, para o português, teríamos o verbo *parecer* escrito *paresser*, ou seja, um modo de parecer que também é ser, que também é. No presente do indicativo: *eu paressou, tu paresses, ele parece, nós paressomos, vós paressois, eles paressem*. O semelhante é um artefato, um não real que traz o que é possível do real para a cena de um laço, o laço mais subversivo de todos, o laço analítico, o que transforma o sujeito por sua transmutação no objeto que ele é e sempre foi desde seu nascimento, mas que ele precisou revestir de todos os mantos identificatórios da subjetividade para constituir-se como sujeito no espaço social, e de todos os traços da erotização libidinal para entrar no comércio sexual e amoroso.

Desde a imposição do inconsciente, nada é possível a sujeito sem o recurso ao que mente, mas sempre em sua relação tensa e íntima com o diz a verdade.

REFERÊNCIAS

- BATISTA, N. *Punidos e Mal Pagos: Violência, justiça, segurança pública e direitos humanos no Brasil de hoje*, Rio de Janeiro: Editora Revan, 2019.
- FREUD, S. Projeto para uma psicologia (Entwurf einer Psychologie) 1977[1959/1895], in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977, Vol. I, pp. 463 e segs.
- LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu [Je] tal como nos é revelada pela experiência psicanalítica, (1966/1949), in Escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 98.
- LACAN, J. O Seminário, Livro XVIII – De um discurso que não seria semelhante (1971), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009, p. 153.
- LACAN, J. O Seminário, Livro X - A Angústia (1962/63), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, p. 118.
- LACAN, J. O Seminário, Livro XVII – O avesso da psicanálise (1969/70), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- LACAN, J. O Seminário, Livro XVIII – De um discurso que não seria semelhante, op. cit.
- LACAN, J. O Seminário, Livro XX – Mais, ainda (1972), Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 62.

MERLEAU-PONTY, M. O visível e o invisível (1964, obra de publicação póstuma organizada por Claude Lefort), São Paulo: Editora Perspectiva, Coleção Debates, 2020.

WACQUANT, L. As prisões da miséria, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

Mentira, Estado e Capitalismo: a era da pós-verdade e incapacidade do Estado e das políticas públicas para enfrentar fake news e shitstorms

LIES, THE STATE, AND CAPITALISM: THE AGE OF POST-TRUTH AND THE STATE'S AND PUBLIC POLICIES' INABILITY TO CONFRONT FAKE NEWS AND SHITSTORMS

*Camilo Onoda Caldas**

RESUMO

O presente artigo investiga a incapacidade estrutural do Estado contemporâneo para lidar adequadamente com os fenômenos das *shitstorms* (tempestades de indignação), *fake news* e pós-verdade. Demonstra-se que tal incapacidade não decorre de defasagens meramente técnicas ou jurídicas, mas de contradições inerentes à própria forma política estatal. O Estado, enquanto aparelho que se apresenta como neutro, mas opera essencialmente como garantidor de relações sociais específicas, encontra-se em situação paradoxal: necessita preservar certo grau de veracidade para manter sua legitimidade institucional, mas constitui-se mediante processos de ocultamento ideológico de sua natureza. O mundo digital potencializou práticas de ataque massivo, criando situações nas quais vítimas de *shitstorms* e *fake news* ficam completamente bloqueadas de reagir institucionalmente. Nesse contexto, o Estado revela seus limites e incapacidade para lidar com esses fenômenos que corroem a preservação da verdade.

PALAVRAS-CHAVE: *Shitstorm; Fake news; Pós-verdade; Estado; Políticas públicas*

ABSTRACT

The present article investigates the structural incapacity of the contemporary State to adequately address the phenomena of the shitstorm (storm of indignation or firestorm), fake news, and post-truth. It demonstrates that such incapacity does not arise from merely technical or legal shortcomings but from contradictions inherent to the very political form of the State. The State, as an apparatus that presents itself as neutral yet operates essentially as a guarantor of specific social relations, finds itself in a

* Doutor em Filosofia. Professor da Universidade São Judas Tadeu e do Programa de Mestrado da Escola Paulista de Direito, São Paulo, São Paulo, Brasil; camilo.onoda@gmail.com; <http://lattes.cnpq.br/6584473320284037>; <https://orcid.org/0000-0003-0591-9473>

paradoxical situation: it must preserve a certain degree of truthfulness to maintain institutional legitimacy, while simultaneously constituting itself through ideological concealment of its own nature. The digital world has amplified mass-attack practices, creating situations in which victims of shitstorms and fake news become entirely incapable of institutional response. In this context, the State reveals its limitations and inability to deal with these phenomena that threaten the preservation of truth.

KEYWORDS: *Shitstorm; Fake news; Post-truth; State; Public policies*

Introdução

A sociedade contemporânea experimenta transformação radical com o advento da quarta revolução industrial. Não se trata de mera evolução quantitativa dos meios de comunicação, mas ruptura qualitativa nas próprias condições de possibilidade do debate democrático e da construção de consensos factuais. O advento da internet e a massificação das redes sociais não representaram simples aperfeiçoamento tecnológico. Emergiram fenômenos inéditos que desestabilizam as estruturas tradicionais de mediação da informação e, fundamentalmente, expõem a fragilidade do Estado moderno para regular a vida social em contexto de aceleração comunicacional sem precedentes históricos.

Entre esses fenômenos, três se destacam por seu impacto. As *shitstorms* (tempestades de indignação), entendidas como ataques massivos e coordenados nas redes sociais. As *fake news*, compreendidas como produção deliberada de desinformação com aparência de informação verossímil, geralmente em formato jornalístico. A *pós-verdade*, circunstância na qual fatos objetivos tornam-se menos influentes na formação da opinião pública do que apelos emocionais e crenças pessoais. Esses três fenômenos não existem isoladamente. Eles constituem complexo articulado de práticas sociais que ameaçam os próprios fundamentos do modelo de democracia preconizado na idade

contemporânea, historicamente baseada na crença da possibilidade de debate racional informado por fatos compartilhados, bem como podem produzir efeitos devastadores e irreversíveis temporariamente quando se trata de ações orquestradas com objetivo de assassinar reputações de figuras públicas e políticas.

O problema de pesquisa que orienta esta investigação pode ser formulado nos seguintes termos: em que medida o Estado contemporâneo e suas políticas públicas atuais revelam-se incapazes de lidar adequadamente com *shitstorm*, *fake news* e pós-verdade? Por que fracassa em sua própria pretensão de constituir-se como instância de preservação da verdade no âmbito social e político? A hipótese que norteia este trabalho sustenta que tal incapacidade não decorre de defasagens circunstanciais. Não se trata de problema superável mediante aperfeiçoamentos legislativos ou investimentos em tecnologias de monitoramento. Trata-se de contradições estruturais inerentes à própria forma política estatal.

Esta perspectiva teórica permite compreender por que o Estado, embora se apresente formalmente comprometido com a preservação da verdade – reprimindo, por exemplo, crimes contra a honra, falsificações documentais, perjúrio etc., opera estruturalmente mediante ocultamento ideológico de sua própria natureza. A contradição não é acidental, é constitutiva. O Estado necessita de certo grau de veracidade nas relações sociais para manter sua funcionalidade e para otimizar o circuito de trocas mercantis no interior do modo de produção capitalista, sem nunca desvelar por completo seu caráter ideológico de aparelho que se apresenta como público e impessoal. Quando essa contradição é exacerbada pelos desafios da era digital, a incapacidade estatal torna-se manifesta.

Metodologicamente, esta pesquisa opera através da análise imanente dos fenômenos estudados que busca apreender suas

determinações essenciais para além das aparências imediatas. Recorremos à revisão bibliográfica dos conceitos de *shitstorm*, *fake news* e pós-verdade, bem como ao exame da literatura crítica a respeito do Estado da ideologia atrelada a essa instituição.

O artigo estrutura-se em quatro momentos além desta introdução. O primeiro capítulo dedica-se à conceituação dos fenômenos *shitstorm*, *fake news* e pós-verdade, estabelecendo suas características distintivas e as formas pelas quais se articulam no capitalismo digital contemporâneo. O segundo capítulo examina criticamente o papel ambíguo do Estado na preservação da verdade. Analisa como, de um lado, o aparato estatal reprime formalmente certas práticas contrárias à verdade, enquanto, de outro, constitui-se ele próprio como aparelho que dissimula relações reais de dominação. O terceiro capítulo investiga especificamente os limites estruturais do Estado e do Direito frente aos desafios do século XXI. Demonstra como o mundo digital bloqueou as possibilidades de reação institucional das vítimas de ataques massivos. A conclusão sintetiza os argumentos desenvolvidos e aponta para as implicações teóricas e práticas dessa incapacidade estrutural do Estado e de suas políticas.

1. *Shitstorm*, *fake news* e pós-verdade

A compreensão adequada dos fenômenos contemporâneos aqui analisados exige que os situemos historicamente. Evitando tanto sua naturalização quanto sua redução a meros epifenômenos tecnológicos. *Shitstorm*, *fake news* e pós-verdade não são realidades eternas. Não constituem desdobramentos necessários de qualquer sociedade conectada digitalmente. São fenômenos específicos do capitalismo pós-fordista e da quarta revolução industrial, cuja emergência relaciona-se

intrinsecamente com as transformações das formas de produção, circulação e consumo de mercadorias – incluindo a mercadoria-informação – na fase atual do desenvolvimento capitalista.

O termo *shitstorm*, originário da língua inglesa e de difícil tradução literal, designa fenômeno específico do ambiente digital no qual há ataques massivos que produzem uma escalada acelerada de ofensas contínuas direcionados a um indivíduo, grupo, ou instituição, potencializadas pelo ambiente permissivo das redes sociais. Ou ainda, pode-se definir *shitstorm* como “reações verbais difamatórias em massa contra pessoas ou instituições, que se caracterizam pelo uso de grande carga emocional em detrimento de embates argumentativos” (Pereira; Caldas, 2017). A *shitstorm*, por vezes, transborda para violência física letal, evidenciando que os limites entre mundo digital e mundo material se dissolvem.

A especificidade filosófica da *shitstorm* manifesta-se em sua estrutura temporal e espacial radicalmente distinta do linchamento pré-digital. Enquanto o linchamento tradicional limitava-se geograficamente a uma comunidade e temporalmente ao momento da ação coletiva violenta, a *shitstorm* opera em escala potencialmente global e em temporalidade acelerada, mas também estendida. O ataque pode alcançar milhões de pessoas em horas. Por outro lado, seus registros permanecem acessíveis indefinidamente, perpetuando os danos. Trata-se de violência que se inscreve permanentemente na memória digital, constituindo forma específica de colonização do futuro pelo passado, na qual o direito ao esquecimento torna-se praticamente impossível.

A *shitstorm* revela também transformação nas formas de constituição de multidões. Diferentemente das multidões tradicionais, que exigiam presença física, as multidões digitais constituem-se mediante lógica algorítmica. Plataformas de redes sociais amplificam conteúdos que geram engajamento emocional, especialmente indignação

e raiva. Criam efeitos de contágio massivo sem que haja necessariamente coordenação consciente entre os participantes. A multidão digital, portanto, não é sujeito coletivo unificado. É agregação efêmera de indivíduos mobilizados por algoritmos que operam segundo lógicas de maximização de lucro das plataformas, não de promoção do debate democrático. A avalanche de ódio se torna mercadoria.

As *fake news*, por sua vez, constituem fenômeno historicamente datado. A mentira é prática atemporal, mas, como observa Bucci (2019), *fake news* não são sinônimo de mentira. É tipo historicamente específico de mentira: aquela que frauda a forma notícia mediante recursos das plataformas digitais e das tecnologias que favorecem a difusão massiva. As *fake news* não existem desde sempre. Emergem como fenômeno do século XXI, articulando três elementos: (i) a forma de um relato verossímil (geralmente travestido de jornalismo); (ii) a intencionalidade de manipulação por parte de seus articuladores; (iii) a existência de objetivos específicos, comumente políticos e/ou econômicos.

A falsificação da forma jornalística merece atenção filosófica particular. O jornalismo profissional constituiu-se historicamente mediante conjunto de práticas e valores, ainda que permeado de ideologias e interesses. Do ponto de vista ideal, o jornalista busca apuração rigorosa, checagem de fontes, distinção entre fato e opinião, compromisso com a veracidade. Essas práticas conferiram-lhe legitimidade social específica. As *fake news* parasitam essa legitimidade historicamente construída. Utilizam, por exemplo, elementos formais que simulam reportagens legítimas para conferir credibilidade a informações fabricadas. Trata-se de simulacro no sentido baudrillardiano: não é cópia de um original, mas produção de hiper-realidade que substitui o real (Baudrillard, 1991). No contexto brasileiro, "a produção e direcionamento das chamadas *fake news* hoje estão diretamente relacionadas com a coleta e tratamento massivos e indiscriminados de

dados pessoais" (Caldas 2019, p. 203), potencializando fenômenos como as *shitstorms*.

Por fim, pós-verdade – *post-truth* – foi eleita palavra do ano de 2016 pelo Dicionário Oxford (Oxford, 2016) e designa contexto sociopolítico mais amplo. Refere-se a uma realidade na qual fatos objetivos tornaram-se menos influentes na formação da opinião pública do que apelos à emoção e crenças pessoais (Oxford, 2016). O prefixo "pós" não indica meramente posterioridade temporal. Indica situação na qual o próprio conceito de verdade tornou-se secundário ou irrelevante. A pós-verdade não significa que a verdade tenha desaparecido. Não significa que todas as afirmações sejam igualmente válidas. Significa transformação nas práticas sociais de produção, circulação e validação de informações. A pós-verdade se torna mercadoria, pois entrega aquilo que os receptores desejam comprar, vendendo a versão que o público gostaria que fosse verdade. As visualizações potencializam as versões e vice-versa.

Filosoficamente, a pós-verdade articula-se com transformações mais profundas na estrutura da experiência contemporânea. A aceleração comunicacional característica da era digital produz sujeitos que operam predominantemente no modo da reação imediata. Não da reflexão ponderada. A fragmentação informacional, mediante algoritmos que personalizam feeds de notícias, cria "bolhas epistêmicas" nas quais indivíduos são expostos predominantemente a informações que confirmam suas crenças preexistentes. A crise de confiança nas instituições tradicionais – governos, mídia corporativa, ciência, universidade etc – potencializa o relativismo epistemológico difuso.

É fundamental compreender que pós-verdade não constitui problema meramente epistemológico individual. É fenômeno social estrutural. A democracia moderna fundamentou-se filosoficamente na possibilidade de debate racional entre cidadãos informados por fatos

compartilhados. Quando não há mais acordo possível sobre fatos básicos da realidade social, quando cada grupo social constrói sua própria "verdade" impermeável a evidências contrárias, o campo da política tende a transformar-se em guerra de narrativas descoladas de referentes empíricos.

Esses três fenômenos – *shitstorm*, *fake news* e pós-verdade – articulam-se sistematicamente. As *fake news* prosperam precisamente porque operam em ambiente de pós-verdade, onde checagem factual tornou-se prática minoritária (Delmazo; Valente, 2018). *Shitstorms* frequentemente mobilizam-se a partir de *fake news* ou interpretações distorcidas de fatos, operando em lógica onde a "verdade" é aquilo que a multidão digital escolhe acreditar (D'Ancona, 2018). O capitalismo digital, mediante modelo de negócios baseado em extração de dados e venda de atenção dos usuários, lucra com esse ciclo vicioso: quanto mais intenso o engajamento emocional, independentemente de sua relação com a verdade, maior o lucro das plataformas (Empoli, 2019). Como demonstram Leite e Canto (2019, p. 146), "ações que promovem a desinformação são danosas ao convívio coletivo e à sobrevivência de um ambiente próspero de compartilhamento de informações". São danosas, porém, como dito, são extremamente lucrativas para aqueles que produzem estes danos e para as plataformas digitais que as abrigam.

2. O Estado: a defesa da verdade ou da ideologia?

A compreensão da relação entre Estado e verdade no capitalismo exige que superemos as representações ideológicas que o próprio Estado produz sobre si mesmo. O Estado moderno apresenta-se institucionalmente como guardião de princípios fundamentais, entre os quais a preservação da verdade nas relações sociais. Essa função

manifesta-se através de diversos mecanismos: a tipificação penal de crimes contra a honra – calúnia, difamação, injúria –, a criminalização do falso testemunho e da litigância de má-fé, dispositivos legais contra fraudes documentais, entre outros. O ordenamento jurídico brasileiro, como a maioria dos ordenamentos capitalistas, contém vasta legislação que, ao menos formalmente, visa coibir práticas fraudulentas e proteger a integridade informacional.

No entanto, como observa Mascaro (2013), o Estado moderno é uma forma histórica específica de organização das relações sociais de produção, cuja pretensa neutralidade jurídica encobre sua função estrutural de reprodução do capital, o que impõe limites à própria possibilidade de realização da verdade e da justiça no interior de suas instituições.

Assim, essa aparência de compromisso com a verdade oculta contradições fundamentais que se revelam quando analisamos o Estado não a partir de suas autodeclarações, mas de sua constituição histórica e função estrutural no capitalismo. A tradição crítica marxista, especialmente a partir das contribuições de Althusser (1970), permite compreender que o Estado opera simultaneamente mediante violência e ideologia. Os Aparelhos Repressivos de Estado (ARE) – polícia, exército, sistema prisional – operam predominantemente pela coerção física. Os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE) – escola, instituições religiosas, mídia, sistema jurídico etc – funcionam primordialmente pela ideologia, produzindo e reproduzindo relações imaginárias dos indivíduos com suas condições reais de existência.

O sistema jurídico, incluindo o Judiciário, opera simultaneamente como ARE e como AIE. Pode recorrer à coerção física quando necessário, mas sua função precípua é ideológica: produzir naturalização das relações sociais capitalistas, apresentando-as como expressão da "justiça", da "igualdade formal" e do "Estado de Direito". A

forma jurídica, como demonstra Pachukanis (2017), não é instrumento neutro que pode servir a qualquer conteúdo social, mas forma específica correlata à forma mercadaria. O Direito constitui-se historicamente para regular trocas mercantis entre proprietários formalmente iguais, pressupondo a forma-mercadoria, a forma-sujeito e a propriedade privada.

A teoria da derivação do Estado, desenvolvida originalmente por pensadores alemães e britânicos nas décadas de 1970 e 1980, e posteriormente sistematizada no Brasil por autores como Mascaro (2013) e Caldas (2021), demonstra que o Estado capitalista constitui forma política específica, derivada da própria estrutura das relações sociais capitalistas. Diferentemente de modos de produção anteriores, nos quais o poder político era exercido diretamente pelos detentores dos meios de produção – senhores de escravos na Antiguidade, senhores feudais na Idade Média –, no capitalismo o Estado aparece como instância separada, supostamente neutra em relação às classes.

Essa separação é, contudo, aparente. O Estado capitalista existe precisamente para garantir as condições gerais da reprodução do capital: a propriedade privada dos meios de produção, o cumprimento dos contratos – especialmente o contrato de trabalho –, a repressão de ameaças à ordem capitalista. Como explica Mascaro (2013), o Estado não intervém diretamente na produção do mais-valor, mas assegura o arcabouço jurídico-político que permite a exploração continuar. Trata-se de forma política derivada, não de superestrutura meramente reflexa da base econômica, mas de forma social necessária à reprodução capitalista. A teoria derivacionista representa, assim, o mais radical e consequente entendimento sobre a forma estatal, permitindo captar o Estado na plenitude de sua materialidade, de seus limites e contradições.

Quanto ao conceito de justiça, tradicionalmente associado a ideia de verdade, Mascaro demonstra que ele varia historicamente conforme o

modo de produção dominante. No capitalismo, justiça identifica-se fundamentalmente com o cumprimento dos contratos e respeito à propriedade privada. O que o senso comum jurídico denomina "justiça" não é conceito universal, mas expressão das relações sociais capitalistas cristalizadas em forma jurídica. Conforme explica Mascaro (2013), a justiça, no modo de produção de capitalista, é o cumprimento dos contratos e da legalidade, os quais garantem segurança jurídica dentro de uma realidade atrelada indissociavelmente à propriedade privada e às relações econômicas de exploração decorrentes.

Essa análise revela a contradição fundamental do Estado quanto à preservação da verdade. De um lado, o Estado necessita de certo grau de veracidade nas relações sociais para manter sua legitimidade e operacionalidade. Contratos fraudulentos generalizados, falsificações documentais massivas, perjúrio sistematizado nos tribunais comprometeriam a própria funcionalidade do sistema jurídico. Por isso o Estado reprime formalmente determinadas práticas fraudulentas – aquelas que ameaçam a segurança das transações mercantis e a previsibilidade jurídica necessária à acumulação capitalista.

De outro lado, o Estado opera estruturalmente mediante ocultamento ideológico de sua verdadeira natureza. Conforme explica Mascaro (2013) ele apresenta-se como "neutro", "imparcial", "a serviço de todos os cidadãos", quando sua função essencial é garantir a reprodução das condições inherentemente contraditórias do capitalismo. Esse ocultamento não constitui conspiração consciente de governantes, mas característica estrutural da forma política estatal no capitalismo. O Estado não pode revelar-se como garante da exploração sem comprometer sua legitimidade, tampouco pode operar funcionalmente no interesse de um indivíduo em particular. Portanto, precisa aparecer como instância neutra acima das classes para cumprir eficazmente sua função, bem como, não pode colocar um indivíduo ou grupo em particular acima

do domínio da lei sem comprometer significativamente a segurança e previsibilidade jurídica, valores essenciais da reproduibilidade econômica capitalista.

Não por acaso, há uma seletividade no sistema de justiça. Crimes patrimoniais cometidos por pessoas marginalizadas são punidos com severidade; de outro lado, sonegação fiscal e crimes econômicos cometidos por empresários raramente resultam em prisões efetivas. *Fake news* produzidas por determinados setores políticos recebem tratamento brando ou nenhuma punição, não obstante terem se tornado método para vitórias eleitorais. *Shitstorms* direcionadas a certos alvos mobilizam rápida tentativa de resposta institucional, no polo oposto, ataques a outros grupos sociais são ignorados.

O Estado, portanto, não pode ser compreendido como instância neutra de preservação da verdade. Sua relação com a verdade é seletiva, instrumental e subordinada à sua função essencial de reproduibilidade da ordem econômica. Quando a verdade factual coincide com os interesses dominantes, o Estado a defende. Quando a verdade ameaça esses interesses, ela é relativizada, ocultada ou combatida. A contradição é insolúvel dentro dos limites da forma política estatal capitalista: o Estado necessita da verdade para sua operacionalidade, mas não pode comprometer-se plenamente com ela sem revelar sua própria natureza de classe.

Essa constatação não implica niilismo epistemológico ou relativismo. A verdade factual existe e é fundamental para qualquer projeto emancipatório. O que a crítica materialista revela é que o Estado capitalista não pode ser o agente da verdade, pois está estruturalmente comprometido com a reprodução de relações sociais que só se sustentam mediante ocultamento ideológico. A preservação efetiva da verdade no espaço público, portanto, não pode ser delegada ao Estado enquanto

aparelho ideológico, pois opera na lógica da materialidade na qual está inserido.

3. A incapacidade do Estado para lidar com a pós-verdade no século XXI

A transição para a era digital não representou apenas mudança quantitativa na velocidade da comunicação, mas transformação qualitativa nas próprias dinâmicas de poder, controle social e exercício da violência simbólica. Como aponta Pierre Bourdieu (1998), a violência simbólica opera justamente pela naturalização das relações de dominação, convertendo estruturas de poder em percepções legítimas e internalizadas pelos indivíduos.

O ambiente digital, especialmente as redes sociais, criaram condições inéditas para práticas de *shitstorms* e disseminação de *fake news*, para as quais as estruturas estatais tradicionais revelam-se dramaticamente inadequadas. Essa inadequação não é meramente técnica ou jurídica, mas expressa limites estruturais da forma estatal e da forma jurídica no capitalismo quando confrontadas com fenômenos que operam em escalas, velocidades e lógicas radicalmente distintas daquelas para as quais foram historicamente constituídas.

A potencialização dos ataques massivos manifesta-se em múltiplas dimensões. A escala: um ataque que, no mundo pré-digital, poderia envolver dezenas ou centenas de pessoas em localidade específica, agora mobiliza milhões de usuários distribuídos globalmente. A velocidade: a propagação de acusações e ofensas ocorre em minutos, ritmo muito superior à capacidade de resposta de instituições jurídicas que operam segundo temporalidade processual medida em dias, semanas

ou meses. A permanência: registros digitais permanecem acessíveis indefinidamente, perpetuando danos mesmo após eventual comprovação de falsidade das acusações. O efeito multiplicador: algoritmos de recomendação das plataformas amplificam conteúdos que geram engajamento emocional, especialmente indignação e raiva, criando dinâmicas virais que escapam completamente ao controle dos sujeitos envolvidos.

O Direito moderno opera mediante categorias elaboradas para regular relações interpessoais relativamente simples, em contextos de interações localizadas espacial e temporalmente. Conceitos como sujeito de direito, responsabilidade individual, culpabilidade e nexo causal pressupõem agentes identificáveis, ações delimitadas no tempo e espaço, consequências rastreáveis. As *shitstorms*, contudo, envolvem milhares ou milhões de participantes, muitos atuando sob pseudônimos ou anonimato; suas ações estendem-se por períodos variáveis e suas consequências propagam-se de formas imprevisíveis. A aplicação das categorias jurídicas tradicionais a esse fenômeno revela-se problemática ou impossível, como observa Pereira e Caldas (2017), ao destacarem que a estrutura jurídica do Estado contemporâneo mostra-se incapaz de lidar com as novas formas de ataque e violência simbólicas que emergem no ambiente digital, caracterizadas pela dispersão de autoria e pela impossibilidade de responsabilização individual.

Consideremos o descompasso temporal entre ataque digital e resposta institucional. As *fake news* podem alcançar milhões de pessoas em poucas horas. O processo de obtenção de decisão judicial que obrigue plataformas a removerem conteúdo difamatório, mesmo em caráter liminar, leva dias ou semanas na melhor das hipóteses. Nesse intervalo, os danos já se consolidaram de forma frequentemente irreversível. Pesquisas demonstram que desmentidos não têm o mesmo alcance que a mentira original: circulam menos, atingem públicos menores e não

apagam a "primeira impressão" já cristalizada (Vosoughi; Roy; Aral, 2018). O tempo do Direito e o tempo das redes sociais são radicalmente incompatíveis, revelando não deficiência circunstancial, mas incomensurabilidade estrutural.

A identificação dos autores de ataques virtuais constitui outro obstáculo fundamental. Enquanto grandes episódios de *shitstorms* envolvem milhares ou milhões de participantes, processos judiciais podem, na melhor das hipóteses, responsabilizar algumas dezenas de pessoas. A maioria dos atacantes permanece no anonimato ou pseudoanonimato, protegida pela própria arquitetura das plataformas digitais e pelas dificuldades técnicas e jurídicas de rastreamento. Mesmo quando há identificação de autores e comprovação de difamação, as penalidades aplicadas raramente compensam os danos sofridos. Condenações a indenizações por danos morais resultam frequentemente em valores irrisórios, discutidos por anos em recursos sucessivos. A criminalização de condutas como calúnia e difamação esbarra na necessidade de queixa-crime específica para cada ofensor, o que se torna impraticável quando há milhares de ofensores.

O Marco Civil da Internet (Lei 12.965/2014), embora contenha dispositivos sobre responsabilização por conteúdo de terceiros, estabelece mecanismos que protegem mais as plataformas do que as vítimas. Quando provedores de aplicação só podem ser responsabilizados por danos decorrentes de conteúdo gerado por terceiros se, após ordem judicial específica, não removerem o conteúdo, cria-se um modelo que na prática dificulta a proteção tempestiva de vítimas de ataques massivos. Quando a ordem judicial é obtida e executada, o estrago já está consolidado.

A incapacidade estatal revela-se também na contradição entre a pretensão de soberania territorial e a realidade das plataformas digitais transnacionais. O Estado moderno constitui-se historicamente mediante

delimitação territorial: cada Estado exerce soberania sobre determinado território. As plataformas digitais, contudo, operam globalmente, submetendo-se formalmente a múltiplas jurisdições, mas efetivamente a nenhuma. Empresas como *Facebook*, *Twitter*, *Google* possuem poder econômico e político superior ao de muitos Estados nacionais, estabelecendo suas próprias normas – os termos de serviço – que regulam bilhões de usuários sem qualquer legitimidade democrática. Estados tentam regular essas plataformas, mas esbarram em assimetrias de poder econômico e informacional que tornam qualquer regulação efetiva extremamente difícil (Segurado, 2021).

Mais fundamental ainda é a contradição entre a pretensão estatal de preservar a verdade e sua própria constituição como aparelho ideológico. Como argumentado anteriormente, o Estado opera estruturalmente mediante ocultamento de sua natureza. Não pode comprometer-se plenamente com a verdade sem revelar sua função essencial de garantia de relações sociais específicas. Essa contradição, já presente nas formas tradicionais de Estado, torna-se insuportável na era digital, quando a velocidade, escala e complexidade dos fenômenos informacionais excedem completamente as capacidades institucionais estatais.

Uma pessoa vítima de uma *shitstorm* enfrenta uma situação verdadeiramente kafkiana: acusações falsas se disseminam de forma viral, alcançando milhões de visualizações em poucas horas. A vítima tenta desmentir as informações, mas seus esclarecimentos têm alcance ínfimo diante da acusação original. Busca então proteção judicial, mas o processo para obtenção de uma decisão liminar costuma levar semanas ou meses. Quando finalmente é deferida, o dano já está consolidado — a reputação destruída, o emprego perdido, as relações pessoais comprometidas. A decisão judicial determina a remoção de determinados conteúdos, mas estes já foram copiados, repostados e arquivados em

inúmeros espaços digitais. Os mecanismos de busca continuam associando seu nome às acusações falsas, perpetuando os efeitos da violência simbólica.

O Direito oferece instrumentos: ações de indenização por danos morais, direito ao esquecimento, direito de resposta. Mas todos esses instrumentos operam segundo lógica temporal incompatível com a temporalidade digital. São remédios para males de outra era. Supõem que danos podem ser reparados *post factum* mediante compensação monetária ou retratações. Não compreendem que, no ambiente digital, certos danos são irreparáveis porque se inscrevem permanentemente na memória coletiva digitalizada.

A incapacidade não é meramente técnica. Não se trata de desenvolver algoritmos mais sofisticados de detecção de *fake news* ou mecanismos mais ágeis de remoção de conteúdo. Trata-se de contradição estrutural: o Estado constitui-se historicamente para regular as relações entre sujeitos juridicamente equivalentes, mediante normas gerais e abstratas aplicadas por autoridades territorialmente delimitadas. O mundo digital opera segundo lógicas radicalmente distintas: efeitos de rede, dinâmicas virais, territorialidade difusa, temporalidade acelerada. A forma jurídica estatal, derivada das relações de troca mercantil entre sujeitos formalmente iguais, revela-se inadequada para regular fenômenos que não se enquadram nessas categorias.

Conclusão

A investigação permite concluir que a incapacidade do Estado contemporâneo para lidar com *shitstorm*, *fake news* e pós-verdade não é um problema técnico ou passageiro, mas uma contradição estrutural inerente à própria forma política estatal. O Estado apresenta-se como

guardião da verdade e da ordem, mas essa aparência encobre sua função de garantir relações sociais específicas. Ele depende de certa veracidade para manter legitimidade, mas não pode revelá-la sem comprometer sua própria estrutura.

O ambiente digital exacerbou essas contradições, criando fenômenos que operam em escalas e velocidades incompatíveis com as instituições tradicionais. *Shitstorms* produzem linchamentos virtuais instantâneos; *fake news* prosperam em ecossistemas informacionais mediados por algoritmos que priorizam impacto emocional; e a pós-verdade dissolve a base comum de fatos sobre a qual se apoiavam o debate público e o julgamento racional. A verdade vai sendo cada vez mais posta em segundo plano.

O tempo das redes sociais é incompatível com o tempo do Direito: enquanto a difamação viral se espalha em minutos, as decisões judiciais chegam quando o dano já é irreversível. A tentativa de regular o ambiente digital enfrenta outro dilema: combater a desinformação sem comprometer a liberdade de expressão. Medidas de censura ou controle automatizado revelam-se autoritárias, e a omissão estatal, ineficaz.

O Estado não pode ser o guardião efetivo da verdade porque ele próprio se funda em mecanismos de ocultamento ideológico. Proteger a integridade do espaço público exige, portanto, iniciativas sociais, movimentos democráticos e práticas coletivas de construção da verdade que ultrapassem os limites do aparato estatal. A superação desse impasse não virá de reformas institucionais, mas de uma transformação profunda das relações sociais e das bases econômicas que sustentam a produção e a circulação da informação na sociedade contemporânea. Se isso não ocorrer, marcharemos cada vez mais para longe da verdade.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado. Lisboa: Presença, 1970.
- BAUDRILLARD, Jean. Simulacros e Simulação. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BUCCI, Eugênio. Pós-política e corrosão da verdade. Revista USP, São Paulo, n. 116, p. 19-30, jan./mar. 2018. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/002914650>. Acesso em: 9 nov. 2025.
- CALDAS, Camilo Onoda Luiz. A teoria da derivação do Estado e do Direito. 2. ed. São Paulo: ContraCorrente, 2021.
- CALDAS, Camilo Onoda; CALDAS, Pedro Neris Luiz. Estado, democracia e tecnologia: conflitos políticos e vulnerabilidade no contexto do big data, das fake news e das shitstorms. Perspectivas em Ciência da Informação, Belo Horizonte, v. 24, n. 2, p. 196-220, abr./jun. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pci/a/4qKvdJBT8svQshQdhfrz8jN/>. Acesso em: 9 nov. 2025.
- CALDAS, Camilo Onoda; CALDAS, Pedro Neris Luiz. Enfrentando fake news e shitstorms: educação jurídica voltada para prevenção de conflitos. Revista Em Pauta, Rio de Janeiro, v. 20, n. 50, p. 154-169, 2022. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaempauta/article/view/68518>. Acesso em: 9 nov. 2025.

D'ANCONA, Matthew. Pós-verdade: a nova guerra contra os fatos em tempos de fake news. Barueri: Faro Editorial, 2018.

DELMAZO, Caroline; VALENTE, Jonas C. L. Fake news nas redes sociais online: propagação e reações à desinformação em busca de cliques. *Media & Jornalismo*, Lisboa, v. 18, n. 32, p. 155-173, 2018. Disponível em: https://impactum-journals.uc.pt/mj/article/view/2183-5462_32_11. Acesso em: 9 nov. 2025.

EMPOLI, Giuliano da. Os engenheiros do caos: como as fake news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições. São Paulo: Vestígio, 2019.

MASCARO, Alysson Leandro. Estado e Forma Política. São Paulo: Boitempo, 2013.

OXFORD UNIVERSITY PRESS. Word of the Year 2016: post-truth. Oxford Languages, 15 nov. 2016. Disponível em: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>. Acesso em: 10 nov. 2025.

PACHUKANIS, Evgeni B. Teoria Geral do Direito e o Marxismo. Boitempo: São Paulo, 2017.

PEREIRA, Luiz Ismael; CALDAS, Camilo Onoda Luiz. O fenômeno Shitstorm: Internet, intolerância e violação de direitos humanos. *Interfaces Científicas – Humanas e Sociais*, Aracaju, v. 6, n. 1, p. 123-134, 2017. Disponível em: <https://periodicos.set.edu.br/humanas/article/view/3540>. Acesso em: 9 nov. 2025.

Mentira, Estado e Capitalismo: a era da pós-verdade e incapacidade do Estado e das políticas públicas para enfrentar fake news e shitstorms

SEGURADO, Rosemary. Desinformação e democracia: a guerra contra as fake news na internet. São Paulo: Hedra, 2021.

VOSOUGHI, S.; ROY, D.; ARAL, S. The spread of true and false news online. *Science*, v. 359, n. 6380, p. 1146-1151, 9 mar. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1126/science.aap9559>. Acesso em: 10 nov. 2025.

Guerra e mentira: uma questão de estrutura, historicidade e ideologia

WAR AND LIE: A QUESTION OF STRUCTURE, HISTORICITY AND IDEOLOGY

*Luiz Felipe Brandão Osório**

Leonardo Godoy Drigo**

RESUMO

Este artigo investiga relações possíveis entre guerra e mentira a partir do referencial do materialismo histórico. É a estrutura do modo de produção social que guia a historicidade específica da análise de cada conceito e, dessa maneira, a partir do objeto inicial do conceito de guerra, percebem-se nuances específicos nas fases concorrencial, fordista e pós-fordista. Já desde aí, então, uma primeira relação formal-funcional se estabelece, já que guerra e mentira, seja em qual fase for do capitalismo, prestam-se à acumulação de capital a partir da autovalorização do valor. Na investigação do segundo objeto deste artigo, a mentira, iniciada por uma teoria material da ideologia, chegam-se aos conceitos fundamentais de mentira-propaganda, sobre as representações mentais episódicas dos e para os sujeitos, e de mentira-invisibilidade, de natureza epistemológica e crítica das produções teóricas não-marxistas. A relação aqui se mostra de natureza material-funcional, atrelando-se necessariamente ambos os conceitos de mentira ao de guerra.

PALAVRAS-CHAVE: Guerra; Mentira; Relações conceituais; Materialismo histórico; Capitalismo.

ABSTRACT

This article investigates possible relationships between war and lies from historical materialism's perspective. It is the structure of the social mode of production that guides the specific historicity of the analysis of each concept and, thus, based on the initial object of the concept of war, specific nuances can be perceived in the three different phases. From there, a first formal-functional relationship emerged, since war and lies,

* Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ. luizfelipe.osorio@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/3301439900215530>. <https://orcid.org/0000-0001-6058-7809>

** leogodoyd@gmail.com. <https://lattes.cnpq.br/6577149240874039>. <https://orcid.org/0000-0002-3737-0705>.

regardless of the phase of capitalism, lend themselves to the accumulation of capital based on the self-valorization of value. Investigating the second object of this article, the lie, initiated by a material theory of ideology, we arrive at the fundamental concepts of lie-propaganda, about the episodic mental representations of and for subjects, and lie-invisibility, of an epistemological and critical nature of non-Marxist theoretical productions. The relationship here is of a material-functional nature, necessarily linking both concepts of lying to that of war.

KEYWORDS: War; Lies; Conceptual relationships; Historical materialism; Capitalism

Introdução

O mote desta investigação é explicitar uma relação conceitual possível entre guerra e mentira, desde uma filosofia de tendência materialista, marxista.

Parte-se, aqui, do pressuposto de que não existe guerra ou a guerra como conceito invariável na história humana. A mera constatação formal de que houve conflagrações de força entre seres humanos desde as épocas mais priscas da historiografia verificável não se presta como lastro conceitual para os diversos tipos possíveis em que se podem verificar tais conflitos, sob pena de grave imprecisão. Sob tal critério formal, por exemplo, não se poderiam distinguir práticas criminosas sistemáticas em dado território (assassinatos, roubos, rixas etc.), práticas de organizações criminosas, ainda que abrangendo diversos territórios diferentes (terrorismo, genocídios etc.), e guerras propriamente ditas.

O primeiro passo deste artigo, portanto, é o de estabelecer um conceito sobre as guerras e, para tanto, serão utilizados os lastros teóricos estabelecidos por uma tradição de pensamento filosófico que passa por Karl Marx e Louis Althusser, denominada materialismo histórico. A intenção é obter uma avaliação de historicidade específica para o conceito de guerras a partir do momento histórico em que o modo

de produção capitalista tendeu a se universalizar pelas formações sociais do globo terrestre e daí em diante.

Depois, será possível verificar como as justificativas para a ocorrência desses eventos passam pela mentira, ao ignorarem as razões materiais concretas que levam à deflagração e à contínua execução dos conflitos dessa espécie. Trata-se, a partir de uma perspectiva filosófica sobre a ideologia prática, também materialista, de uma mentira que se pode caracterizar em dupla conceituação: por um lado, uma ignorância forjada e deliberada sobre os motivos materiais das guerras (*mentira-propaganda*); por outro lado, a própria impossibilidade teórico-científica generalizada de compreensão, estudo e comunicação dos fundamentos estruturais e históricos que levam às guerras (*mentira-invisibilidade*).

O segundo passo deste artigo, portanto, é definir os limites da teoria material da ideologia que se pretende utilizar para, depois, à luz do(s) conceito(s) de mentira aí inserido(s), demonstrar a relação que se verifica entre os termos propostos: guerra e mentira.

O objetivo final é concluir sobre a mentira nas e sobre as guerras, no modo de produção capitalista, seja como parte de uma necessária justificação de demandas materiais conjunturais de Estados no sistema internacional, seja como aquilo que Louis Althusser denominou “a identidade do não-ver com o ver no ver” (1979, p. 20) de uma ideologia que se apresenta como produção teórica dominante em um tempo histórico determinado.

1. Conceito de guerra: historicidade e especificidade

O uso da violência como meio de resolução de conflitos não é nenhuma novidade no convívio social. É possível até se perder nos labirintos da História para buscarmos quando a guerra começou. Para

este estudo, não importa a data de nascimento da guerra, mas a especificidade que ela ganha nos tempos atuais. Leia-se: se o objetivo desta pesquisa é debater a relação conceitual possível entre guerra e mentira a partir do materialismo histórico, a atualidade a se considerar é todo o período em que o modo de produção capitalista emerge e se torna dominante pelo globo. Trata-se do reconhecimento, aqui, da inexistência de qualquer continuidade homogênea de tempo na análise da história humana, ou seja, no e para o materialismo histórico, também a guerra (assim como o direito, o Estado, a religião etc.) não tem história própria, história alheia ao modo de produção em que inserida sua ocorrência e, como consequência, seu conceito também deve ser buscado em referência aos termos gerais em que o modo de produção se rege, sua estrutura.

A este respeito, cada um destes modos de produção específicos contém relações específicas que têm de ser descritas com categorias que apenas mantêm a sua validade no que diz respeito a esses modos de produção. Nesse sentido, as categorias que descrevem o modo de produção capitalista são categorias “históricas” e de modo algum trans-históricas; elas são válidas apenas para a fase histórica em que o capitalismo é o modo de produção dominante.¹ (Heinrich, 2004, p. 32)

Assim, é fundamental pontuar que desde os antecedentes até a eclosão dos dois acontecimentos mais marcantes do estabelecimento do capitalismo, a Revolução Industrial e a Revolução Francesa, as guerras estão presentes, e mais: são suas parteiras.

¹ No original: “In this respect, every one of these specific modes of production contains specific relationships that have to be described with categories that only retain their validity with regard to these modes of production. In this sense, the categories that describe the capitalist mode of production are “historical” and in no way transhistorical categories; they are valid only for the historical phase in which capitalism is the dominant mode of production.”

Naturalmente, a noção de guerra da virada entre o século XVIII e o XIX é completamente distinta do momento hodierno. Com a expansão e o desenvolvimento das relações de produção capitalistas, o conceito de guerra vai ganhando contornos cada vez mais específicos. O primeiro deles (e marcante até hoje) é seu caráter internacional². O sentido aqui é o entre nações, especificamente, entre Estados-nação delimitados em seus territórios com a presença de seus nacionais. Em outras palavras, o movimento dos capitais vai espalhando-se da Inglaterra pela Europa e dela para o mundo, particularizando os territórios em unidades isoladas e fragmentadas politicamente entre si, moldando sua organização política na forma política estatal³.

Esse sistema internacional emergente, de configuração necessariamente múltipla e plural, coloca suas peças em permanente concorrência em torno da acumulação capitalista, a qual é permeada por crises e contradições (dentre as quais a principal envolve a internacionalização dos capitais e a nacionalização da força de trabalho). Assim, a concorrência pela maior acumulação de capital demanda a nacionalização da tutela militar, pois ela se torna um fator essencial (Osório, 2018).

² Conforme reconhecido pelo próprio Direito Internacional Humanitário, no Protocolo Adicional I, de 1977, às Convenções de Genebra, de 1949. Cabe ressaltar que movimentos beligerantes e insurgentes podem ser reconhecidos como equivalentes a Estados para esses fins.

³ Aqui se considera o Estado-nação, enquanto forma política do capitalismo, como um ente separado das relações econômicas imediatas entre os sujeitos, com monopólio do exercício da força física organizada, para resguardar a regularidade da reprodução das relações sociais de produção e de circulação mercantil, e que forma o nexo de uma comunidade política de equivalência abstrata dos sujeitos na e pela nação. Sobre o tema, conferir Alysson Mascaro (Mascaro, 2013).

Não fortuitamente as outrora milícias, forças armadas difusas e descentralizadas, acompanham o movimento de concentração e de territorialização do poder político em um centro hierárquico. Assim, vão se formando os Exércitos nacionais, com hierarquizações e regras específicas que coincidem com a força nacional. O recrutamento, as patentes e a atuação vão se tornando nacionais, deixando, inclusive, de lado o aspecto nobiliárquico que alguns postos detinham por tradição. O processo de guerras que marca a unificação territorial é também o constituinte dos Exércitos nacionais. O exército napoleônico, que consolidou o Estado nacional francês, serviu de inspiração para processos burgueses revolucionários do século XIX em diante e mesmo para as modernizações pelo alto, estatais. As Forças Armadas ganharam também um conteúdo próprio do capitalismo, com especializações e regras gerais e impessoais (Hobsbawm, 1996).

Dado o período ainda de consolidação, verifica-se que as primeiras batalhas internacionais eram primitivas e localizadas. A máquina de guerra era mais empregada para a ampliação e a manutenção dos impérios coloniais, com pouca inovação ainda. O salto vem com a Primeira Guerra Mundial, com o uso da navegação submarina e da aviação. A sofisticação tecnológica possibilita alargar o âmbito dos conflitos e torna o caráter internacional indisfarçável. Da Segunda Guerra Mundial em diante o que se viu foi a transformação da guerra convencional em um estado paulatino de guerra permanente.

Nesse sentido, dizer que a guerra é a continuação da política por outros meios, como faz Clausewitz (2023) e seus seguidores, apesar de ser correta, é uma afirmação que não desempata a contenda, pois reduz apenas a problemática ao âmbito da política, o que é incompleto. Que é uma questão estritamente militar, de armas, técnicas, táticas e estratégias, também não faz avançar muito. Buscar o conceito de guerra a partir de Marx e Engels já ajuda bastante, considerando a ênfase que ambos

atribuíam à noção. Engels, inclusive, notabilizou-se por ser um arguto analista militar⁴. Basicamente, a análise da guerra envolve as relações de produção e de classe enredadas em um conflito, o que vai além do binômio guerra e revolução que marcou os primeiros escritos de ambos (Bugiato, 2018). E também perpassa a noção desenvolvida pelo marxismo mais clássico entre o militarismo e a acumulação capitalista (Luxemburgo, 1985).

A proposição aqui é de que a guerra, como uma forma social do capitalismo, que, de maneira mais geral, deriva da forma mercadoria⁵, está vinculada às suas especificidades e à sua historicidade, conforme a fase de desenvolvimento do modo de produção.

Como até a Primeira Guerra Mundial as relações de produção estavam se expandindo ainda dentro do continente europeu, a partir de então começaram a se mundializar. A forma política estatal ainda era primitiva, no sentido de que não se tinha uma ossatura institucional robusta. Os interesses das poucas frações burguesas eram diretamente identificados com os do Estado, o qual era tomado como o comitê central da burguesia. O nacionalismo esvaziava o movimento trabalhista e engrossava as fileiras dos Exércitos nacionais. Logo, era mobilizado diretamente contra o internacionalismo proletário. As turvações das formas sociais e a separação relativa entre poder econômico e poder político ainda não estavam tão perceptíveis. As guerras eram ou localizadas ou de expansão do espaço exterior do nacional, como o fortalecimento dos impérios coloniais. Nessa fase, que pode ser chamada

⁴ Uma evidência da importância que Marx e Engels atribuem à questão está na discussão travada pelos dois em artigos e correspondências durante a Guerra Civil dos Estados Unidos. Para mais, ver Marx e Engels, 2022.

⁵ Aqui não caberia exatamente uma citação indireta, mas a indicação de Pachukanis e dos Debates da Derivação do Estado como base teórica da análise. Para mais, ver Caldas, 2021.

de liberal ou concorrencial, as principais características da guerra no capitalismo estavam em formação.

É com a segunda fase, culminando com a Segunda Guerra Mundial e marca da consolidação do regime de acumulação denominado fordismo, que se chega ao interregno das guerras convencionais, atuais. O fordismo, com efeito, assinala a fase de desenvolvimento do capitalismo que foi cunhada pelo regime de acumulação territorializado, nacionalizado, muito identificado com o capitalismo industrial, e seu modo de regulação correspondente sendo nacional-estatal, intervencionista, keynesiano (Mascaro, 2013). Logo, assim também passaram a ser as guerras. As tropas nacionais digladiavam-se, valendo-se da força nacional, como uma competição esportiva, para coroar o povo mais forte. As batalhas eram territorializadas e já envolviam uma série de regulações. O esforço e os gastos de guerra eram públicos, da indústria bélica nacional. Ademais, passou-se a ter uma preocupação com a regulação dos conflitos na esfera multilateral. A Organização das Nações Unidas é uma inflexão nesses desdobramentos. Com ela veio a proscrição normativa geral do uso da violência para a solução de controvérsias e a concepção de segurança coletiva, a qual conferia para seu Conselho de Segurança o monopólio do uso da força em âmbito internacional. Esse arranjo começou, no entanto, a naufragar junto com as derrotas da principal potência econômica e militar internacional, pouco mais de duas décadas depois.

O movimento que iniciou a desconstrução do fordismo ilustra a incapacidade de manutenção daquela configuração frente à pressão dos capitais por ganhos extraordinários, seguida da tendência à queda da taxa de lucros, sucedâneo do capitalismo do pós-guerra, principalmente nos Estados Unidos e na Europa Ocidental. O que começou nos anos 1970 chegou ao apogeu nos anos 1990, com a intensificação da internacionalização das relações de produção pelo mundo. Os capitais

competitivos reforçaram a pressão pela sua internacionalização e a abertura das economias nacionais para sua entrada. Assim, veio a desconstrução dos pilares do fordismo, o regime de acumulação passou a ser desterritorializado, internacional, e o modo de regulação correspondente passou a ser neoliberal, no sentido de retirada de competências soberanas de controle da economia e sua transferência para a iniciativa privada ou para órgãos multilaterais técnicos. Portanto, concretizou-se o pós-fordismo (Hirsch, 2010), muito identificado com o capitalismo financeiro, em função da centralidade da financeirização nesse padrão de desenvolvimento capitalista. A guerra passa a ser difusa, cada vez mais frequente, não envolvendo apenas forças nacionais, mas internacionalizadas, contando com ações de grupos privados especializados. Assim, advieram mudanças, principalmente a revolução tecnológica na produção e as novas formas de organização do trabalho, abrindo a fronteira de possibilidades de valorização do valor. Essa coalizão carreou o desfazimento do amálgama político-ideológico que havia mantido a coesão da sociedade fordista.

O Estado de segurança (*Sicherheitsstaat*), caracterizado por burocratização, regulamentação, controle e normatização, foi substituído pelo Estado concorrencial (*Wettbewerbsstaat*), fomentador da competição e do livre mercado (Hirsch, 1995). O modelo de bem-estar social (*welfare*) passou à desregulamentação e à precarização das condições de vida, gerando o estado de guerra econômica do livre mercado (*warfare*), mediante a abertura internacional dos mercados, abrindo novas esferas internas e externas de valorização do valor, como no caso das privatizações, concessões e reformas, por exemplo.

Em outras palavras, a guerra não é apenas um fenômeno de dominação política e militar ou de sujeição dos povos, mas é um dínamo central da acumulação capitalista (Kurz, 2020). E nessa quadra histórica, o regime de acumulação desterritorializado e o modo de regulação

internacionalizado ou privatizado apontam para um estado de guerra permanente (Menegat, 2019). Esse panorama pode ter-se permeado por guerras convencionais, entretanto, a perenidade ocorre a partir das tensões, hostilidades, sabotagens, diferentes formas de pressão, conflitos indiretos (ou por procuração) e privatizados, além da contínua preparação para a guerra, antes mesmo de qualquer medida de austeridade.

A dinâmica atual acentua e molda a forma política do internacional dentro do modo de produção capitalista, o imperialismo. Diferentemente do interior dos Estados-nação, que se organizam em uma forma política estatal, na seara externa a forma política é difusa, de autotutela, anárquica e repleta de hierarquizações que se estruturam em torno da força material. Ao longo da trajetória do capitalismo em âmbito internacional, a locomotiva dessa máquina passou a ser guiada pelos Estados Unidos, tendo no G-7 (coalizão dos sete países do centro da acumulação capitalista) o núcleo metropolitano que se contrapõe à periferia do globo, como hierarquização axial. A relação intermetropolitana entre sócios majoritários e minoritários fica, principalmente depois dos anos 1990, ainda mais evidente.

Os Estados Unidos incorporam, ainda que em uma relação não isenta de conflitos com os outros centros capitalistas e de maneira basicamente precária, um “monopólio da força que atravessa os Estados singulares, e é necessário para a reprodução do capital em operação internacional” (Hirsch, 2010, p. 226).

Nessa toada, ademais, explica-se a dinâmica do monopólio da força no plano internacional, relacionado com a guerra permanente do pós-fordismo.

Através da internacionalização do Estado, o aparelho de força ramifica-se em diferentes níveis e em áreas funcionais. Com isso, ocorre uma cooperação militar e policial entre os Estados mais ou menos institucionalizada

formalmente, enquanto os Estados Unidos atuam como instância de força central, de maneira inteiramente conflituosa, no asseguramento das relações capitalistas de produção em todo o mundo. A reestruturação neoliberal implica um fortalecimento da privatização do aparelho de força, como forma de serviços de segurança privados e agências de vigilância. Empresas militares são fortalecidas pelos governos. A violência estatal se junta com a violência privada. Ao mesmo tempo, cresce o significado de formas “terroristas” de ações de guerra face à dominação quase ilimitada dos Estados metropolitanos. (...) Mas, nesse contexto, não se pode falar simplesmente de um debilitamento do monopólio da força estatal. Em certo sentido, ela assume inclusive uma força mais intensa e aumenta a sua força de ataque (Hirsch, 2010, p. 243-244).

Nesse bojo, de desterritorialização da acumulação e da intensificação da internacionalização das relações de produção, a burguesia interior, aquela com vínculos com o exterior, mas também com bases nacionais, muito identificada com as frações financeiras, ocupa a dianteira no bloco de poder dos Estados, mostrando-se vitoriosas com o processo da globalização financeira e a abertura das economias (Poulantzas, 1975). O que também revela suas conexões com o complexo industrial militar. Esse arranjo, no entanto, contraditoriamente, em função de seu triunfo, está imerso desde 2008 em uma crise estrutural, da qual não consegue sair, aumentando ainda mais o grau de tensões e de conflitos do estado de guerra permanente. Exemplos concretos pululam em nosso tempo.

A constante mobilização da máquina de guerra requer não apenas apelo popular e propaganda, mas fundamentalmente a legitimação das ações a qualquer preço. Nesse sentido, a mentira como estopim ou como motivação encontra sua instrumentalidade para fomentar a contínua concorrência e suas correlatas disputas.

2. Guerras e mentiras: efeitos de uma ideologia dominante

Observado o conceito de guerra na historicidade específica do modo de produção capitalista, pois, cabe agora verificar a relação materialista, marxista, possível, entre guerras e mentiras.

Acontece que, no processo histórico que levou à consolidação das formas sociais do modo de produção capitalista em uma estrutura hierarquizada de determinação da sociabilidade, fez-se necessário ressignificar as relações sociais preexistentes. O que era natural, legítimo e bom no feudalismo europeu, por exemplo, já não o podia ser no capitalismo. O reconhecimento de si e dos demais tampouco se podia manter como no modo de produção anterior. Não mais clãs ou tribos, coletividades de fronteiras fluidas, busca pela Salvação no Paraíso, costumes e tradições. As tônicas das organizações subjetiva e social dos seres humanos, desde então, por necessidade material da instauração das formas sociais, deveriam (e passaram a) ser outras: individualismo, acúmulo de dinheiro, liberdade de desenvolver atividade econômica, sujeitos de direito, normas jurídicas universais, exércitos e polícias, fronteiras rígidas marcadas em mapas, nações.

As formas sociais do capital demandavam naturalização histórico-social e aceitação subjetiva da dominação de classe típica do novo modo de produção e, a partir daí, desenvolve-se a ideologia dominante do capitalismo (ou sua Ideologia, com letra inicial *i* maiúscula).

(...) deve-se constituí-la a partir do que existe, a partir dos elementos, das regiões, da ideologia existente; a partir do que o passado legou, que é diverso e contraditório, e através dos acontecimentos científicos e políticos que surgem incessantemente. (...) Na luta de classes e suas contradições, do que se trata é de constituir uma ideologia que supere todas essas contradições e que se unifique em torno dos interesses essenciais da classe dominante (...). (Althusser, 1988, p. 71).

A Ideologia é dominante, então, porque supera as contradições do modo de produção e unifica seus conteúdos imaginários em torno dos interesses da classe dominante. Não é, portanto, produzida pela burguesia, mas, enquanto fruto material necessário das relações sociais do modo de produção, que estabelecem a luta de classes, a Ideologia é dominante porque reflete os interesses da e na reprodução dessas relações sociais; interesses que são os da classe dominante.

A descoberta da Ideologia, no ensejo do desenvolvimento de uma *teoria material da ideologia*, em geral, deu-se por obra do filósofo franco-argelino Louis Althusser, a partir de elementos filosóficos resgatados da obra de Marx e, além disso, sob elementos da redescoberta, da retomada de Freud, na psicanálise, por Jacques Lacan.

Trata-se de um componente essencial da reprodução do modo relacional de produção social que faz com que, para além da mera violência direta, da repressão, os seres humanos, inconscientemente constituídos para tanto, concordem voluntariamente com sua submissão (i) a quem devem ser neste mundo que reconhecem como seu, (ii) ao seu lugar, seu papel reconhecido nesse mundo, (iii) a como as coisas são no mundo em que vivem. A Ideologia constitui, no inconsciente, como evidências, o *eu sou*, o *tu és*, o *nós somos*, o *eles são*, o *isso é assim mesmo*, o *isso sempre foi assim, é natural*, o *isso deve ser assim*, bem como as próprias possibilidades e condições de pensamentos, dicções linguísticas e práticas que permeiam essas questões. Há, ainda, uma garantia, por meio da ideologia, de que tais questões se encontram sempre já respondidas por estruturas sociais pré-constituídas e às quais os seres humanos se submetem na forma do reconhecimento de uma evidência (as formas sociais). Autoidentificação e autorreconhecimento (ser, pensar, falar, fazer), reconhecimento dos demais, reconhecimento de uma divisão social (do trabalho, de classes, de grupos de interesses),

reconhecimento de uma estrutura organizada da sociabilidade: tais questões compõem os efeitos da Ideologia em seu aspecto prático.

Tais expedientes são alcançados por meio de representações mentais dos sujeitos. Representações imaginárias sobre suas relações sociais reais, que são constituídas a partir de uma rede simbólica de significantes.

De forma bastante sintética, a partir da teoria de Althusser (2008) e de Lacan (1996, p. 89) conjugadas, pode-se esclarecer que o real é uma instância de tamanha complexidade e profundidade que não pode ser acessado por completo, por meio da linguagem, pelo indivíduo; não pode ser apreendido pela linguagem. O imaginário é a instância na qual, por meio de uma tentativa de organização do real, e sempre sob a sombra de uma falta, da própria impossibilidade dessa organização total, forma-se a identidade do *eu*. O imaginário viabiliza o reconhecimento incompleto de um *eu* individual pelos sujeitos. O simbólico é a instância na qual se estabelece uma rede de significantes, estruturada como uma linguagem, que conferirá as condições de possibilidade de formalização do imaginário

Logo, a Ideologia será composta, no capitalismo, por uma rede de significantes (estabelecida pelas formas sociais do modo de produção) que constitui sujeitos com representações imaginárias lastreadas, no mínimo, (i) pela sociabilidade mediante formas econômicas, (ii) pela subjetivação a partir da subjetividade jurídica e (iii) pelo agrupamento político a partir da nação, no Estado referencial de cada sujeito.

Essa Ideologia, a partir de significantes, constituirá sujeitos concretos com diversas ideologias setoriais ou parciais (denominadas simplesmente ideologias, com letra inicial *i* minúscula). E é na materialidade de rituais e práticas, situados em Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), que se constituirão essas ideologias. As ideologias, em cada AIE, concretizam a Ideologia ou, como disse o próprio Althusser:

Um Aparelho ideológico de Estado é um sistema de instituições, organizações e práticas correspondentes, definidas. Nas instituições, organizações e práticas desse sistema é realizada toda a Ideologia (...) ou uma parte dessa ideologia (em geral, uma combinação típica de certos elementos). A ideologia realizada em um AIE garante sua unidade de sistema “ancorada” em funções materiais, próprias de cada AIE, que não são reduutíveis a essa ideologia, mas lhe servem de “suporte”. (Althusser, 2008, p. 100-101).

Logo, as práticas políticas, teóricas, religiosas, familiares, profissionais etc. de cada sujeito estarão situadas em AIE e, dessa maneira, cada sujeito apresentará uma ideologia parcial, concreta, que formará suas representações imaginárias sobre suas relações sociais reais.

A partir desse referencial, então, pode-se chegar aos dois conceitos de mentira que serão aqui apresentados em sua relação epistemológica com a guerra: *mentira-propaganda* e *mentira-invisibilidade*.

Fruto das ideologias que permeiam cada espaço geográfico em cada tempo histórico, em flutuações atribuídas aos diversos AIE e às dinâmicas das lutas de classes, a mentira-propaganda é o conceito que compreende as justificativas episódicas para cada guerra específica, falseando suas razões materiais imediatas. São os discursos e alegações que se produzem e se apresentam no âmbito de cada território em guerra, para justificar a ação beligerante.

Logo, seja para *acabar com a ameaça judaica*, na Segunda Guerra Mundial, seja para *levar a democracia à ditadura comunista*, na guerra dos EUA contra o Vietnã, por exemplo, os mais variados discursos são empregados como justificativas episódicas para condutas de guerra entre povos. Esses discursos passam a permear diversos AIE dentro de cada território em guerra, para gerar a legitimação e a naturalização dos motivos da guerra, geralmente pautados em valores

diretamente atrelados à Ideologia, tais como liberdade econômica, nacionalismo, garantia dos direitos humanos etc.

Exemplo privilegiado e bem documentado do sistemático uso da mentira-propaganda tem-se no caso do nazismo alemão da primeira metade do século XX, no qual a produção teórica das ideologias, seja em AIE como mídia de massas, universidades, escolas, clubes e famílias, pautava-se nos “grandes conjuntos, grupos e comunidades que estruturam o ser: a raça, a nação, a família, a paróquia” (Chapoupot, 2024, p. 73).

Observe-se que a mentira-propaganda, portanto, por se tratar de expressão de ideologias, fornece representações mentais imaginárias concretas para os fundamentos materiais reais de cada guerra específica. Seu conteúdo, portanto, é altamente variável no tempo e nos espaços geográficos, amoldando-se a cada formação social específica na qual determinados AIE são utilizados para a propagação do falseamento dos motivos da guerra.

A mentira-invisibilidade, por sua vez, parte de outra sorte de problemas. Trata-se de conceito que representa a própria impossibilidade epistemológica da ciência contemporânea de chegar aos fundamentos materiais das guerras no modo de produção capitalista.

Acontece que a ciência predominante que se pratica desde o advento da Modernidade e, portanto, a partir do estabelecimento e da universalização das formas sociais do capitalismo, está também imersa, como prática teórica, na Ideologia. Dessa maneira, não sai em absoluto do círculo estreito da rede de significantes estabelecida pelo modo de produção. Suas conceituações e teorizações tendem a considerar a guerra como fenômeno trans-histórico, pertencente a alguma essência, seja da sociabilidade seja do próprio ser humano.

Por exemplo: no prefácio ao clássico livro *Da guerra*, de Carl von Clausewitz (2023, p. XIX-XCI), o psicólogo e matemático Anatol

Rapoport apresenta três correntes filosóficas específicas sobre a guerra, quais sejam, a política, a escatológica e a cataclísmica. Em linhas gerais, a primeira reconhece a guerra como uma continuação da política estatal e, conquanto inicialmente considerados seus critérios abstratos de existência como a instrumentalidade, a racionalidade e o nacionalismo, indica Rapoport que se devem verificar nos casos concretos as condições específicas de cada conflagração de força entre povos determinados. A segunda corrente antevê na guerra um ponto culminante da história, a realização de um desígnio a ela externo, seja natural, seja divino ou humano. Por fim, a terceira corrente apresenta a guerra como o advento de uma catástrofe, variando entre conflitos de abrangência etnocêntrica ou global.

Metaforicamente falando, a guerra é comparada: na filosofia política, a um jogo de estratégia (como o xadrez); na filosofia escatológica, a uma missão ou ao desfecho de um drama; na filosofia cataclísmica, a uma explosão ou a uma epidemia. (Rapoport, 2023, p. XXV).

O que guardam em comum as três correntes indicadas é que todas consideram a guerra e suas causas determinantes como trans-históricas: sempre houve guerras e sempre haverá (até a eventual extinção da própria história humana), sob elementos constantes como suas condições determinantes invariáveis (interesses políticos, em geral, realização de uma finalidade externa à história ou catástrofe de povos ou da própria humanidade).

Uma conhecimento teórico sobre a guerra assim estabelecido é incapaz de formular conceitos que partam da realidade da guerra, de suas razões materiais, e, mais do que isso, de sua especificidade histórica a partir das formas sociais do modo de produção capitalista. Naquilo que esse conhecimento dominante e imerso na Ideologia vê como seu objeto, pois, está encerrada uma invisibilidade das razões reais, materiais, das guerras no período histórico que tem início com a universalização das

formas sociais capitalistas. É o que Althusser denomina “a identidade do não-ver com o ver no ver” (1979, p. 20).

A mesma relação que define o visível define também o invisível, como seu avesso de sombra. É o campo da problemática que define e estrutura o invisível como excluído definido, *excluído* do campo da visibilidade, e *definido* como excluído, pela existência e pela estrutura própria do campo da problemática; como o que interdita e recalca a reflexão do campo sobre seu objeto, isto é, o relacionamento necessário e imanente da problemática a algum de seus objetos. (...) Esses novos objetos e problemas são necessariamente *invisíveis* no campo da teoria existente, porque não são objetos dessa teoria, porque são seus *interditos* – objetos e problemas necessariamente sem relações necessárias com o campo do visível definido por essa problemática. (Althusser, 1979, p. 25)

A mentira-invisibilidade, então, é a grande mentira que se tem em todas as considerações teóricas sobre os confrontos bélicos que, após o advento da ciência marxista, ignoram a problemática instaurada desde Marx, ou seja, não consideram nem apresentam os motivos fundantes das guerras: (i) a partir da especificidade histórica do modo de produção no qual ocorreu o confronto, (ii) a partir das formas sociais do modo de produção capitalista, (iii) a partir das dinâmicas das lutas de classes que o constante devir heterogêneo da reprodução do modo de produção causa.

Do ponto de vista de cada ciência que aborda a guerra sem referidos lastros teóricos elas não apresentam mentiras. Estão inseridas naquilo que, diante de seus respectivos sistemas conceituais (suas problemáticas idealistas), podem efetivamente ver sobre o (e no próprio) mundo. Entretanto, diante da ciência marxista da sociabilidade humana, trata-se da mentira-invisibilidade, ou seja, de produções teóricas que escamoteiam, falseiam os fundamentos materiais para a ocorrência de todas as guerras.

Conclusões

Guerra e mentira não podem ser considerados conceitos atinentes nem a essências quaisquer nem a eventos ou fenômenos trans-históricos. Tanto uma quanto outra inserem-se na materialidade específica da sociabilidade determinada pelo modo de produção social em que historicamente se dão. Eis o pressuposto básico, de materialismo histórico, adotado neste estudo. É a partir das diversas fases internas ao devir histórico do capitalismo, portanto, que se devem verificar as variações dos conceitos indicados, para que se possa compreender a atualidade de guerras e mentiras, bem como estabelecer suas relações.

Observamos, então, como primeiro objeto de investigação, que dadas as diversas fases históricas no e do próprio capitalismo, as guerras variaram em suas características e funções específicas. Na *fase concorrencial*, até meados do século XX, guerras tornaram-se internacionais, entre Estados-nação delimitados em territórios, e voltadas à expansão do imperialismo colonial europeu (que serviu à universalização das formas de relações sociais do modo de produção emergente). Vão-se as milícias mercenárias e, via de regra, apresenta-se a estrutura de Exércitos nacionais, em conflagrações de força ainda primitivas e regionais, localizadas. Na *fase fordista*, posterior à Segunda Guerra Mundial, então, a internacionalização e a territorialidade ainda se mantinham, porém os gastos de guerra eram públicos, estatais, forjados a partir de uma indústria bélica nacional, sobrevindo uma preocupação com a regulação normativa (não por acaso jurídico-normativa) dos conflitos na esfera multilateral internacional, como no exemplo da recém-criada ONU. Na *fase pós-fordista*, com ênfase a partir da década de 1970, houve uma difusão territorial da guerra, não mais necessariamente abarcando territórios estatais inteiros, contando com

ações de grupos privados especializados, com grandes investimentos em revolução tecnológica em áreas de interesse militar e na produção pautada em novas formas de organização do trabalho humano. Constitui-se aquilo que se pode, hoje, considerar como um estado de coisas de guerra permanente e difusa.

A implicação central para a referência materialista histórica aos conceitos, no entanto, é, primeiro, *de natureza formal e funcional*. Acontece que tanto a guerra quanto a mentira servirão, sempre, nesse modo de produção capitalista, à *única lei geral que o guia, qual seja, a acumulação do capital*, a partir da autovalorização do valor. É a estrutura do capitalismo, enquanto modo de produção social, que determina, a partir de suas relações sociais necessárias e involuntárias, quais as funções formais desempenhadas por eventos e condutas como guerras e mentiras a elas correlatas. Guerra, assim, é um meio e um instrumento para a acumulação do capital, com nuances específicos nas diversas fases do capitalismo. Mentira, no mesmo sentido, será também um meio e um instrumento para a acumulação do capital, com nuances específicos nas diversas fases do capitalismo.

E, em segundo lugar, para além desse vínculo formal de funcionalidade instrumental ao modo de produção, pode-se verificar outra relação específica para a guerra e as mentiras, agora *de natureza material-funcional*. Trata-se, na investigação do segundo objeto de estudo deste artigo, do que aqui se denominou, de um lado, *mentira-propaganda* e, de outro, *mentira-invisibilidade*.

A partir do referencial da teoria material da ideologia, tal qual proposta inicialmente por Louis Althusser, com aportes lacanianos, então, pudemos verificar que a expressão imediata dos motivos fornecidos para cada conflagração bélica episódica nos diversos meios de mídias de massas, inclusive em canais oficiais de comunicação estatais, é aquilo que se denomina mentira-propaganda. Trata-se de

representações mentais, imaginárias, dos sujeitos, sobre suas relações sociais reais, fornecidas por práticas e rituais materiais em Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE). Bem por isso, são altamente voláteis e mutáveis, ao sabor das necessidades materiais imediatas dos promotores das guerras e das dinâmicas das lutas de classes que permeiam esses (cada um desses) AIE.

Em outra materialidade, porém, tem-se o conceito de mentira-invisibilidade, de cariz epistemológico, que diz respeito à impossibilidade das ciências, imersas nas produções teóricas, também ideológicas, do modo de produção, compreenderem, demonstrarem e fornecerem soluções para os fundamentos materiais concretos das guerras no capitalismo. Como exemplo, citamos as compreensões teóricas contemporâneas ditas política, escatológica e cataclísmica sobre a guerra. Tais produções teóricas, não suportadas pelo materialismo histórico, então, nos limites de seus respectivos sistemas conceituais (suas problemáticas, portanto, idealistas), não conseguem alcançar a determinação estrutural do modo de produção capitalista para a ocorrência das guerras e, dessa maneira, produzem suas verdades teóricas como mentiras-invisibilidades.

Assim, é porque o capitalismo precisa de guerras como instrumental dinâmico para diversos episódios de alteração das possibilidades imediatas de acumulação de capital que as mentiras a elas se atrelarão. Seja, primeiro, como justificativas imaginárias para sua ocorrência (levar a civilização para povos atrasados, levar a democracia para regimes políticos outros ou preservar a segurança nacional em face de grupos terroristas organizados em Estados), seja, segundo, como invisibilidades teóricas sobre seus fundamentos materiais concretos, direta e necessariamente conjugados ao modo de produção, as mentiras aparecem relacionadas de maneira formal e material, sempre funcional, com as guerras.

É somente com a superação do capitalismo, de suas formas sociais, que se poderá superar, também, o estado de guerra difusa e perene que vivenciamos na sociabilidade global de hoje, com sua necessária conjugação, formal e material, com as mentiras sobre a guerra e seus fundamentos. Entender as relações entre guerra e mentiras, nessa esteira de raciocínio, é uma contribuição fundamental para a prática possível da superação do modo de produção capitalista.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. De “O Capital” à filosofia de Marx. In: ALTHUSSER, Louis. RANCIÈRE, Jacques. MACHEREY, Pierre. *Ler O Capital*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, Volume 1.
- ALTHUSSER, Louis. O objeto de O Capital. in ALTHUSSER, Louis. BALIBAR, Étienne. ESTABLET, Roger. *Ler O Capital*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, Volume 2.
- ALTHUSSER, Louis. *Filosofía y Marxismo*. Entrevista por Fernanda Navarro. Mexico, DF: Siglo XXI, 1988.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. 2^a ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- ALTHUSSER, Louis. Advertência aos leitores do Livro I d'O capital. in MARX, Karl. *O capital*. Crítica da economia política. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, Livro I – O processo de produção do capital.

BUGIATO, Caio. “Marx e Engels: política internacional e luta de classes”. *Rev. Carta Inter.*, Belo Horizonte, v. 13, n. 3, 2018, p. 193-212.

CALDAS, Camilo Onoda. *A teoria da derivação do Estado e do direito*. 2^a ed., São Paulo: Contracorrente, 2021

CHAPOUTOT, Johann. *A revolução cultural nazista*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Da Vinci Livros, 2024.

CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. 4^a ed., Trad. de Maria Teresa Ramos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023.

FIORI, José Luís. (Org.). *Sobre a Guerra*. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

HEINRICH, Michael. *An Introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*. Translated by Alexander Locascio. New York: Monthly Review Press, 2004.

HIRSCH, Joachim. *Der nationale Wettbewerbsstaat*. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus. Berlin: Edition ID-Archiv, 1995.

HIRSCH, Joaquim. *Teoria materialista do Estado*. Processos de transformação do sistema capitalista de Estados. Tradução de Luciano Cavini Martorano. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

HOBSBAWM, Eric. *Ecos da Marselhesa*. Dois séculos reveem a Revolução Francesa. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.

KURZ, Robert. *A ascensão do dinheiro aos céus*: os limites estruturais da valorização do capital, o capitalismo de cassino e a crise financeira global. [S. l.], n. 28, p. 55–115, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/geografares/article/view/24388>.

KURZ, Robert. *A democracia devora seus filhos*. Rio de Janeiro: Consequência, 2020

LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1985

LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 1. Os escritos técnicos de Freud. Tradução de Bety Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

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

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. 1845-1846. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Guerra Civil dos Estados Unidos*. Tradução de Luiz Felipe Osório e Murilo Van der Laan. São Paulo: Boitempo, 2022.

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

MENEGAT, Marildo. A crítica do capitalismo em tempos de catástrofe. O giro dos ponteiros do relógio no pulso de um morto, in: *A crítica do capitalismo em tempos de catástrofe*. Rio de Janeiro: Consequência, 2019.

MORFINO, Vittorio. A causalidade estrutural em Althusser. in *Revista Lutas Sociais*, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Vol. 18(33), p. 102–116, 2014.

OSÓRIO, Luiz Felipe Brandão. *Imperialismo, Estado e Relações Internacionais*. São Paulo: Ideias e Letras, 2018.

POULANTZAS, Nicos. A Internacionalização das Relações Capitalistas e o Estado-Nação. IN: POULANTZAS, Nicos. *As Classes Sociais no Capitalismo de Hoje*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975, p. 45-96.

RAPOPORT, Anatol. Prefácio. in CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. 4^a ed., Trad. de Maria Teresa Ramos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023.

Religião e mentira: distorções e verdades na história do cristianismo

RELIGION AND LIES: DISTORTIONS AND TRUTHS IN THE HISTORY OF CHRISTIANITY

*Dora Incontri**

RESUMO

O artigo examina a relação entre verdade e mentira na história do cristianismo, argumentando que a "verdade" oficial foi frequentemente construída através da supressão violenta de narrativas dissidentes e da imposição dogmática. A mentira foi instrumentalizada como ferramenta de poder, desde a condenação de heresias como o arianismo nos primeiros concílios, passando por calúnias para incriminar opositores, até a distorção da figura do Jesus histórico em um Cristo imperial. A tensão entre o projeto de poder religioso e a busca pela mensagem original de Jesus persists, exemplificada atualmente pelo conflito entre a Teologia da Libertação, que enfatiza a justiça social, e a Teologia do Domínio, que defende um projeto teocrático fundamentalista. O texto conclui que a mentira é uma tensão estrutural no cristianismo, entre a mensagem libertadora de Jesus e sua institucionalização em estruturas de poder.

PALAVRAS-CHAVES: Cristianismo; Mentira; Ortodoxia; Heresia; Teologia do Domínio

ABSTRACT

The article examines the relationship between truth and falsehood in the history of Christianity, arguing that the official "truth" was often constructed through the violent suppression of dissenting narratives and the dogmatic imposition of power. Lying was instrumentalized as a tool of power, from the condemnation of heresies like Arianism in the early councils, through slander to incriminate opponents, to the distortion of the historical Jesus into an imperial Christ. The tension between the religious power project and the search for Jesus's original message persists, currently exemplified by the conflict between Liberation Theology, which emphasizes social justice, and Dominion Theology,

* Coordenadora e professora da Universidade Livre Pampédia (ULP), Bragança Paulista, São Paulo, Brasil; dora.incontri62@gmail.com; <http://lattes.cnpq.br/1348065394136777>

which advocates for a fundamentalist theocratic project. The text concludes that falsehood is a structural tension in Christianity, between Jesus's liberating message and its institutionalization into power structures.

KEYWORDS: Christianity; Lie; Orthodoxy; Heresy; Dominion Theology

Introdução

Uma crítica filosófica da mentira pressupõe necessariamente alguma referência a um conceito de *verdade*. Mas que verdade? A clássica, aristotélica, de correspondência com a realidade, portanto com a admissão de uma objetividade do real? Ou no outro extremo, uma dissolução completa de qualquer objetividade – e, portanto, de verdades possíveis – escorregando-se para um niilismo epistemológico, à maneira de Pirro ou de alguns pós-modernos?

Pode-se adotar um certo realismo epistemológico, com o relativismo histórico necessário, entendendo-se então a verdade como algo que vai se fazendo e refazendo no tempo, no campo das ciências naturais, com mais rigor experimental; no campo das ciências humanas, com mais articulação filosófica.

E a mentira, nesse caso, o que significa, além de um ato simples e intencional de dizer algo que é falso? Podemos matizar o conceito, como uma distorção da verdade, uma traição aos fatos ou a uma pessoa, um exagero ou um amesquinhamento. Uma calúnia é uma mentira. A narrativa tortuosa de uma história, de uma vida, é uma mentira. A indução proposital à ilusão coletiva também é uma mentira.

E quando tais questões se transferem para o campo da religião? Justo um *locus* de supostas verdades absolutas, onde tantas vezes, o simples questionamento de tais verdades já levou tantos à perseguição e à morte?

De que religião, porém, falaremos, se vamos adentrar na disputa entre mentiras e verdades, senão do cristianismo, que conforma a nossa cultura ocidental, que enraíza majoritariamente a fé brasileira, com 85% de seguidores, entre católicos, evangélicos e espíritas (segundo dados do último censo do IBGE de 2022)?

Assim, está posto que este artigo tratará do cristianismo ou, antes, dos cristianismos a partir da figura histórica de quem lhe deu o nome: Jesus de Nazaré. E a verdade que poderemos perscrutar, para mapear as mentiras que se impõem em seu nome, é sempre uma verdade histórica, construída e tantas vezes reconstruída nesses dois mil anos de seu nascimento. A mentira na história do cristianismo se manifesta assim, como demonstraremos, na construção impositiva de dogmas e ao mesmo tempo no uso das armas de calúnia e condenação aos que se opunham a esses dogmas.

Não há objeção atual contra a existência histórica de Jesus. Temos as fontes não cristãs, Flávio Josefo (1990) e Tácito (2022), e as cartas de Paulo, que são os primeiros escritos cristãos, 10 anos após a morte do rabi judeu.

As evidências históricas da existência de Jesus, que foi crucificado e deflagrou um movimento, chamado cristão, não nos eximem das polêmicas sobre o significado de seus ensinos e nem se mostra fácil desentranhar sua figura da história mítica e das especulações teológicas que se adensaram em torno de sua vida e de suas palavras, que não foram escritas por ele próprio. As cartas de Paulo, que são os primeiros textos sobre Jesus de Nazaré, já trazem precocemente a elaboração de uma teologia, até hoje aceita pela maioria dos cristãos. A tese de que Jesus teria nascido para redimir a humanidade do pecado original, com o sacrifício de sangue na cruz é a viga mestra da teologia paulina e plenamente compartilhada pela quase totalidade da cristandade, desde então. A dita missão salvífica de Cristo é a marca paulina da

teologia cristã, a ponto de muitos pesquisadores afirmarem que Paulo foi o fundador do cristianismo.

A partir das palavras do próprio Jesus em João (8:32) de que “conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”,¹ – em que pese o já presente amálgama da narrativa joanina com elementos da filosofia grega – percorramos um caminho tortuoso de mitos, pesquisas históricas e de interpretações das mais dogmáticas às mais radicalmente *heréticas*, analisando, na medida possível de um artigo, o que se pode apalpar de verdade da vida e das palavras do nazareno e o que de obscuras e interessadas mentiras se cumularam nos séculos de dominação cristã do mundo ocidental. E, mais, como essas construções de dominação ressurgem em pleno século XXI, quando se opõem explicitamente a todas as conquistas da ciência, que – presume-se – tem uma objetividade muito próxima de um conceito de verdade.

1. Escrituras, doutrinas, ortodoxia e heresias

Bart D. Ehrman, em sua obra *O que Jesus disse? O que Jesus não disse?*, como em outros livros seus, apresenta minuciosa pesquisa dos textos do Novo Testamento, realizada em múltiplos manuscritos antigos, sobre o que de fato Jesus teria dito e o que seria adaptação, rescrita, adições de copistas, mudanças casuais ou bem pensadas, a partir de diferentes correntes do cristianismo primitivo. Já nos Evangelhos, ditos Canônicos, – e nos Apócrifos mais tarde tal se dá de maneira mais evidente –, há visões diversas de Jesus, representando cada qual uma certa tendência dos cristãos do século II, considerando-se que não chegou até nós nenhum manuscrito do século I. A narrativa de Marcos, por exemplo, mostra um Jesus muito humano, que chora e demonstra

1 Todas as citações bíblicas são feitas aqui da Bíblia de Jerusalém (2002).

raiva. Nada há de mítico neste Evangelho, nem fecundação do Espírito Santo, nem nascimento em Belém, nem reis magos. Já ao contrário, em Lucas, conhecemos um Jesus quase impassível. E as histórias míticas são fartas. Em Mateus, aparece também o elemento do nascimento milagroso de Jesus, embora nesse Evangelho esteja o grande tesouro da mensagem de Cristo: o Sermão da Montanha, com suas proposições éticas. Em João, o quarto Evangelho, e mais discrepante em relação aos três sinóticos, há discursos com maior lastro filosófico.

Seja, porém, na boca de um Jesus mais humano ou mais divinizado, seja uma narrativa mais arraigada ao judaísmo como em Mateus e Marcos, ou mais alargada para o mundo pagão, como em Lucas e João, há uma linha de coerência nas narrativas que define os traços importantes da vida de Jesus – aparição na vida pública, pregação, interação amorosa com o povo e oposição às elites religiosas de então, seguido por homens e por mulheres – o que era uma novidade – prisão, condenação, morte na cruz e, em todos, a ressurreição, como se queira interpretar esse episódio. Há ainda uma consonância de princípios éticos, revolucionários nas sociedades judaica e greco-romana de então, e pouco incorporados até hoje entre os que se dizem cristãos. E há o anúncio de um Reino, conceito seminal, que tem levantado interpretações extremas. Portanto, encontramos sim uma verdade palpável, histórica, que podemos rastrear em suas múltiplas apreensões, dentro de contextos econômicos, sociopolíticos temporais e nas falas subjetivas ou institucionais interessadas no poder ou ainda nas práticas sinceras dos que se alinham ao mestre de Nazaré.

Os primeiros 300 anos de cristianismo são um repositório histórico essencial para o entendimento de como se constituiu essa que é ainda a maior religião do planeta, em suas diversas denominações, ameaçada em breve de perder sua hegemonia numérica pelo rápido crescimento do islamismo. Pode-se falar de um cristianismo nuclear, que

unifica os inúmeros cristianismos – católicos, protestantes das mais diferentes denominações, ortodoxos, também segmentados, mas seguidores desse mesmo núcleo. Não se esgota, porém, essa classificação. Entre os que se consideram cristãos, em número muito minoritário, e não muitas vezes aceitos como tais pelo cristianismo hegemônico, estão os unitaristas, que rejeitam a ideia da divindade de Jesus. Entre eles, estão mórmons, testemunhas de Jeová, Igrejas unitaristas, espíritas cristãos kardecistas, apesar das profundas diferenças entre todas essas correntes. Entre individualidades célebres que partilharam a visão unitarista, contam-se: Isaac Newton, Giordano Bruno e o médico espanhol Miguel Servet, os dois últimos mortos na fogueira pela heresia de negarem a concepção trinitária de Deus, com sua consequente divinização de Jesus. Bruno pela Igreja católica, Servet pelos calvinistas em Genebra, com o apoio do próprio Calvin.² Bruno se alinhava ao heliocentrismo e à ideia de um universo infinito, além da sua negação dos dogmas católicos.

Não é aleatória essa referência acima aos opositores de uma visão trinitária de Deus e, portanto, do entendimento de Jesus como uma das pessoas dessa Trindade, no exame histórico das interpretações a respeito do nazareno. Durante os primeiros três séculos de cristianismo, os maiores debates e confrontos teológicos foram justamente a respeito da natureza do Cristo.

Uma importante obra para compreendermos o desfecho desses primeiros 300 anos é *História Eclesiástica – os primeiros quatro séculos da Igreja cristã* de Eusébio de Cesareia (2000), encomendada pelo imperador Constantino – o que se convertera à religião cristã e começara

2 A visão cósmica de Giordano Bruno não se coadunava com a ideia de um Deus encarnado no minúsculo planeta Terra. Diz ele: “Assim se enaltece a exceléncia de Deus, se manifesta a grandeza de seu império: não se glorifica num, mas em inumeráveis sóis; não numa terra, num mundo, mas num milhão, antes, em infinitos.” (Bruno, 1984, p. 20).

a interferir fortemente na organização da Igreja. Mas que Igreja? Uma ortodoxia já se estabelecera – a católica. Eusébio menciona em sua *História*, pelo menos vinte *heresias*. Entretanto, não faz uma única referência à maior e mais popular de todas elas: o arianismo. Ao que parece, ele mesmo fora simpático a essa facção, mas coagido pelo Imperador, a abandonara a ponto de sequer nomear Arius entre os grandes heresiarcas dos primeiros séculos. Menciona, porém, Teódoto, Artemon e Paulo de Samósata, que já anunciam a ideia principal do arianismo: o adocionismo, segundo a qual, Jesus teria sido adotado como filho, por Deus, pela excelência de suas virtudes, mas não seria o próprio Deus.

A obra definitiva sobre essa querela entre arianismo e catolicismo, representados respectivamente pelo próprio Arius (256-336) e por Atanásio de Alexandria (296-373) é a pesquisa histórica de Richard E. Rubenstein, *Quando Jesus se tornou Deus* (2001). Nela, aprendemos que o arianismo não era uma seita herética marginal, mas uma igreja organizada, com seus próprios bispos e boa representatividade entre os cristãos. E mais, que a luta entre arianos e católicos foi dura, intensa, violenta, com agressões mútuas e mortes. O Concílio de Niceia (325), convocado pelo imperador Constantino, decidiu pela visão católica da natureza de Jesus, condenando a visão ariana, antitrinitária, com o anátema. Depois, Constantino tentou reabilitar Arius, mas prevaleceu a decisão do Concílio de Nicéia.³ Para uma religião que estava se

3 Sobre esse episódio histórico, Allan Kardec, fundador do espiritismo francês, discorre num texto publicado postumamente “Estudo sobre a natureza de Jesus”: “Se o símbolo de Nicéia, que se tornou o fundamento da fé católica, fosse conforme o espírito do Cristo, para que o anátema final? Não é isto a prova de que é obra da paixão dos homens? A que se deve a sua adoção? A pressão do Imperador Constantino, que fez dele uma questão mais política do que religiosa. Sem sua ordem não se teria realizado o Concílio e sem a sua intimidação é mais do que provável que o arianismo tivesse triunfado. Dependeu, pois, da autoridade soberana de um homem, que não pertencia à Igreja, que reconheceu

amalgamando a um império, era mais óbvio que tivesse um ser divino como seu fundador. E mais de um milênio depois, Servet e Bruno morreriam por isso.

Nos primeiros 300 anos de intensas disputas de narrativas, sobre a interpretação da natureza de Jesus, de sua mensagem e do significado de sua vida, havia um pluralismo no seio do cristianismo, que foi sendo paulatinamente abolido, pela imposição crescente de uma ortodoxia, cuja primeira consolidação oficial foi justamente o Concílio de Nicéia. Entretanto, como nos instrui Paul Johnson, em *História do cristianismo* já antes mesmo do concílio, havia a prática das calúnias morais contra os heréticos. A respeito, diz:

Vale, destarte, uma sinistra Lei de Goebbels para as primeiras controvérsias cristãs: quanto maior a difamação, maior a mentira. Em uma carta circular para os bispos em cerca de 324, o bispo Alexandre de Alexandria escreveu, sobre os arianos:

“Movidos pela avareza e ambição, esses tratantes estão constantemente conspirando para apropriar-se das dioceses mais ricas (...) são enlouquecidos pelo diabo que neles age (...) enganadores habilidosos (...) planejaram uma conspiração (...) propósitos vis (...) equiparam bandos de ladrões (...) organizaram uma quadrilha para combater Cristo (...) incitam desordeiros contra nós (...) persuadem as pessoas a perseguirem-nos (...) suas mulheres imorais (...) as seguidoras mais jovens correm pelas ruas em trajes indecentes e desacreditam o cristianismo (...). (Johnson, 2001, p. 67).

Qual a relevância desta disputa teológica, aparentemente mera especulação, na constituição da história do cristianismo e sua influência na cultura ocidental? Ouçamos os arianos, que depois de banidos do império, foram se abrigar entre os ostrogodos, visigodos e entre os antigos árabes. A obra de Rubenstein nos coloca na trilha de compreensão do que estava em jogo:

mais tarde o erro que cometera e que procurou voltar atrás conciliando os partidos, não sermos hoje arianos em vez de católicos, e não ser hoje o arianismo a ortodoxia e o catolicismo a heresia.” (Kadec, 1971, p.117-118).

Mas como alguém poderia ser cristão, sem acreditar que Cristo é o próprio Deus encarnado? Os arianos tinham uma resposta. Na visão deles, Jesus Cristo era uma pessoa com dotes morais tão sublimes que Deus o adotou como Seu Filho e o sacrificou para redimir a humanidade do pecado, e o ressuscitou dos mortos para garantir sua condição divina. Devido à sua transcendência, Ele se tornou para nós um modelo de comportamento irrepreensível. E por mérito próprio recebeu como prêmio a imortalidade, o mesmo prêmio que seria concedido aos outros seres humanos, desde que tomassem Cristo como seu modelo de virtudes. Segundo a perspectiva ariana, Jesus não poderia ser Deus, já que Deus, sendo perfeito por natureza, era inimitável. Por contraste, a virtude transcendente de Cristo, conseguida por meio de repetidos exercícios de sua força de vontade, era acessível para nós todos (pelo menos potencialmente). Mesmo estando longe do seu padrão imaculado, seu triunfo sobre o egoísmo, mostra que nós também podemos nos tornar filhos e filhas de Deus. (Rubenstein, 2001, p. 26).

Como se vê, um dos questionamentos dos arianos era sobre a possibilidade de nos inspirarmos nas virtudes – portanto, na proposta ética – de Jesus. Quanto mais deificado, mitificado, distanciado dos simples mortais, mais inacessíveis seus ensinos de fraternidade, caridade, perdão, amor aos inimigos e outros mandamentos morais, que até hoje muitos cristãos consideram utópicos e impraticáveis. Um século mais tarde, outro teólogo, o bretão Pelágio (350-423), também seria banido e perseguido, por considerar que através de seu esforço, o ser humano poderia chegar perto da perfeição. Agostinho foi seu principal opositor. O mesmo Agostinho que inspiraria, mil anos depois, Lutero e Calvino no extremo pessimismo em relação à perfectibilidade humana.

O cristianismo foi assim caminhando por doutrinas depreciativas da humanidade, com ênfase no pecado original e na graça gratuita e sempre maior dependência dos rituais e da intermediação sacerdotal para a conquista da salvação. E o otimismo de Jesus vai desaparecendo das doutrinas oficiais. As palavras do Evangelho, como “vós sois deuses” (João, 10:34), “o Reino de Deus está dentro de vós” (Lucas, 17:21),

“quem crê em mim fará as obras que faço e fará até maiores do que elas” (João, 14:12) vão sendo relegadas na passagem dos séculos.

A figura simples de Jesus de Nazaré também foi se apagando diante do Cristo *Pantocrator* – o governante, o rei, o todo-poderoso. E o ser humano sendo humilhado, ante um Deus encarnado. A referência certa para uma teocracia, formando-se uma elite sacerdotal que detinha o comando político dos povos.

O apagamento das chamadas *heresias*, com o desaparecimento dos textos originais da maioria dos ditos heresiarcas, aponta no sentido de que a história do cristianismo hegemônico foi distorcida, a ponto de só se traçar uma narrativa falseada, desinteressada da verdade histórica e comprometida com os dogmas, que sustentaram o poder instituído.

2. A fusão de *um* cristianismo com o Império romano, suas contribuições e o início das resistências

De uma comunidade primitiva – oriunda da Galileia, liderada pelo filho de um carpinteiro – onde segundo os Atos dos Apóstolos, “ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum” (Lucas, 4:32) – estruturou-se a partir do século IV, a Igreja que dominou a Europa durante mil anos. Houve uma assimilação sincrética entre cristianismo e paganismo, e entre organização do Império romano e hierarquias da Igreja católica. Quando Constantino convocou o Concílio de Niceia, organizou-o nos moldes do senado romano. O seu título (e de outros imperadores) de *Sumo Pontífex*, como chefe espiritual dos rituais romanos, mais tarde é transferido para o papa, sediado em Roma, a antiga capital do Império. Nos séculos IV, V e VI, a elite romana – senadores, patrícios, herdeiros de famílias tradicionais – convertiam-se ao cristianismo e já assumiam bispos. E então uma

parte inteira de seu livro, Johnson nomeia com o sugestivo título “de mártires a inquisidores” (Johnson, 2001).

A Igreja passou de uma minoria perseguida a uma instituição imensamente rica, amplamente endossada pelo Estado; seu clero, amplamente isento dos encargos, que se acumulavam cada vez mais sobre seus concidadãos. (...) A extrema opressão dos pobres pelo Estado e pelos ricos é indiscutível. A Igreja agora fazia parte da estrutura sociopolítica do Império opressor. Era verdadeiramente impossível para ela protestar contra instituições onipresentes, como a escravidão e o uso de tortura com propósitos judiciais. (HILLGARTH, 2004, p. 60).

Nesta Alta Idade Média, esgarçado o Império com as invasões dos povos bárbaros, e refugiando-se a população no campo, em plena economia feudal, o cristianismo católico foi conquistando as gentes, da península ibérica às terras nórdicas, com violência, conversões em massa, imposição de ritos – pregando o arrependimento dos pecados e aterrorizando com a ameaça da danação eterna. Bonifácio, por exemplo, concluiu seu trabalho de evangelização da Alemanha com uma machadada num carvalho sagrado dos germanos. É lendário que os pagãos faziam ali sacrifícios de crianças. Uma mentira recorrente nos séculos, para se incriminar grupos religiosos rivais.

Por outro lado, o monasticismo oferecia um abrigo diante da violência reinante por constantes invasões e conflitos. E aí também se guardou a cultura que se perdera, aí também se cultivou de certa forma uma vida comunitária, de despojamento e partilha, talvez lembrando as primeiras comunidades cristãs. Entre oração e trabalho – o *ora et labora* dos beneditinos – entre cânticos e manuscritos, nesse ambiente, algo do Jesus verdadeiro se cultivava e algo de bom se gestava. Hildegard von Bingen, a monja beneditina, compositora, profetiza, mística, poeta e praticante de medicina natural é um exemplo dos dons possíveis dos monastérios.

Na Baixa Idade Média, com a expansão dos burgos e o avanço do comércio, a saída para as Cruzadas e a fundação das universidades, prenuncia-se o Renascimento. Agitam-se os espíritos, aprofunda-se a teologia, com a escolástica, em que razão e fé se conjugam. E iniciam-se processos de resistência à Igreja, que se estendem por mais mil anos, até hoje. As resistências chamamos aqui, movimentos, ideias, lideranças, que buscam de alguma forma o retorno a um Jesus perdido, a um cristianismo original, a uma verdade manchada pelas instituições do poder religioso, um resgate, quase sempre negado, daquele pluralismo das interpretações iniciais sobre a mensagem do nazareno e uma vivência mais legítima de seus exemplos.

Antigas *heresias* voltam à tona. Cátaros e bogomilos restauram o dualismo gnóstico. Valdenses e lolardos promovem críticas às riquezas e ao poder da Igreja e arrastam multidões na França e na Inglaterra. Hussitas, que antecederam a Reforma, criam um movimento revolucionário, depois de Jan Hus ter sido queimado em 1415. A estrutura das perseguições contra esses *heréticos* era alimentada por calúnias, difamações humilhantes e morte.

Nos quadros, porém, da própria instituição católica, há os que por dentro dela querem ganhar maior proximidade com a simplicidade evangélica. Tais as ordens mendicantes. E aparecem intelectuais que se insurgem, que divergem, como Pedro Abelardo, Duns Scotus ou Guilherme de Ockham.

Depois, a Reforma, em seus contornos econômicos e políticos, com o capitalismo nascente e a formação dos Estados nacionais, faz um libelo contra os abusos do papado e mostra um impulso de volta a uma cristandade mais austera, apesar de suas ambiguidades. Seu estímulo à educação popular, pela necessidade da leitura da Bíblia, levou ao projeto de alfabetização do povo. Por outro lado, a exclusividade das fontes escriturais representa uma ruptura com toda a tradição filosófica

construída pela Igreja católica e, naquele momento histórico, a dissintonia com o humanismo e o florescer renascentista. Por dentro do próprio protestantismo, observa-se o mesmo fenômeno: surgem movimentos ensaiando reavivar os ensinos primeiros de Jesus ou ainda os primeiros momentos fervorosos e honestos da Reforma. Por exemplo, o pietismo na Alemanha; os quakers e os metodistas, na Inglaterra.

Tais referências demonstram que a história do cristianismo tem sido um processo de traição à verdade do Jesus histórico, de distorções de suas palavras e, por outro lado, de busca do seu espírito e do Reino de justiça, amor e verdade, por ele anunciado. São avanços e recuos e sempre renovados ensaios de retorno às origens, ainda que esses começos não sejam tão claros e tenham contornos imprecisos, pelo fato de que os próprios Evangelhos canônicos, que são considerados os mais fiéis à realidade, terem sido escritos décadas depois da morte de Jesus e por pessoas que não conviveram com ele. (Ver EHRMAN, 2006).

Entre todos os medievos, porém, é preciso citar em particular a figura de Francisco de Assis. Teria sido o maior dos heréticos se a Igreja não o tivesse assimilado. Mas se tivesse sido herético, sua história e suas sementes teriam sido apagadas. Francisco reinaugura o cristianismo de Jesus. Em meio a uma sociedade desigual, opressora e de autoflagelação, o Poverello traz leveza, alegria, humildade e amor aberto a todas as criaturas. Não acusa a Igreja com seu poderio e ostentação, mas vive de forma paupérrima para mostrar como Jesus ensinou a viver, ele que “não tinha onde reclinar a cabeça” (Mateus, 8:20). Não discute dogmas, mas canta a natureza e conversa com os pássaros. Não provoca uma revolução camponesa, ante a injusta sociedade feudal, mas renuncia a todos os bens de família e vai viver com os pobres, com os leprosos, com os excluídos. Não clama contra a violência das Cruzadas, mas passa pelos exércitos beligerantes e pratica o diálogo inter-religioso com o sultão Al-Malik al-Kamil. Em tudo exemplifica a vida e as palavras do

Cristo. Francisco salva Jesus dos formalismos, da obscuridade, das sombras medievais. Tem amigas mulheres, que o seguem e que o apoiam, como Jesus. Antes de serem enclausuradas pelas regras da Igreja medieval, as clarissas participavam das andanças com Francisco e seus amigos.

Nesse mundo em que aparece a família conjugal e agnática [patrilinear], mas na qual o antifeminismo continua fundamental e em que reina uma grande indiferença à criança, ele manifesta, por suas ligações com algumas mulheres próximas e em primeiro lugar Santa Clara, por sua exaltação do Menino Jesus na manjedoura de Grécio, sua atenção fraternal à mulher e à criança. (Le Goff, 2011, p. 38).

Por fim, escreve o *Cântico das Criaturas*, a primeira obra-prima em italiano nascente e sua vida, ainda hoje, 800 anos depois, inspira multidões. A verdade do Evangelho moldou um Francisco livre e libertador. A deturpação do Evangelho fez nascer a Inquisição, justo no mesmo tempo do Poverello.⁴

Entretanto, a assimilação de Francisco pela Igreja maquiou sua história. Em 1266, 30 anos depois de sua morte, “a vida de São Boaventura é imposta como única Vida canônica, e é ordenada a destruição de todas as biografias anteriores”. (Le Goff, 2011, p. 19).

3. O anúncio do Reino

Em torno de 100 vezes, a palavra *Reino* aparece nos Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João. Trata-se de um conceito central nas pregações de Jesus. Reino de Deus, Reino dos céus, Reino

⁴ O Tribunal do Santo Ofício foi criado oficialmente pelo Papa Gregório IX, em 1233, o mesmo papa que canonizou Francisco de Assis e Antônio de Lisboa.

simplesmente. Uma metáfora polissêmica – interpretada das formas mais extremas, de posições mais conservadoras às mais libertárias.

A teologia agostiniana da *Cidade de Deus*, que abriu as portas da Idade Média, entende o Reino como uma realidade metafísica, a partir da encarnação divina. Herdeiro renegado do maniqueísmo, seita cristã que frequentara na juventude, Agostinho ainda traz um dualismo impregnado em sua doutrina, que permaneceu de forma mais ou menos acentuada em quase todas as interpretações cristãs – embora seja de sua proposição a atenuante de que o mal não tenha substância. Justamente a parábola do trigo e do joio (Mateus 13:24-30) é central. Ele a cita e comenta extensivamente. Agostinho situa esse conflito ético entre escolhidos e condenados, dentro de um drama cósmico e histórico e coloca a vinda do Reino como um fim apocalíptico, no Juízo final.

Já nas doutrinas que foram renegadas, em favor da agostiniana, a de Arius e a de Pelágio, há uma ênfase na perfectibilidade e no esforço próprio do ser humano, aparentemente rompendo com essa lógica maniqueísta.

Orígenes (185-253), porém, um século antes de Agostinho, o primeiro teólogo cristão a fazer uma síntese grandiosa entre cristianismo e filosofia grega, sobretudo platônica, era reencarnacionista e previa a “salvação universal”, ou seja, não haveria condenação eterna para nenhuma alma, nem mesmo para o demônio. (Orígenes, 2012)

Orígenes teve seu pensamento condenado pelo II Concílio de Constantinopla (553), justamente por suas teses da pré-existência da alma e da *apocatástase* – teoria da salvação universal. Seus livros foram postumamente proibidos e desapareceram durante séculos. Perdia-se assim uma instância de autonomia, misericórdia e otimismo plenos nas ideias cristãs. Ao invés, permaneciam o medo do inferno e a submissão de todos à salvação condicional oferecida pela Igreja católica, com toda a sua estrutura de poder. O Reino interpretado por Orígenes seria um

Reino para toda a humanidade e para todo o mundo espiritual. Plenitude de salvação e felicidade.

Durante a Idade Média, Joaquim de Fiore (1135-1202) foi expoente de um milenarismo que anunciarava o Reino, como o futuro certo e próximo para a humanidade. Um paraíso terreno, sem hierarquias, sem poderes instituídos, com igualdade e fraternidade entre indivíduos e povos. Suas ideias precedem as libertárias e as dos socialismos utópicos.

Cecón (2021) dedica-se a desvendar o complexo e influente sistema histórico-teológico desenvolvido pelo abade cisterciense. Posiciona Joaquim não apenas como um místico ou um exegeta bíblico, mas como um filósofo da história, cujo pensamento representou uma ruptura radical com a visão agostiniana predominante na Idade Média. Em sua obra, argumenta que Joaquim propôs uma leitura dinâmica, progressiva e trinitária do devir histórico, cujo impacto ecoaria por séculos, influenciando movimentos como os espirituais franciscanos, messiânicos e até concepções modernas e seculares de história.

4. Hans Küng, Ernst Bloch, Frei Betto – visões do Reino

No século XX, com o avanço das pesquisas históricas sobre Jesus, houve aberturas e buscas por um entendimento mais amplo e radical a respeito da metáfora do Reino. Hans Küng, teólogo suíço, anuncia que: “*A essência do cristianismo não é algo dogmático abstrato, não é uma doutrina universal, mas sempre foi uma figura histórica viva: Jesus de Nazaré*”. (Küng, 2012)

Em *Jesus* (2012), Hans Küng se posiciona contra duas tendências: de um lado, o fundamentalismo que ignora a crítica histórica; de outro, um ceticismo radical que reduz Jesus a um mero pregador apocalíptico ou um revolucionário social, despojando-o de qualquer

significado transcendente. Para Küng, o Jesus da história e o Cristo da fé não são entidades separadas, mas duas dimensões da mesma realidade. A mensagem de Jesus, segundo Küng, não era primariamente sobre si mesmo, mas sobre o Reino de Deus.

Seguir a Jesus hoje não significa imitar superficialmente sua vida do século I, mas adotar sua causa: a do Reino de Deus, que é um projeto de humanização, justiça, paz e amor incondicional. Jesus é a medida crítica tanto para a Igreja quanto para a sociedade. A Igreja deve constantemente se reformar à luz do seu exemplo e mensagem.

Já Ernst Bloch, um filósofo marxista heterodoxo alemão, propõe em *Ateísmo no Cristianismo* (2009), lançado em 1968, uma das releituras mais radicais e provocativas da tradição bíblica. Sua tese central é que o núcleo genuíno da mensagem bíblica, particularmente hebraica, não é a afirmação de um Deus transcendente e opressor, mas sim uma corrente subterrânea de rebeldia ateísta e esperança utópica que visa à emancipação humana. Para Bloch, numa leitura dialética, a Bíblia é um documento de luta de classes ideológica, uma espécie de livro de protesto, que contém em seu interior a semente de sua própria negação.

Bloch interpreta Jesus de Nazaré como um profeta apocalíptico judeu. Sua mensagem central de que o Reino de Deus está próximo, é uma proclamação utópica e revolucionária. Este Reino não é um céu após a morte, mas uma transformação terrena e imanente da sociedade. As Bem-aventuranças são um manifesto de virada de mesa, a canonização dos excluídos. Jesus, assim como os profetas hebreus, ataca a religião oficial (a dos fariseus e saduceus) e seu legalismo, colocando o ser humano acima do sábado. A expulsão dos vendilhões do Templo é um ato de insurreição simbólica contra a fusão corrupta de religião e poder econômico.

Quase tão radical, quanto Bloch, porém ainda dentro do quadro teológico da Igreja católica, Frei Betto apresenta a ideia do Reino como

um projeto político, sem abandonar sua visão de transcendência. Diz ele:

Jesus veio manifestar a gratuidade do amor e do perdão de Deus. Veio incluir os excluídos, abençoar os amaldiçoados, dar vida onde havia sinais de morte, desmistificar o direito de propriedade e valorizar a socialização dos bens gerados pela natureza e produzidos pelo trabalho humano. Veio nos propor um novo projeto de sociedade, ao qual denominava Reino de Deus (em oposição ao reino de César), baseado em dois pilares: nas relações pessoais, o amor; nas relações sociais, a partilha dos bens da Terra e dos frutos do trabalho humano. (Frei Betto, 2022 – Edições Kindle)

Entretanto, com o pé na realidade da América Latina e ante o império norte-americano, Frei Betto se lança essa questão:

Ninguém é mais controverso na história humana do que Jesus de Nazaré. Nele se apoiam os fundamentalistas cristãos dos EUA, que defendem a índole imperialista da Casa Branca, e os militantes das Comunidades Eclesiais de Base da América Latina, de cuja prática brotou a Teologia da Libertação. Jesus é evocado por pastores neopentecostais que atribuem ao diabo mais poder do que a Deus, e por sacerdotes católicos que, em nome dele, condenam o capitalismo como intrinsecamente injusto. Qual a verdadeira face de Jesus? (Frei Betto, 2022 – Edições Kindle)

5. Entre a teologia da libertação⁵ e a teologia do domínio

Na segunda metade do século XX, deflagram-se dois movimentos opostos, antagônicos, que Frei Betto aponta no trecho acima: a *teologia da libertação*, de Gustavo Gutiérrez, Pedro Casaldáliga, Rubem Alves, Leonardo Boff, o próprio Frei Betto e tantos

5 Não foi assim chamada, como teologia da libertação, mas teve um caráter semelhante, o movimento dos espíritas kardecistas no Brasil e na América Latina, que entendiam que Jesus também trouxera um anúncio de um Reino de justiça. Ver a proposição de Herculano Pires no livro A construção do Reino, pensamento social de J. Herculano Pires. (Incontrí, 2023).

outros, que assume a opção preferencial pelos pobres e define o Reino como um clamor de justiça na sociedade, sem abandono da dimensão transcendente do Cristo. E o que se lhe opõe, com toda a estrutura imperialista dos Estados Unidos, que é a dita *teologia do domínio*, cada vez mais presente em todas as esferas públicas, inclusive brasileiras, um projeto claramente delineado, contra as pretensões igualitárias e progressistas da teologia da libertação, e a favor de um domínio cada vez maior de uma visão fundamentalista da Bíblia, rumo ao estabelecimento de uma teocracia. Define Boff:

O projeto fundamental de Jesus, é, portanto, proclamar e ser instrumento de realização do sentido absoluto do mundo: libertação *de* tudo o que estigmatiza: opressão, injustiça, dor, divisão, pecado, morte; e libertação *para* a vida, comunicação aberta do amor, a liberdade, a graça e a plenitude em Deus. (Boff, 2012, p.31)

Em *Caminhos para compreender a teologia do domínio*, (Pereira, 2025), o autor explicita todos os termos que fazem parte dessa investida cristã fundamentalista, que se conjuga com a extrema direita mundial. A meta é assumir plenamente a validade do Velho Testamento com seu punitivismo brutal, abolir o sistema público de escolas, para reconduzir as crianças à instrução religiosa em casa, negar a ciência, como possibilidade de verdade, abolir os direitos da mulher, reconduzindo-a à vida doméstica, tornar crime tudo o que não for heteronormativo e instituir um tribunal com execuções públicas, que incluem apedrejamento, forca e fogueira.

Essa é a interpretação do Reino, como projeto de poder, visível já há algumas décadas nas sociedades estadunidense e brasileira.

Teologia do domínio é um conjunto de crenças e práticas, surgido nos EUA em meados dos anos 1970, segundo o qual os cristãos devem assumir o domínio de cada esfera da sociedade, a fim de abrir caminho para a vinda o reino de Deus. (...) A ideia chave é a missão cristã de dominar a sociedade. (Pereira, 2025, p. 39).

As lutas entre fundamentalismo e aberturas se dão dentro da própria Igreja católica. Durante o pontificado de João Paulo II, Leonardo Boff foi silenciado e a *Opus Dei* ganhou evidência e apoio. Depois, com o Papa Francisco, deram-se avanços, porque o próprio Bergoglio vinha da América Latina e participara dos movimentos da teologia da libertação. No espírito despojado e comprometido com os oprimidos, Francisco I abriu-se para o diálogo com outras religiões, defendeu a causa ambiental (*Encíclica Laudato Si'*, 2015), defendeu os imigrantes e os excluídos (*Fratelli Tutti*, 2020).

Conclusão

Neste breve histórico, ficou evidente que a *mentira* foi usada como ferramenta de construção de poder baseado na noção de ortodoxia. A "verdade" cristã foi, em grande medida, moldada através da supressão violenta de narrativas alternativas.

O apagamento das vozes dissidentes, como a condenação do arianismo, do pelagianismo e do pensamento de Orígenes não foi apenas uma disputa teológica. Foi uma campanha de desinformação e difamação para eliminar concorrentes. A carta do bispo Alexandre é um manual de calúnias. A mentira aqui é manejada para desumanizar o oponente, justificando sua exclusão e, em muitos casos, sua eliminação física.

A fabricação de uma narrativa única deu-se a partir do Concílio de Niceia, desdobrando-se em outros concílios subsequentes. Esse primeiro concílio foi uma manobra política para unificar o império sob uma única fé. A história vitoriosa (a católica) foi escrita apagando deliberadamente as fontes da história derrotada (a ariana). A "verdade"

tornou-se, assim, a versão sancionada pelo poder, e não necessariamente a mais fiel aos ensinos originais de Jesus.

A mentira foi também usada para incriminar inimigos. A referência à lenda de que pagãos sacrificavam crianças, para justificar a destruição de seus templos (como o carvalho de Bonifácio), é um exemplo de "fake news" medievais. Criar uma mentira bizarra sobre o outro é uma tática eficaz para unir um grupo contra um inimigo comum e justificar a violência.

Afinal, o que mais se mostra é a mentira como distorção da figura e da mensagem de Jesus, que de profeta judeu passa a Deus imperial. A transformação de Jesus, o rabi judeu itinerante e crítico das elites, no *Cristo Pantocrator* (o Todo-Poderoso) da teologia imperial romana é uma distorção fundamental.

Tudo isso foi possível pela ocultação do Jesus histórico: A dificuldade de acessar o "Jesus real" por trás das camadas de teologia (Paulina) e dos evangelhos (escritos décadas depois e com agendas específicas) criou um campo fértil para interpretações interessadas. Grupos no poder podem selecionar e enfatizar certas passagens (como a submissão às autoridades em Romanos,13) enquanto ignoram outras mais radicais (como a condenação dos ricos e a partilha de bens). Essa escolha seletiva das escrituras é uma forma de desonestade intelectual.

E finalmente a teologia do domínio na relação com teologia da libertação é a encarnação atual da luta entre o projeto de poder religioso e a verdade histórica de Jesus. A teologia do domínio, como descrita, propõe a ideia de poder baseado em uma leitura fundamentalista e deliberadamente anacrônica da Bíblia, que ignora a crítica histórica e o contexto. Sua promessa de um "reino de Deus" estabelecido pela força e pela dominação política é uma mentira escatológica, que distorce a mensagem cristã para servir a uma agenda neoliberal, de extrema-direita.

As "fake News" são as calúnias medievais do bispo Alexandre potencializadas pelas redes sociais.

Assim, a relação entre cristianismo e mentira não é um acidente, mas uma tensão estrutural. Surge da disputa inevitável entre a mensagem radicalmente igualitária e libertadora de um profeta judeu do século I e a institucionalização dessa mensagem em uma estrutura de poder duradoura (a Igreja) e, posteriormente, em uma ferramenta ideológica.

O hoje se desdobra em duas direções possíveis: a implantação de uma teologia do domínio, com a instrumentalização das redes sociais, ou a resistência a partir de uma espiritualidade crítica, que inclua também uma espiritualidade ateia – mas que fale ao coração do povo, de forma plural, libertadora e inspiradora.

Numa cultura como a brasileira, fundada primordialmente sobre um cristianismo colonizador, há que se buscar o que é profundamente essencial na mensagem de Jesus, em diálogo com tradições não cristãs, que nos possa fazer caminhar para uma sociedade em que de fato sejamos libertados de toda a opressão, eliminando as mentiras que nos emaranham nas estruturas de poder.

REFERÊNCIAS

- BLOCH, Ernst. *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*: Gesamtausgabe in 16 Bänden, Band 14. Frankfurt, Suhrkamp, 2009.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. 21^a edição. Petrópolis, Vozes, 2012.
- BRUNO, Giordano. *Acerca do infinito, do universo e dos mundos*. 3^a edição. Tradução Aura Montenegro. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- CESCON, Everaldo. *A concepção de história em Joaquim de Fiore*. Caxias do Sul, s.n., 2021.
- EHRMAN, Bart D. *O que Jesus disse? O que Jesus não disse?* Tradução Marcio Marciolino. SP, Prestígio, 2006.
- HILLGARTH, J. N. *Cristianismo e paganismo 350-750: A conversão da Europa Ocidental*. SP, Madras, 2004.
- INCONTRI, Dora. *A construção do Reino – o pensamento social de J. Herculano Pires*. Bragança Paulista, Comenius, 2023.
- JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. RJ, Imago, 2001.
- JOSEFO, Flávio. *História dos hebreus*. RJ, CPAD, 1990.
- KARDEC, Allan. *Obras póstumas*. SP, Edicel, 1971.
- KÜNG, Hans. *Jesus*. München, Pieper, 2012. (Edições Kindle)

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Tradução Marcos de Castro. 10^a edição. RJ, Record, 2011.

ORÍGENES. *Tratado dos princípios*. SP, Paulus, 2012.

PEREIRA, Eliseu. *Caminhos para compreender a teologia do domínio*. SP, Recriar, 2025.

TÁCITO, Cornélio. *Anais*. Lisboa, Edições Colibri, 2022.

Os crimes da esquina do pecado: ensaio sobre a verdade no Processo Penal

THE CRIMES OF THE CORNER OF SIN: NA ESSAY ON TRUTH IN CRIMINAL PROCEEDINGS

*Plínio Gentil**

RESUMO

Este ensaio aborda a fluidez das categorias *verdade* e *mentira*, procurando apontar sua extrema dependência dos contextos em que fatos são reproduzidos, já num tempo em que eles não mais existem, sendo apenas objeto de narrativas que disputam, entre si, a qualidade de serem verdadeiras. Interessa a ideia de verdade e de mentira no âmbito do processo criminal, que é o horizonte do jurista. Ocorre que o processo constitui-se de atos normatizados, cuja área de interesse limita-se àquilo que é obtido segundo suas próprias regras, do que forçosamente resulta o estabelecimento de uma determinada verdade, já que o problema do processo é decidir conflitos. Trata-se, pois, de uma verdade processual. Mas, de certa forma, a única possível e, mais ainda, a única objetivamente útil, pois essa verdade determinará o destino da causa em julgamento. O texto é, quase integralmente, o relato de crimes acontecidos no passado, em pequena cidade do interior paulista, sendo possível – esta é a intenção – captar da narrativa, aqui e ali, a dualidade permanente entre verdade e mentira. E, sobretudo, a persistente subordinação dessas categorias às circunstâncias colocadas pelo contexto social e simbólico da reprodução dos fatos e da interpretação a eles dadas pelos juízes que, em instâncias judiciais diversas, tiveram a atribuição de julgar o réu e fixar a verdade acerca dos acontecimentos.

PALAVRAS-CHAVE: esquina do pecado; Bebedouro; verdade processual; júri; verdades e mentiras.

* Psicanalista, AME (Analista membro da Escola) do Laço Analítico/Escola de Psicanálise, professor titular da área de Psicanálise, hoje atuando no Mestrado profissional em Psicanálise e Políticas Públicas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, campus Zona Oeste (UERJ/ZO), situado no bairro de Campo Grande, supervisor clínico-territorial do CAPS (Centro de Atenção Psicossocial Neusa Santos Souza, da rede municipal de Saúde Mental do Rio de Janeiro, situado no bairro do Jabaquara, Senador Camará, Zona Oeste do município do Rio de Janeiro

ABSTRACT

This essay addresses the fluidity of the categories of truth and falsehood, seeking to highlight their extreme dependence on the contexts in which facts are reproduced, already in a time when they no longer exist, being merely the subject of narratives that compete with each other for the quality of being true. The idea of truth and falsehood in the context of criminal proceedings, which is the horizon of the jurist, is of interest. It happens that the process consists of standardized acts, whose area of interest is limited to what is obtained according to its own rules, from which the establishment of a certain truth necessarily results, since the problem of the process is to resolve conflicts. It is, therefore, a procedural truth. But, in a way, the only possible one and, moreover, the only objectively useful one, as this truth will determine the outcome of the case being judged. The text is, almost entirely, the account of crimes that occurred in the past, in a small town in the interior of São Paulo, with the intention of capturing, here and there, the persistent duality between truth and lies in the narrative. And, above all, the persistent subordination of these categories to the circumstances imposed by the social and symbolic context of the reproduction of the facts and the interpretation given to them by the judges who, in various judicial instances, had the task of judging the defendant and establishing the truth about the events.

KEYWORDS: *Corner of sin; Water cooler; Procedural truth; Jury; Truths and lies.*

Introdução

Este é um ensaio, nada mais do que isto. Que se propõe falar de categorias tão abstratas quanto caras à Filosofia: a mentira e a verdade. Pouco ou nada tem se mostrado tão fluido quanto essas *entidades*, hábeis em escorregar pelos dedos de quem pretensiosamente se atreve a tentar apreendê-las. Por isso mesmo não existe aqui tal pretensão, ao menos não no sentido estrito da tarefa do filósofo, ou do jurista. O que se procura fazer são aproximações dessas categorias com situações reais, escolhidas como aquelas que se projetam no processo criminal – pois o jurista, sem intenção de ser filósofo, só consegue relacionar o que lhe é

posto à frente com o fenômeno jurídico, que – para o bem ou para o mal – aprisiona sua cognição, levando-o, inevitavelmente, a tentar inserir tudo e todos dentro do perímetro daquilo que é normatizado.

Pois bem. É por isso mesmo que se toma aqui algo definido nos estritos padrões da lei, identificado como o processo criminal, ou penal, que assim parece ganhar vida própria e, quando posto em ação, concentra em si tudo o que possa interessá-lo e, que, a partir daí, se torna a única coisa que interessa: todo o resto não importa, pois *o que não está nos autos não está no mundo*.

Num paralelo com a verdade e a mentira, dir-se-ia que elas são estabelecidas de acordo com o tratamento que o processo lhes dá. O juiz, os jurados, ou o tribunal é que vão estabelecer o que é verdadeiro ou mentiroso. Assim, enquanto dura o processo, verdade e mentira provavelmente conviverão em paz e civilizadamente tentarão revestir com seus mantos os fatos, as narrativas, os relatos, as versões, os argumentos, as decisões. Em outras palavras, jogando o jogo processual, desejarão que isto ou aquilo seja classificado como verdadeiro ou mentiroso, ou seja, consentâneo com o padrão das matrizes *verdade* ou *mentira*. Para complicar, essas matrizes nada têm de objetivas. Ao contrário, usam e abusam da dissimulação e da fantasia. São nebulosas e diáfanas, escorregadias e vaporosas. Fosse possível reviver Machado, ele as identificaria com sua Capitu: *oblíquas e dissimuladas*.

Por conseguinte, resta apenas uma situação objetiva no âmbito do processo penal que permite qualificar algo como verdadeiro ou mentiroso: a decisão do julgador. Que, mesmo assim, estará sujeita a mudança enquanto não houver o trânsito em julgado, quer dizer, a definitividade do julgamento. O trânsito em julgado define, com exclusão de toda outra alternativa, a verdade. Mas, até que ele sobrevenha no processo, as decisões anteriores, tiradas por juízes de primeira instância, jurados, ou mesmo câmaras de tribunais,

estabelecerão verdades e mentiras. Em suma, verdade é aquilo que um juiz qualifica como tal. Fora disso, o resto é mentira. Mas essas *entidades* poderão muito bem trocar de posição, a depender do que venha a ser decidido depois, por outros jurados, outro juiz, outro tribunal.

Este ensaio trabalha exatamente com esses elementos. Centraliza no processo criminal o âmbito de existência de verdades e mentiras e, mostrando reiteradas vezes a sua fluidez, indiretamente alerta para o risco de acreditar em verdades ou mentiras absolutas e, mais indiretamente ainda, no perigo de quem, sinceramente, crê na possibilidade de absolutização do verdadeiro e do falso e se determina por essa fé. Nesse ponto, o crente sincero é mais perigoso que o falso crente: seu agir se auto legitima e o leva às últimas consequências. *Tenho medo do homem que pensa estar certo, não do que sabe estar errado. O primeiro defenderá sua posição até o fim, o segundo é covarde e, confrontado, foge* – disse uma vez um antigo treinador de boxe da já extinta Casa de Detenção de S. Paulo, explicando como enfrentou, sozinho e desarmado, assaltantes que tentaram roubá-lo em seu estabelecimento. Só tentaram. Ante a reação do bravo pugilista, fugiram.

No caso deste texto, os vaivéns e a fluidez do que seja ora verdade, ora mentira, encontra correspondência no palco de uma história de crimes reais. E tem seus limites nos contornos do processo penal, com suas regras.

Trata-se da história de dois homicídios em especial, ocorridos no ano de 1960, em pequena cidade do interior paulista,¹ cujo relato – agora contextualizado pelos objetivos do ensaio – constitui o próprio corpo do texto. A base para esse relato, sempre que não houver indicação diversa, são os autos dos processos criminais movidos contra Mahmoud Ahmed

¹ O censo de 1960 apontou uma população de 31.961 habitantes.

Nasrallah e Bahzed Ismael – lidos, em todos seus volumes, página por página, letra por letra; ocasionais transcrições literais estarão entre aspas.

É uma narrativa dos crimes e do processo por eles instaurado, temperada com apontamentos sobre coisas e fatos da cidade, para traçar o pano de fundo sobre o qual transitaram os atores desta saga, feita em linguagem que pouco tem de jurídica, ou de filosófica. Desses crimes o autor, ainda criança, entre o horror e o fascínio, muito ouvira falar, em boa parte por sua mãe.

Ao final do trabalho há uma espécie de retorno ao ponto de partida, ou mais especialmente a esta Introdução, buscando-se a compreensão do que é, afinal, a verdade do processo e de por quais meios ela é alcançada e fixada na decisão. O regramento desses meios mostra-se, enfim, como sendo o mesmo que aprisiona o conhecimento dos fatos humanos postos em questão, que reprime aquela energia vital que deve ser contida, num processo de reducionismo tido por necessário em nome de que a solução dos conflitos sobrevenha com segurança e coerência.

O ensaio apoia-se, no mais das vezes literalmente, na tese de doutorado do autor, defendida em 2006 na Pontifícia Universidade Católica de S. Paulo. Constitui uma confessada cópia de partes dessa tese, disponível na integridade no *site* daquela universidade. E, assim como lá, continua pretendendo ser também uma homenagem ao professor orientador daquele trabalho, Hermínio Alberto Marques Porto, que por duas vezes atuou como promotor nos plenários do júri em que foi julgado, na comarca de São Paulo, o autor dos homicídios aqui narrados. E cujo pai – suprema coincidência – havia sido, tempos antes e por longo período, promotor público na exata cidade palco dos delitos. Por que essa cidade? Porque é a terra natal do autor, à qual ele quer confessar seu infindável carinho.

1. O lugar. O tempo. Os fatos

Segundo uma das edições do velho Guia Quatro Rodas Brasil, Bebedouro é um município do Estado de São Paulo, com 78.433 habitantes, distante 423 quilômetros da Capital do Estado, conectado ao sistema de telefonia pelo DDD 17. Possui dois hotéis que se enquadram nos critérios de avaliação do guia,² ambos com piscina e aceitando todos os cartões de crédito. Como atração tem um museu de veículos antigos, e fica o registro: “o carro Adler, de fabricação alemã, (modelo 1939), é único no Brasil”. Nos cerca de sete centímetros de papel que a publicação, em duas colunas, letras corpo 8, gasta com a cidade, há pouco mais do que isso. No mapa, fica bem no meio de uma linha imaginária ligando Ribeirão Preto e São José do Rio Preto. Quem conhece a cidade sabe que o ar é quente e seco, como costuma ser nesse canto do norte paulista, principalmente nos meses de outubro e novembro, quando as chuvas são escassas. Consta ter sido fundada no ano de 1884. A principal fonte de sua economia variou, do cultivo do café ao da laranja e da cana de açúcar. Tem algumas indústrias de pequeno porte, além de fábricas de suco de laranja; comércio e serviços públicos comuns a cidades dessas dimensões. A inevitável Casas Pernambucanas, feira aos domingos, uma igreja matriz bem no centro, inaugurada em 1926. Sua história registra aspectos curiosos, como a entrada em vigor, em março de 1922, de um imposto municipal sobre a propriedade de cães, que deveriam ser marcados com placas, sob pena de

² cf. p. 8 da publicação.

apreensão.³ Seu eleitorado é conservador, o que se nota pelos resultados de algumas eleições estaduais ou federais em que candidaturas tradicionais já vencidas em toda parte pelas progressistas, lá continuaram a ter acolhida. De 1964 a 2008 dois homens foram prefeitos por três vezes cada um. No esporte já teve motivo para orgulho: o time de futebol símbolo da cidade, a Associação Atlética Internacional, fundada em 1906, teria tido um dos primeiros estádios iluminados do Brasil e, em jornadas memoráveis, dera trabalho a esquadrões de renome no cenário esportivo nacional. Em 1956, por exemplo, a Internacional venceu o campeonato da chamada “série Pecuária”, o que ficou registrado pelos historiadores como sendo uma conquista notável, pois derrotou equipes de cidades maiores como Ribeirão Preto, Presidente Prudente, São José do Rio Preto e outras. A equipe tinha em seus quadros, dentre outros, os jogadores Lourenço, Wander, Simão e Diamante.

Foi também nesse ano que chegou a Bebedouro Mahmoud Ahmad (ou Ahmed) Nasrallah, muçulmano, desembarcado em 4 de setembro do navio Salta, no porto de Santos. Antes dele, em 1951, chegara seu irmão Ale. Incentivados e de certo modo chamados pelo tio Rachid Abbes, vieram da pequena cidade libanesa de Magda Anjar, situada no vale Bekaa, a cerca de sessenta quilômetros de Beirute e perto da fronteira com a Síria, localidade de forte presença armênia. Com eles também se instalou em Bebedouro outro irmão, Kassem. Há referências a um quarto irmão, Furqui, que teria morrido num desastre de jipe. Os irmãos passaram a comerciar roupas, como mascates. Logo se aproximaram da família Ismael, cujo patriarca, João, sírio havia muito radicado no Brasil, viera da cidade vizinha de Nova Granada e estava em Bebedouro fazia mais de vinte anos. Com ele, seus quatorze filhos.

³ apud Izidoro Filho, Manoel. **Reminiscências de Bebedouro**. Ribeirão Preto: Legis Summa, 1991, p. 456.

Como parece comum entre os povos de origem árabe, os Nasrallah e os Ismael se sentiam como primos e assim se tratavam. João e os filhos também eram comerciantes e estabelecidos na cidade com a Casa Glória, de secos e molhados.

Ale era um homem de proporções agigantadas e muito forte, a ponto de levantar um jipe pelo pára-choque e de, numa queda de braço, fraturar o membro do adversário. Assim como os irmãos, frequentava o comércio dos Ismael e chamava João de tio.

A família Ismael era conhecida como “gente de dinheiro” e entre os filhos de João havia médicos, engenheiros e dentista. Tida como “família conceituada” na cidade, havia quem os ligasse aos meandros da política local e a pessoas influentes. Os Nasrallah não tinham a mesma posição social e pelo menos Mahmoud era pouco versado na escrita. Tidos por trabalhadores e honestos.

Um dos irmãos Ismael era Bahzed. Dedicava-se ao comércio da família e mantinha boa relação com os Nasrallah. Apesar dessa convivência fraterna, certa feita se desentendeu com Ale por conta de negócios: uma venda de queijos, diz Ignácio Franco,⁴ a compra de uma lanchonete à beira de uma rodovia, afirmava Bahzed. O fato é que daí para diante não mais retomaram a antiga amizade. Ao contrário, como relata Bahzed, Ale passou a ameaçá-lo e ele ficou atemorizado, principalmente por conta do avantajado porte físico de Ale e de notícias sobre valentias que costumava exibir pela redondeza. Dessas demonstrações dá conta, entre outros, Paulo Cezar de Figueiredo,⁵ narrando episódios como tiros desferidos para o alto, por Ale, na festa de casamento de uma filha de João Ismael realizada ao ar livre, ameaças ao

⁴ Comerciante, morador de Bebedouro, contemporâneo de Bahzed, fez tiro de guerra com seu irmão Samir. Depoimento ao autor, out. 2006.

⁵ Sua mulher, Maria de Lourdes Figueiredo, católica fervorosa, fora a primeira vereadora da Câmara Municipal de Bebedouro, empossada em 9 de agosto de 1953.

farmacêutico Arlindo, da farmácia São Benedito, para que fosse logo atendido, e até uma briga por causa da coxa de um frango com farofa, arrematado numa quermesse, fato confirmado por João Pereira Sobrinho. Bahzed passou a andar armado.

Findava o ano de 1959, passara-se coisa de um mês do desentendimento inicial entre Bahzed e Ale. Mahmoud, segundo disse, andava pelo centro e acabou entrando no cine Rio Branco, onde assistiu “um filme de amor”.⁶ Depois que saiu do cinema ficou perambulando. Um quarteirão rua acima, Ale se aproximava do edifício sede do Bebedouro Clube, agremiação frequentada pela gente mais abonada ou simplesmente *de ‘status’*, real ou ilusório. Bahzed, já nas suas dependências, encontrava-se na parte superior das tradicionais escadas de *granilit* preto que descem até a rua XV de Novembro, bem no centro da cidade. Encontraram-se, dessa maneira, do lado de fora do clube. Desse encontro não há testemunhas presenciais conhecidas. Bahzed atirou quatro vezes contra Ale, que caiu na calçada oposta à escadaria onde se encontrava o atirador. De onde estava, Mahmoud ouviu os tiros. O socorro não tardou, Ale foi levado para a Santa Casa, mas morreu logo. Acompanhou-o Jefferson Machado de Carvalho, o Bóia, além de dois rapazes estudantes de medicina, “um lourinho e um moreninho”. Bóia permaneceu na sala de curativos até que chegaram os irmãos da vítima, Mahmoud e Kassem, quando os conduziu a uma sala contígua, onde ficou em sua companhia, “até que a irmã da Santa Casa, juntamente com o doutor Petrônio e mais o citado rapazinho louro preparam o cadáver”, mais tarde levado ao necrotério do hospital, numa maca conduzida pelo próprio Bóia. Este ainda conta que era enorme o nervosismo dos irmãos de Ale.

⁶ Certamente era Corações em Suplício, com John Saxon e Sandra Dee, exibido em duas sessões, às 19h30 e 21h15, em *cinemascope*.

Ao ser alvejado, Ale estava desarmado. No exame necroscópico chamou a atenção dos médicos Petrônio Stamato Reiff e Ramiro de Souza Lima, o alentado porte físico da vítima, então com 41 anos. “Tipo atlético de Viola”, disseram. Segundo a perícia, pelo menos um dos disparos foi feito de cima para baixo – o que combina com a posição do atirador, na parte de cima da escadaria do clube, como consta de um “croquis” juntado ao processo. Outro provocou um ferimento de entrada de projétil “ao nível da região lombar esquerda, à altura do bordo inferior da décima segunda costela e a um dedo transverso para fora da linha axilar posterior”. Quer dizer, mais nas costas do que de lado, podendo significar que a vítima se virara para a direita.

Bahzed, ouvido pelo delegado de polícia Humberto da Silva Ramos, afirmou que, no instante dos fatos, Ale o tornara a ameaçar, dizendo que era chegada a hora de matá-lo. Que não teve escolha senão sacar do revólver que trazia e atirar contra ele, repetidas vezes. O último tiro, conta, foi desfechado quando a vítima já se torcia. Para o fato de estar armado àquela hora, disse apenas que foi ao Bebedouro Clube falar com um irmão e que, “ao sair (...), colocou a arma à cinta”. Foi preso e acusado de homicídio qualificado. A família Ismael contratou o advogado Pedro Eduardo de Godoy Pereira, respeitado por seu desempenho como causídico e também por continuar uma tradição na advocacia iniciada por seu pai, Pedro como ele. Atuava também na defesa o jovem Plauto de Oliveira, que mais tarde prestaria com sucesso concurso para o Ministério Público, tornando-se promotor. Plauto era filho de Benvindo de Oliveira, antigo morador da cidade, da qual fora prefeito e vereador.

Bahzed, que passara seu 27º aniversário na cadeia, foi julgado pelo tribunal do júri de Bebedouro em 25 de abril de 1960. Os jurados, na maioria, eram pessoas oriundas, como de costume, da classe média

local.⁷ Absolveram o acusado por unanimidade, estabelecendo que ele agira em legítima defesa própria ao matar Ale, que estaria na iminência de agredi-lo.

O promotor público, Nélson Pizotti Mendes, sustentou o libelo no plenário do júri e, a certo momento, se viu às turras com os defensores, tendo o juiz que proibir os apartes. Não obstante, não foi à réplica e, no fim, conformou-se com o resultado do julgamento. Quem apelou foi Mahmoud, que se habilitara como assistente de acusação e cujo advogado, Ronaldo Diniz Junqueira, interpôs recurso ao Tribunal de Justiça, na Capital do Estado. O promotor Pizotti Mendes, manifestando-se quanto a essa apelação, disse textualmente que deixara de apelar porque, na hipótese de ser levado a novo júri na comarca, o réu certamente seria de novo absolvido.

O recurso de apelação de Mahmoud fracassou. Em setembro de 1960 a terceira câmara criminal do Tribunal de Justiça, em acórdão relatado pelo desembargador Custódio da Silveira, lhe negaria provimento, confirmando a decisão do júri de Bebedouro, a despeito de reconhecer que o caso era mais de legítima defesa putativa⁸ do que real.

2. Os crimes... e a *esquina do pecado*

Pouca atenção foi dada a esse veredito do tribunal. Cerca de um mês antes, em 7 de agosto, um domingo à noite, Mahmoud, armado com uma pistola automática e um revólver de cano escuro, matou Samir e

⁷ Os sete sorteados aceitos foram: José Augusto Silva, Mário Megale da Silveira, Domingos Pitelli, José Pires do Prado, Severino Costa, Antônio Janini e Léllis do Amaral Campos. O pastor presbiteriano Ruy Anacleto foi recusado pela defesa; pela acusação foi recusado o jurado Otávio Santamarina Bailão.

⁸ Imaginária

Riad Ismael, irmãos de Bahzed. Encontrou-os no local conhecido como a *esquina do pecado*, uma espécie de centro nervoso da pequena cidade, onde homens costumam fechar negócios, trocar ideias, beber, tomar café, contar mentiras e verdades, dessas que fazem bem ao ego e que precisam ser contadas - pois de nada vale viver bons momentos se deles ninguém puder saber.

Apoiado em relato de Arnaldo Benedito Christianini, Manoel Izidoro Filho aponta que o início da fama da *esquina do pecado* coincidiu com a crise do café, em 1929, pois, devido à angústia dos produtores e corretores, à boataria e à incerteza, as aglomerações eram grandes e freqüentes ali.⁹ Provavelmente até hoje os forasteiros acham curiosos os *convites de missa* e as *notas de falecimento* que as empresas funerárias fazem afixar, em suportes de madeira, antigamente adornados com uma cruz, nas paredes dos prédios da esquina. O músico bebedourense João Villela captou como ninguém o espírito do local e dele falou em versos publicados em 1981, nos quais chega a fazer referência a crimes, possivelmente os mesmos aqui tratados. Algumas estrofes dizem o seguinte:

Nesta esquina, meu amigo
Ficam ricos e mendigos
Vendo o tempo só passar.
São dentistas, são doutores,
Fazendeiros, corretores,
Que ali ficam a sonhar.

Numa roda mil risadas
Um velho conta piadas
E proezas importantes
Enquanto outros machistas

⁹ Izidoro Filho, Manoel. **Reminiscências de Bebedouro**. Ribeirão Preto: Legis Summa, 1991, p. 1

Apontam as balconistas
Dizendo que foram amantes.

Por causa dos comentários
Mudam os itinerários
Senhoras religiosas.
Na parede [se] anuncia
Quem morreu naquele dia
Ou se é missa famosa.

Esquina de mil pecados
Que tem nos anos passados
Crimes, coisas ferinas.
Teu nome nada mais é
Que fruto dos próprios pés
Dos que te pisam, esquina.¹⁰

Mahmoud, momentos antes, ficara sentando num banco da Praça Monsenhor Aristides,¹¹ ao lado da igreja matriz de São João Batista. Havia se mudado para São Paulo, após a morte de Ale, junto com o irmão Kassem, e conversava com velhos conhecidos. A certa altura despediu-se deles e atravessou a rua, em diagonal, no rumo da esquina. Samir estava perto de um poste, tratando, com o farmacêutico João Paganelli, da permuta de uma lambreta com um Ford barata 41. Suas últimas palavras foram “está por vinte cruzeiros”, quando alguém lhe indagou sobre o andamento do negócio. Riad tomava café, sentado a

¹⁰ Villela, João Batista Giglio. *Fragmentos do eu*. Ribeirão Preto: Studio Criação, 1981, p. 32-3.

¹¹ Monsenhor Aristides da Silveira Leite, que dava nome à praça, antigamente “Praça da Matriz”, fora homem influente. Assumira a única paróquia da cidade na década de 20 e terminara as obras da igreja matriz de S. João Batista, padroeiro de Bebedouro. O jornal “O Bebedourense”, na edição de 11/02/1934, publicou um artigo do médico Francisco Paraíso Cavalcanti atribuindo ao religioso os méritos pela remodelação e ampliação das instalações da Santa Casa local. Apud Izidoro Filho, op. cit.

uma mesa, dentro do café¹² Rio Branco, estabelecimento na época tocado por João Perri, e que ficava pegado ao antigo e tradicional cine Rio Branco, do qual deve ter tomado o nome emprestado. Após desferchar tiros em Samir, Mahmoud entrou no bar e, antes que Riad pudesse apanhar seu próprio revólver, atirou nele algumas vezes, acertando-o nas costas. Feito isso, saiu em disparada descendo a rua São João, ainda atirando a esmo algumas vezes, “para espantar”. Virou à esquerda na Prudente de Moraes e foi visto pela última vez próximo às Casas Pernambucanas. Ninguém se preocupou, ou se animou, em segui-lo. A entrada de Mahmoud na cena dos crimes foi mal percebida. Os primeiros tiros, contra Samir, foram tomados por bombinhas, ou por fogos, o que se explicava porque a pouco mais de quatrocentos metros acontecia o encerramento da Festa da Laranja, marca da pujança que a cultura dessa fruta trouxe à região. Os relatos dos circunstantes, os da esquina e os de dentro do café, sugerem uma espécie de congelamento da cena. No corre-corre que se seguiu aos tiros em Samir – que também estava armado - muitos se refugiaram no café, outros no cinema vizinho. Meio misturado a essa leva de gente entrando no bar, Mahmoud também entra e assim atira em Riad. Poucos perceberam, nesse instante, que era ele. Vários desses homens narram, depois, que souberam por outros que era Mahmoud o atirador. O certo é que evaporaram do café Rio Branco, “levando no peito” mesas e cadeiras, indo dar conta de si a coisa de cem metros dali. Norival Japur foi se proteger na boate do Bebedouro Clube, aquele mesmo lugar de onde Bahzed atirara em Ale, meses atrás. Lá serviram a ele um copo d’água com açúcar.

¹² Nos autos do processo, esse estabelecimento é sempre tratado por “bar”, mas o linguajar local o consagrou como “café”. Um cartaz na parede atrás do balcão proclama que o primeiro proprietário do “café” foi Antônio Silveira, no ano de 1930.

Dado o local dos crimes, pode-se dizer que Mahmoud disparou seus tiros bem no coração de Bebedouro, havendo nisto um certo duplo sentido. Ali, sem mais falar do carisma da *esquina do pecado*, ficavam estabelecimentos emblemáticos. Além do próprio café Rio Branco, da livraria A Vanguarda, do café Predileto e do prédio onde funcionava o Banco Mercantil, que antes fora o Nossa Clube, inaugurado em junho de 1931,¹³ estava instalado, como já dito, o cine Rio Branco, um dos dois cinemas da cidade e cujos folhetos anunciando a programação do mês intitulavam o cinema dos grandes filmes. Antes disso fora o Theatro Rio Branco, famoso por suas colunas e frisas e que, dentre outros eventos, foi palco, em outubro de 1953, de uma Sessão Cívica em homenagem a Rui Barbosa, com participação de representantes do Centro Acadêmico XI de Agosto, da faculdade do Largo de S. Francisco. Passou por algumas remodelações, perdeu as frisas e, nas décadas de 60 e 70, contentava-se em ser apenas cinema. Nos anos 80 entrou a exibir fitas para público adulto, com o que já se pressentia o seu fim. Depois fechou. O outro cinema, sem tanto glamour, era o São João, situado uma rua acima, a XV de Novembro, a dois quarteirões e meio. Durante muitos anos propriedade da Companhia Teatral Paulista, em 1930 sofreu reforma em sua cabine para possibilitar a exibição de filmes falados. Na noite em que Mahmoud atirou nos irmãos Ismael, exibia Balada Sangrenta, com Elvis Presley. Assim como seu concorrente, tinha, grafado nos folhetos publicitários, um epíteto: o palácio encantado da rua XV. Encerrou as atividades em maio de 1982.¹⁴

¹³ Sua primeira diretoria era composta por: Coronel Raul Furquim, Valentim Silva, Dr. Eutychio Leal, Dr. Macário Mello Filho, Dr. Plínio Britto, José Stamato Sobrinho, Alberto Lessa, Lauro Meirelles Araújo, Dr. Mário Moura Júnior e Dr. José Veríssimo Filho. Apud Izidoro Filho, op. cit., p. 528.

¹⁴ Costa, Syro Lima. *Bebedouro, ontem e hoje*. Bauru: Graff Studio, 1996, p. 135.

3. O processo

Na mesma noite dos tiros o delegado Humberto da Silva Ramos instaurou inquérito. Deu como certa a autoria dos disparos, mandou apreender as armas de fogo encontradas com as vítimas, determinou a inquirição das pessoas presentes na cena dos crimes e pediu reforço à Regional de Barretos para a investigação. Quatro dias depois, após ouvir algumas testemunhas, mandou oficiar ao Procurador-Geral de Justiça pedindo que o Promotor local fosse designado para acompanhar o inquérito, porque “o crime revestiu-se das características mais violentas e envolveu pessoas de reputação nesta localidade, além de provocar violenta onda emocional em torno dos fatos”, no que foi atendido. Quinze dias depois pediria a prisão preventiva do indiciado Mahmoud, que o juiz Alcindo Ferraz Pahim decretou, após parecer favorável do Promotor Pizotti Mendes, designado para funcionar no inquérito, como queria o delegado.

Entre uma coisa e outra vieram do Instituto Médico-Legal de Barretos os laudos necroscópicos das vítimas. Samir recebera tiros nos braços e no tórax, um deles a um centímetro abaixo do mamilo esquerdo. Os tiros que acertaram Riad foram entre o ombro esquerdo e a espádua, todos nas costas.

Uma perícia demonstrou o que já se suspeitava: Samir, caído no chão depois de alvejado por Mahmoud, disparou seu revólver, atingindo a lataria de uma lambreta estacionada no local. A angulação do orifício encontrado no veículo sugeria que o disparo fora feito de baixo para cima, o que é compatível com a posição em que Samir, já ferido, se encontrava, caído na calçada junto ao café Predileto.

Mahmoud contou, mais tarde, que ficou vagando de um lugar a outro até que foi para o Rio de Janeiro, onde se encontrou com Mamed

Calil, seu patrício, que lhe deu abrigo e acabou sabendo do ocorrido em Bebedouro. Procurou um despachante para que lhe arranjasse os papéis com que pretendia ir embora do país, de volta para o Líbano. O despachante lhe preparou tudo e combinaram que uma passagem aérea seria comprada no aeroporto internacional poucas horas antes do embarque, para que seu nome não figurasse antecipadamente em listas de passageiros. O vôo, num avião da escandinava SAS, que o levaria à Europa, estava marcado para as cinco horas da manhã do dia seis de setembro de 1960.

Mahmoud ficou esperando o tempo passar em seus aposentos no Novo Hotel, onde se hospedara. Às quatro horas foi preso. O detetive Burlamaqui, da agência da Interpol na Guanabara, deve ter seguido a pista da provável tentativa de Mahmoud em deixar o país e isto o conduziu ao despachante Álvaro Fernandes dos Santos, que lhe informou o seu paradeiro e intenções. Fotografias encontradas no hotel mostravam Mahmoud junto a outras quatro pessoas num passeio ao Corcovado. Se tivesse tido tempo de ir ao cinema, poderia ter visto Vera Cruz, faroeste com Gary Cooper, Burt Lancaster e Sara Montiel, que os grandes cinemas exibiam, em *technicolor* e *superscope*.

A prisão atraiu a atenção da imprensa, que aliás já estava, desde o crime, noticiando fatos relacionados ao “assassino de Bebedouro”. Na Folha de S. Paulo saiu que ele confessou os crimes e ainda que “ao receber voz de prisão, Mahmoud sacou de uma automática 45 e tentou alvejar o comissário Nilton Brito, da Polinter, que o desarmou, algemando-o.” O Diário da Noite registrou o principal receio do detido: “Prefiro ser condenado a 40 anos de prisão a voltar para Bebedouro”, teria dito ele. A Hora, do Rio, também se ocupou do assunto, noticiando que o preso temia uma represália se voltasse para Bebedouro. Aquilo para que todos os jornais citados dão maior destaque, entretanto, é o que passará a ser dito por grande número de testemunhas nos autos do

inquérito e, depois, do processo instaurado em Bebedouro: Mahmoud matara os irmãos Ismael para vingar-se da morte de Ale por Bahzed. Em declarações que teria feito às autoridades que o prenderam, segundo A Hora, ele afirmara que, inconformado com a decisão do júri, que absolveu Bahzed, decidiu vingar-se, coisa que, aliás, já tinha jurado fazer quando bebera o sangue de Ale, agonizante, na Santa Casa de Bebedouro. “Somente não tinha executado em sua plenitude [a vingança], pois o seu plano visava a eliminação de todos os irmãos Ismael”, diz o jornal. A bem da verdade, não existem nos autos declarações de Mahmoud neste sentido a quaisquer autoridades. Bem que o juiz de Bebedouro oficiou à Guanabara em busca disso. Mas a resposta do Departamento Federal de Segurança Pública, no Rio, foi categórica: por ter sido imediatamente posto à disposição das autoridades policiais de Bebedouro, de onde se expedira mandado de prisão preventiva, haviam prendido o indiciado, todavia “não tendo tomado as declarações do mesmo”.

Por segurança, Mahmoud foi recolhido à cadeia de Barretos, na época uma das mais novas da região. Terminado o inquérito, o promotor ofereceu denúncia contra ele por homicídios duplamente qualificados – vingança e surpresa. O juiz Pahim marcou interrogatório do réu para o dia 22 de setembro de 1960, às oito horas da manhã. O horário não combinava com a chegada do advogado Nilton Silva, contratado pelo réu, que vinha de São Paulo, e mandou um telegrama ao magistrado, pedindo-lhe que retardasse por uma hora a inquirição. “A fim poder estar presente”, justificou ele, em linguagem telegráfica, “pois embarcarei trem noturno hoje 22 horas”.

Enfim, às 9 horas do dia 22, na presença do advogado Nilton Silva, o Juiz Pahim interrogou Mahmoud no Fórum de Bebedouro. O acusado disse nada ter a alegar contra as testemunhas que o promotor arrolara para o processo, mas frisou que não tinha confiança nos seus

depoimentos. Para daí a cinco dias ficou marcada a audiência para ouvir essas testemunhas. Às 9 horas da manhã, com tudo já pronto e os depoentes qualificados, o magistrado iniciou a tomada dos depoimentos daqueles que tinham presenciado os crimes da *esquina do pecado*. Longos depoimentos. Sem excluir nenhum, o advogado do réu contraditou todos, afirmando sempre a mesma coisa: a testemunha sofria “a influência perniciosa do trabalho apaixonado que os membros da família Ismael fazem nesta comarca, na Capital do Estado e até mesmo na República, no sentido de criar um ambiente hostil e prejudicial aos interesses da defesa”.

Quem passa pela avenida principal do cemitério de Bebedouro pode observar do lado esquerdo, a pouca distância da capela, gravada na lápide da sepultura de Samir e Riad, a seguinte inscrição: Senhor, só Vós sois juiz, só Vós podeis julgar os homens. Cumpram-se, pois, na Terra os Vossos santos e indiscutíveis desígnios. Essa bela e admirável declaração de fé na justiça divina se faz acompanhar de providência para garantir também a justiça terrena. Em 10 de outubro João Ismael, o pai das vítimas, pede – e é atendido – para ser aceito como assistente da acusação, fazendo-se representar pelo mesmo Pedro Eduardo de Godoy Pereira, que defendera Bahzed, e pelo jovem advogado Antônio Carlos Silva. Após cinco dias, diante do réu, de seu defensor, do promotor e do assistente de acusação, o juiz inicia a inquirição das testemunhas de defesa residentes na comarca.

Ainda no ano de 1960 Mahmoud foi transferido para a cadeia de Monte Azul Paulista porque a de Barretos se mostrou insegura, conclusão a que as autoridades chegaram por conta de uma série de fugas ali ocorridas. A defesa de Mahmoud protestou contra a remoção. Argumentou “que o diâmetro de sua [do réu] cabeça é maior que a maior abertura das grades” do presídio de Barretos. Na verdade, o que parece ter motivado o protesto foi a informação errônea chegada ao defensor de

que a transferência se dera para a cadeia de Bebedouro, cidade onde o acusado tinha medo de estar.

As outras testemunhas arroladas pelo réu foram ouvidas nas cidades em que residiam:

Já ia andando o ano de 1961, o mesmo em que foi inaugurada a Fonte Luminosa numa das praças centrais de Bebedouro, a Barão do Rio Branco. Em setembro, terminada a inquirição das testemunhas de acusação e de defesa, e apresentadas as alegações finais da acusação, o advogado Nilton Silva, por telegrama, comunica ao juiz Pahim que renunciava ao mandato para defender Mahmoud. O magistrado então lhe nomeia como defensor dativo o advogado Godofredo José Marques Mauro, mais tarde juiz de direito e desembargador, filho de José Mauro Neto, médico havia muito radicado em Bebedouro, vindo da vizinha Pitangueiras. Godofredo ofereceu alegações finais em favor do réu, postulando sua absolvição sumária, por legítima defesa. Mahmoud, entretanto, nesse ínterim constituiu novo defensor, Ronaldo Otaviano Diniz Junqueira, o mesmo que o representara como assistente de acusação contra Bahzed, com escritório em Araraquara, o qual apresentou outras alegações finais, “reconhecendo o brilho e a eficiência do quanto alegou o nobre e ilustre profissional” [está falando de Godofredo], mas pleiteando, ao invés da absolvição sumária, a pronúncia do réu por homicídio simples, batendo firme no afastamento das qualificadoras da vingança e da surpresa.

Recebendo os autos para decisão, o juiz determinou que primeiro se ouvissem as testemunhas a que fizeram referência aquelas que já tinham sido ouvidas, alongando assim a colheita de provas orais. Além disso, quis que se fizesse levantamento completo do local dos crimes. No ofício que mandou ao delegado de polícia, foi minucioso e exigente: no prazo de vinte dias lhe deveria ser mandado um laudo “abrangendo o prédio do Bar Rio Branco, interna e externamente, sua calçada

fronteiriça até a esquina, sua posição em relação ao Cine Rio Branco, Bar Predileto, Casa A Vanguarda, Banco Mercantil, Bar de Waldemar Ribeiro, Posto Toller, Bar Branca de Neve, Bar de Rubens Pastore e esquina da Praça Mons. Aristides, ao lado da Igreja Matriz, na Rua São João, onde existem bancos.”

Salvo o posto Toller e o bar Branca de Neve, todos os outros locais faziam, mais ou menos, parte da trepidante *esquina do pecado*. O bar Branca de Neve é dos estabelecimentos que mais persistiram na cidade, no mesmo lugar e com o mesmo nome.

O processo entra em 1962. Na Fazenda Cruz de Lima a Companhia Mineira de Conservas instala a primeira fábrica de suco concentrado de laranja.¹⁵ Em abril desse ano outro já é o promotor público de Bebedouro: José Eduardo Ferreira Pimont. Finalmente, em 4 de junho, em plena Copa do Mundo, que o Brasil ganharia de novo, graças ao talento de Garrincha mais dez jogadores, a pronúncia do réu: dois homicídios, em concurso material, duplamente qualificados, pela vingança e surpresa. Da sentença – ou decisão – de pronúncia o juiz queria intimar o réu no próprio Fórum, tendo oficiado ao delegado para que o apresentasse. Também o delegado mudara: era agora o bacharel Francisco de Assis Moura, o temido Chicão: alto, rosto liso e queimado de sol, meio calvo, óculos escuros, porte marcial. Não fosse delegado de polícia, mesmo assim seria confundido com um. Contavam – e não consta que ele desmentisse – que fazia os presos lavarem a calçada da cadeia carregando água em latinhas de ervilha.

O acusado recorreu da pronúncia, sem sucesso.

O promotor Pimont recebeu os autos para libelo, que produziu em duas séries, uma para cada homicídio. Quanto à qualificadora da

¹⁵ Costa, Syro Lima, op. cit, p. 120.

vingança, articulou-a objetivamente, num só item: “O réu cometeu o crime por motivo de vingança”.

Em 20 de janeiro de 1963, o jornal *Gazeta de Bebedouro* publicava o edital de convocação dos jurados para servirem no dia 21 de fevereiro, data assinalada para o julgamento do réu. A lista, com os vinte e um nomes que a lei exige, principiava com Oswaldo Gamboni, Thomaz Ceneviva Netto, Sinésio Soares Junqueira Franco e Alberto Tenan, dois comerciantes e dois agricultores. Na mesma *Gazeta*, o convite para a missa da “saudosa Ludovina Lopes de Oliveira, a Dona Neguinha”, os proclamas de José Fachine Sobrinho e Maria Bergantini, uma convocação do Bebedouro Clube para o “Carnaval do Povo”, um balancete da Associação Atlética Internacional, além da publicidade do dentista Guido Janini, do otorrino Nélson da Silva Carvalho e da Farmácia Antunes, entre outras.

Para o plenário, João Ismael, pai das vítimas e assistente de acusação, passou nova procuração, agora ao advogado Paulo Cretella Sobrinho, radicado em Catanduva.

Mas Bebedouro não veria o julgamento de Mahmoud. Seu defensor pediu o desaforamento do processo, que foi mandado para a comarca da Capital, onde, segundo o acórdão do Tribunal de Justiça, haveria garantias de o réu ser julgado com integral imparcialidade. O juiz Alcindo Pahim concordava com o pedido, afirmando que tinha dúvida quanto à imparcialidade do júri local para julgar Mahmoud quer porque, atemorizados com uma possível retaliação de seus parentes ou amigos, poderiam favorecê-lo, quer porque, indignados pelos crimes, poderiam, ao contrário, se mostrar excessivamente severos. Assim é que, em julho de 1963, o juiz faz remeter o processo, “com todos objetos apreendidos”, para o juiz presidente da vara do júri da Capital.

Transferido o acusado para um presídio em São Paulo, incluído o feito em pauta para julgamento, este foi sucessivamente adiado, por variados motivos.

No último semestre de 1963 a TV Tupi, canal 4, passava a retransmitir para Bebedouro. Nas eleições desse ano, o médico bebedourense Pedro Paschoal seria reeleito deputado. Coisas sérias aconteciam no mundo além do eixo Bebedouro-São Paulo: a revolta dos sargentos, em Brasília, prenunciava a tempestade que despencaria sobre o presidente João Goulart meses depois. Em novembro, quando desfilava num carro aberto em Dallas, no Texas, o presidente americano John Kennedy recebeu três disparos de uma arma com mira telescópica.

Considerável tempo enfim se passou entre o libelo do promotor e o julgamento pelo júri, em São Paulo, ocorrido no dia 15 de julho do ano de 1964, presentes no salão de julgamentos do imponente Palácio da Justiça, no velho prédio da Praça Clóvis Beviláqua, além do acusado, seu advogado Ronaldo Junqueira, o assistente de acusação Paulo Cretella e o promotor público. Este era Hermínio Alberto Marques Porto, que anos mais tarde viria a ser, por duas vezes, corregedor-geral do Ministério Público e se aposentaria em 1983, passando a se dedicar à advocacia criminal e ao magistério na PUC, na qual já lecionava desde a década de setenta e onde havia sido diretor da faculdade de Direito, cargo em que, ao lado de seus alunos, foi vítima da invasão da universidade perpetrada sob comando do coronel Erasmo Dias, em 22 de setembro de 1977. Ter lhe cabido atuar no processo de Mahmoud era uma tremenda coincidência: Hermínio era filho de José Agostinho Marques Porto Jr., que, de 1929 a 1944, fora promotor público nada mais, nada menos que na mesma Bebedouro, onde Hermínio passou boa parte de sua juventude, estudou no Ginásio Municipal e chegou a se formar piloto na primeira turma do aeroclube da cidade.

O promotor sustentou o libelo, pedindo a condenação de Mahmoud por dois homicídios duplamente qualificados, no que foi secundado pelo assistente de acusação. A defesa do réu pleiteou a absolvição por legítima defesa putativa, alegando que o réu imaginara estar sendo agredido ou na iminência de sê-lo quando atirou nos irmãos Ismael. Alternativamente propôs que o júri reconhecesse que agiu sob o domínio de violenta emoção logo em seguida a uma injusta provocação das vítimas. Por último, postulou o afastamento das duas qualificadoras.

Os jurados paulistanos¹⁶ rejeitaram a legítima defesa por cinco votos a dois e a violenta emoção por quatro a três. A votação da qualificadora do motivo torpe foi curiosa: no crime contra Samir, o júri a reconheceu por quatro a três e no homicídio de Riad negou-a pelo mesmo placar. A qualificadora da surpresa foi afastada nos dois casos. Esse curioso resultado estabelecia que Mahmoud atirara em Samir, na esquina, por vingança e que em seguida entrou no bar Rio Branco, onde matou Riad já não mais por vingança. A pena para os dois delitos totalizava dezoito anos de reclusão, dos quais o réu já cumprira quase quatro, considerada a data em que foi preso.

Houve apelações, da acusação e da defesa. A segunda câmara criminal do Tribunal de Justiça, por maioria de votos, deu provimento à primeira, em acórdão relatado pelo desembargador Humberto da Nova, mandando o réu a novo julgamento, entendendo que o júri havia afrontado a prova dos autos ao repelir as qualificadoras.

Outros dois anos se passaram.

No dia 26 de julho de 1967, depois de outros incontáveis adiamentos, Mahmoud se vê de novo diante de um tribunal do júri. Bem antes disso, em outubro de 1964, morreu João Ismael, diante do que sua viúva, Messehia Alem Ismael, manifestando o propósito de continuar na

¹⁶ Entre eles Hermenegildo de Camargo Dias, futuro Promotor Público.

assistência da acusação, fez juntar procuração, desta feita passada aos advogados Américo Marco Antônio e Euvaldo Chaib. Na defesa do réu está agora Waldir Troncoso Peres e na acusação, o mesmo Hermínio Marques Porto, assistido por Antônio de Almeida Toledo, para quem Marco Antônio substabeleceria os poderes conferidos pela viúva Ismael.

O acanhado quatro a três com que o júri de 1964 reconhecia a qualificadora da vingança – e somente para um dos crimes – na verdade prenunciava uma tendência de ver as atitudes de Mahmoud, preso havia agora quase sete anos, com certa benevolência. Os jurados, votando o quesito da violenta emoção, que a defesa sustentou, como tese alternativa à legítima defesa putativa, disseram sim nas duas séries. De novo por placares diferentes: cinco a dois no crime contra Samir, quatro a três no que vitimou Riad. De qualquer forma, estabelecia-se uma nova verdade e estavam reconhecidos dois homicídios privilegiados. A pena agora recuava para nove anos de reclusão.

Outros apelos. Agora já não se podia alegar julgamento contrário à prova para justificar a realização de outro, dado que se trata de argumento que só pode ser acolhido uma vez. Mas a segunda câmara do Tribunal de Justiça, dessa vez por unanimidade, entendeu que o ato era nulo porque houvera contradição entre as respostas dos jurados na segunda série da votação. É que, indagados sobre a morte de Riad, começaram afirmando que o réu imaginou estar agindo para se defender e, depois, também disseram sim quando perguntados se ele supunha que sofria uma agressão atual, resposta que, segundo o relator Humberto da Nova, era incompatível com a anterior. O Tribunal também viu defeito no fato de que, tendo o júri afirmado o quesito sobre atenuantes, deixou de especificar qual seria ela. O resultado era que o réu seria de novo submetido a julgamento: o terceiro.

Mahmoud, obviamente satisfeito com o reconhecimento do homicídio privilegiado e com a pena imposta e já quase inteiramente

cumprida, e ainda antevendo a possibilidade de sofrer um revés no próximo julgamento – o novo júri poderia simplesmente dar tudo o que a acusação pedisse – impetrou *habeas corpus* no Supremo Tribunal Federal postulando a cassação do acórdão do Tribunal de Justiça de São Paulo que determinara o novo julgamento. Não obteve sucesso, entretanto.

O novo – e último – julgamento de Mahmoud, repetida a rotina dos adiamentos, aconteceria em primeiro de outubro de 1968.

Assim foi que, nessa jornada aparentemente interminável, estava Mahmoud Nasrallah de novo frente a um tribunal popular, perante o qual repetiu, ao ser interrogado, a mesmíssima versão que sustentava desde que, oito anos atrás, fora interrogado pelo delegado de polícia de Bebedouro. Outro promotor, Benedito Lapa Trancoso, o mesmo assistente de acusação, Antônio de Almeida Toledo, novo defensor do réu, o advogado Flávio Markman, mesmas teses em plenário. O resultado conduz à seguinte conclusão: o réu, ao atacar Samir e Riad, em consequência de um erro plenamente justificável pelas circunstâncias, supôs estar agindo em sua própria defesa, imaginando estar sendo vítima de uma iminente agressão. Só que essa agressão imaginária não era injusta e foi ao negar a injustiça dessa suposta agressão contra o réu que o júri, por apertadíssimos quatro votos a três, deixou de absolvê-lo. À pergunta seguinte, referente à violenta emoção, pelos mesmos quatro a três, o conselho de sentença respondeu sim. Repetia-se o resultado do julgamento anterior e se admitia ter o réu praticado dois homicídios privilegiados. A pena foi dessa vez fixada em dez anos de reclusão.

Novos apelos, do acusado, do promotor e do assistente. Mas rareavam já as possibilidades de fundamentar qualquer recurso. Restava a dosagem da pena, que a mesma segunda câmara do Tribunal de Justiça, em acórdão de novo relatado pelo desembargador Humberto da Nova, em 28 de abril de 1969, entendeu pequena e aumentou para quinze anos.

Findara-se agora a possibilidade de novos recursos. Nada mais enfim havia a fazer e estava o réu definitivamente condenado. Contava ele então 35 anos de idade. Para quem teria chegado a imaginar ficar 40 anos preso, como constou daquela matéria publicada em setembro de 1960 pelo Diário da Noite, era um alívio indiscutível. De mais a mais, feitas as contas, já somava oito anos e meio de prisão. Restava-lhe ainda uma conta de custas de 80,50 cruzeiros novos¹⁵⁶, objeto de uma certidão emitida pelo cartório do primeiro ofício do júri, datada de 21 de julho de 1969. Nesse mesmo dia os astronautas americanos Neil Armstrong e Edwin Aldrin desembarcavam na Lua, na primeira viagem tripulada ao satélite.

O acórdão que pôs fim ao caso merece uma observação: constituiu motivo e fundamento para a elevação da pena o fato de ter o réu agido por vingança desenvolvida a partir da absolvição de Bahzed. De conformidade com o que disse o relator Humberto da Nova, ele revelou “personalidade mal formada. Basta considerar que, empolgado pela ideia de *vindita*, veio a matar dois inocentes, cujo único crime consistia em serem irmãos de Bahzed”. A leitura de tal assertiva, considerado que ao Tribunal não era dado julgar o réu e que, no que tange a este, o júri reconhecia ter praticado homicídios privilegiados, conduz ao estabelecimento da seguinte verdade: ao agir para vingar-se, o acusado Mahmoud, tomado de violenta emoção e se vendo injustamente provocado pelas vítimas, cometeu contra cada uma delas um homicídio de menor censurabilidade, algo merecedor da mesma reprovação que a eutanásia.

4. Verdade ou mentira?

Mahmoud cometeu os crimes por vingança?

Sim, segundo a opinião generalizada na cidade, isso na ótica do juiz Alcindo Pahim, quando se manifestou favoravelmente ao pedido de desaforamento. O juiz aduz nessa mesma manifestação que “o réu agiu friamente, com precisão matemática, sem errar um só tiro e sem ferir qualquer outra pessoa, além das vítimas”. O mesmo entendimento tiveram os desembargadores da segunda câmara criminal do Tribunal de Justiça, ao mandar o réu a novo julgamento por ter o primeiro júri negado essa qualificadora no homicídio contra Riad.

Das muitas testemunhas presenciais, que se encontravam na *esquina do pecado*, fora ou dentro do café Rio Branco, próximas de Samir ou de Riad, nenhuma faz menção a um gesto que fosse, ou palavra, por parte das vítimas no sentido de provocar ou ameaçar Mahmoud. É certo que foram, na maior parte, contraditadas pela defesa por hipoteticamente estarem sob influência da família Ismael, mas não deixa de ser significativo que ninguém visse ou ouvisse algo que pudesse dar apoio a outra explicação para a conduta de Mahmoud. O caminhoneiro Necy Biscola, de 34 anos, residente em São Paulo – livre de supostas pressões vindas de círculos influentes de Bebedouro - que estava sentado num banco da praça ao lado do local dos crimes, conta ter visto Mahmoud agitado, andando de um lado para outro, “aparentando aguardar a chegada de alguém”, até que o viu atravessar a rua rapidamente e logo em seguida escutou disparos.

Várias testemunhas de acusação fazem referência à intenção de vingança por parte de Mahmoud. José Geraldo Caputo, por exemplo, ao prestar depoimento no Fórum, disse ao juiz que “soube por ouvir dizer que o denunciado, por ocasião da morte de seu irmão Ale Nasrallah, à

frente do corpo do mesmo, disse: “eu tomba dois”, frisando que o fato lhe fora contado pelo professor Adelino Urbano, “que juntamente com a Madre encarregada da parte noturna, cujo nome ignora, teriam assistido essa cena”. Essa assertiva foi repetida por outros depoentes e, conforme já disse Jefferson de Carvalho, o Bóia, no processo movido contra Bahzed, havia mesmo, junto com o médico Petrônio Reiff, uma “irmã da Santa Casa” quando o corpo de Ale estava nas dependências daquele hospital, primeiro na sala de curativos, depois no necrotério.

É também encontrável uma fartura de reportagens publicadas na imprensa mencionando frases que teriam sido ditas por Mahmoud, ao ser preso no Rio, afirmando que agira por vingança, além de referências ao fato de ter jurado agir assim ao beber o sangue do irmão morto.

Por outro lado, não escaparam ao delegado Humberto Ramos, em seu relatório ao juiz de direito, afirmações em igual sentido de testemunhas que ouvira no inquérito, especialmente Aidar Ismael – “soube [...] que tanto Mahmoud como seu irmão Kassem juraram assassinar toda a família Ismael” – e Arnaldo Taube – Riad lhe disse que “Mahmoud havia bebido o sangue de seu irmão Ale Nasrallah e jurado a vingança”.

“Ele mandava recados para Bahzed de que este não precisava temer por sua própria vida e que apenas iria sofrer em dobro o que ele, Mahmoud, estava sofrendo; isso era voz corrente”, conta Ignácio Franco.¹⁷

Que o motivo dos crimes tenha sido mesmo a vingança era o que o desembargador Humberto da Nova continuava achando após relatar quatro acórdãos relacionados ao caso: a confirmação da pronúncia e outros três após os seguidos julgamentos do réu pelo júri de São Paulo. Esta sua opinião, como já se viu, não mudou nem mesmo depois que, por

¹⁷ Depoimento pessoal ao autor, em 11/10/2006.

duas vezes consecutivas, o tribunal popular reconheceu em favor do réu a figura do homicídio privilegiado pela violenta emoção.

Ou *não*?

Se parecia não haver outra explicação para os crimes que não a *vindita*, salvo a hipótese de insanidade mental do réu - como se afirmou em certa passagem do processo -, é verdade que em momento algum veio aos autos um depoimento sequer de pessoa que tenha ouvido diretamente de Mahmoud, ou de quem quer que fosse, qualquer ameaça de vingança contra os Ismael.

Todas as referências ao juramento de *vindita* e a ter Mahmoud bebido o sangue do irmão vieram de testemunhas que disso souberam por ouvir dizer, ou da imprensa, que o próprio juiz Pahim classificou de “sensacionalista” ao se manifestar sobre o pedido de desaforamento.

Quanto a essas notícias da imprensa sobre o juramento de vingança, Mahmoud, ouvido pelo juiz de Bebedouro, disse que eram inverídicas.

O professor Adelino Urbano jamais foi ouvido,¹⁸ tampouco o médico Petrônio Reiff, que atendeu o agonizante Ale. A “irmã da Santa Casa” que estava presente, assim como o “rapazinho louro”, nunca foram identificados. A testemunha Jefferson de Carvalho, Bóia, que acompanhou Ale do momento em que foi socorrido em frente ao Bebedouro Clube até a remoção do seu corpo para o necrotério – e que viu a chegada dos irmãos de Ale, inclusive Mahmoud, e com eles ficou em uma outra sala enquanto o cadáver era preparado – nada falou sobre ter percebido ameaças de vingança.

¹⁸ O juiz Pahim, na fase do art. 407 do CPP, mandou intimá-lo para prestar depoimento (já que era uma testemunha referida), mas o oficial de justiça certificou não tê-lo encontrado porque se mudara para São Paulo; a sentença de pronúncia que se seguiu nada fala dele.

O acusado, desde que ouvido no inquérito pelo delegado de Bebedouro, afirmava que agira para se defender, pois acreditava que as vítimas pretendiam matá-lo. Interrogado pelo juiz Pahim e, depois, nos três plenários do júri, falou sempre a mesma coisa: que se sentia com medo da família Ismael, *a qual já havia matado seu irmão sem motivo*, achando que o mesmo poderia acontecer com ele. Disse ainda que, antes do encontro com Samir e Riad, na *esquina do pecado*, tinha passado perto de Samir no local onde se encerrava a Festa da Laranja, ouvindo uma frase deste para um companheiro, aparentemente dita para ser ouvida, que indagava algo como “o que estava Mahmoud fazendo ali, se já tinha ido embora da cidade?”. Afirmou também que, já na *esquina do pecado*, ouviu de novo Samir dizer, referindo-se a ele e batendo com a mão na cinta, sobre uma arma: “com isto aqui eu vou mandar ele para junto de seu irmão”. Falou ainda o réu que, ao entrar no bar, deparou com Riad lhe apontando uma arma para o rosto. *Por tudo isso é que atirou nos dois.*

É bem verdade que as testemunhas presenciais não dão apoio algum a essa versão. E as que o fazem – as testemunhas de defesa Kassem Nasrallah, irmão de Mahmoud, e Calil Mamed – apenas repetem o que o acusado lhes contou.

Mas é bom não esquecer que o júri de São Paulo, em 1º de outubro de 1968, por pouco não absolia Mahmoud, aceitando que ele presumia que estava para ser agredido. O que impediu essa absolvição foi terem os jurados entendido que esta suposta agressão era justa. Importa esclarecer que, pela sistemática processual então vigente, os jurados votavam a tese da legítima defesa em etapas, dentre as quais a eventual *justiça* da agressão. Somente se ela fosse atual ou iminente e injusta, é que o acusado poderia alcançar a absolvição.

De qualquer maneira, especialmente especulando sobre Mahmoud ter seguido um impulso de formação, atirando-se numa

vingança tolerada, embora não incentivada, por uma espécie de cultura religiosa, reeditando primitivas *vinditas* familiares, resta a pergunta sobre se, nessa hipótese, não parece incoerente que não tenha desejado tornar público o motivo que o levou a agir: pois tradicionalmente a ação por vingança procura se mostrar como tal, a fim de afirmar uma postura e estabelecer uma posição.

Seja o que for que se pense como explicação verdadeira para a conduta do réu, uma coisa parece incontroversa: a morte dos irmãos Samir e Riad estava vinculada à morte de Ale por Bahzed. Desse primeiro fato tanto pode ter surgido a vontade de pessoas ligadas a Ale – ou somente do próprio Mahmoud – de vingar-se, ou simplesmente se desenvolvido a animosidade entre familiares de Ale e de Bahzed, de sorte que, com ou sem razão, uns passaram a temer os outros. Esses temores recíprocos podem muito bem ter sido atiçados pelo natural diz-que-diz da população, impactada por um caso tão inusitado numa pequena cidade onde homicídios eram raros.

Não é de admirar muito que a absolvição por unanimidade de Bahzed tivesse causado uma impressão de impunidade para aqueles mais próximos de Ale. Somados à ideia de que, para estes, a vítima sempre figurara como um sujeito bonachão e inofensivo, há fatos após o julgamento de Bahzed que bem podem ter deixado naqueles a sensação de que não se fez justiça.

Um deles é que a família Ismael mandou publicar no jornal *Gazeta de Bebedouro*, em 1º de maio de 1960¹⁹ – a absolvição de Bahzed fora em 25 de abril – uma nota de agradecimento às autoridades locais bem como “ao honrado corpo de jurados”, além dos advogados e “ao povo de Bebedouro (...) pela prova de solidariedade humana”,

¹⁹ A circulação do periódico era semanal.

dizendo- se – no plural – ter sido “impelidos” para a tragédia da noite de 30 de dezembro – a morte de Ale.

Outro é que os Ismael teriam patrocinado uma festa - notícia não confirmada nos autos - na chácara onde moravam, logo na noite do dia em que Bahzed foi absolvido: um churrasco. Mahmoud menciona essa festa num de seus interrogatórios, em São Paulo. E que uma banda musical esperava pelo final do julgamento na porta do Fórum. “Um churrasco não se prepara de uma hora para outra e ninguém contrata uma banda se não tem certeza de que vai ter algo para comemorar”, observa Suzette Abbes Olivari, advogada em Bebedouro e sobrinha de Mahmoud e Ale, que na época tinha sete anos de idade.²⁰

Outra coisa: já depois dos crimes praticados por Mahmoud, a edição da *Gazeta de Bebedouro* de 14 de agosto de 1960 publicou novo agradecimento dos Ismael, de novo “ao bondoso Povo de Bebedouro”, pelo conforto recebido, além de agradecimentos especiais ao Prefeito Municipal, “que determinou o encerramento do expediente da Prefeitura uma hora antes do sepultamento, ao Comércio em geral que cerrou suas portas em homenagem aos mortos, às escolas que dispensaram seus alunos mais cedo, ao Tiro de Guerra 10 que compareceu aos funerais incorporado carregando os féretros até a Igreja e, depois, até a necrópole Municipal”.²¹ Essa edição era a mesma que noticiava os crimes de Mahmoud contra Samir e Riad, contando, no meio da reportagem que o vereador Antônio Martins Romero Filho discursara no cemitério, durante o enterro, e que os advogados Pedro Pereira e Plauto de Oliveira desmentiam boatos de que tinham sofrido ameaças por parte dos Nasrallah por defenderem Bahzed. O destaque da reportagem,

²⁰ Depoimento ao autor, em outubro de 2006.

²¹ Com a pontuação e todas as iniciais com maiúsculas como consta da publicação original.

entretanto, era para uma recompensa de 150 mil cruzeiros pela captura do criminoso.

Dessa oferta de recompensa já tinham falado, por ouvir dizer, algumas testemunhas, como Arnaldo Taube, Milton Luchesi, José Olívio Frederico, Donozor de Souza, Norival Japur. O próprio juiz Pahim, no seu ofício ao Tribunal de Justiça a propósito do pedido de desaforamento, reconhece o assunto como importante e frisa que “com referência ao prêmio de Cr\$ 150 mil, que o pai das vítimas teria oferecido a quem capturasse o réu, então foragido, trata-se de matéria que está sendo objeto de inquérito policial”.

Há também o depoimento de Kassem Nasrallah, nos autos do processo movido contra Mahmoud, prestado em São Paulo, onde então vivia, atribuindo a João Ismael e seus filhos forte influência na cidade e ligação com o político Pedro Paschoal, que fora prefeito de Bebedouro e deputado, afirmando que os Ismael andavam armados e que “são gente que pode”. Todos têm medo dele, diz, referindo-se a João Ismael.²² Kassem, irmão de Mahmoud, era casado com a brasileira Deise Michelon, cujo pai morava em Bebedouro. Em seu depoimento, afirma que “do seu sogro e gente de Bebedouro tem ouvido falar que se ele [Mahmoud] for julgado em Bebedouro será condenado”.

Descontados possíveis exageros, parece indiscutível que os Nasrallah e os Ismael ocupavam posições diferentes no *ranking* social da cidade. Estes já estavam lá havia muito tempo, possuíam tradicional casa comercial no centro, alguns tinham instrução superior, frequentavam o melhor clube e se sentiam à vontade para publicar na imprensa local agradecimento às autoridades e aos jurados logo após a absolvição de um irmão. O sepultamento dos seus mortos provocou o fechamento do comércio, da Prefeitura e das escolas, além das honras da unidade local

²² Como consta de f. 256-7 dos autos originais.

do Exército, representado pelo Tiro de Guerra. Os Nasrallah não contavam tanto tempo de Bebedouro, tinham menos instrução e menos posses – Mahmoud dormia na residência de Ale, no início da Rua Lucas Evangelista²³ e Kassem, ao mudar-se para São Paulo, foi se alojar na Vila Ré, então bairro pobre da zona leste.

Essas diferenças não passaram despercebidas aos advogados que defenderam Mahmoud, nem ao juiz de Bebedouro, que concordou com o desaforamento e recomendou que o julgamento fosse feito na Capital. Os defensores, como era de esperar, exploraram o argumento de que Mahmoud era perseguido por forças poderosas na cidade e que isso explicava porque viera armado e atirara em Samir e Riad. O magistrado, em detalhada manifestação então dirigida ao Tribunal de Justiça, frisa o fato de serem as vítimas “pessoas benquistas nesta cidade”, destacando ainda ter havido assistência numerosa da população aos atos de instrução do processo. Juntava gente para ver as audiências. Os resultados dos vários julgamentos que teve o réu, todos em São Paulo, sugerem que esse fator social pode ter pesado na decisão dos jurados.

Sem falar na questão da morte de Ale por Bahzed, fato a que está profundamente associado o duplo homicídio praticado por Mahmoud. É certo que o júri o absolveu em decisão unânime. A unanimidade, embora incomum, não é coisa inusitada. Não pode, entretanto, deixar de chamar a atenção que Bahzed, que pôs um revólver à cinta para ir ao clube, deu quatro tiros contra Ale, que não tinha arma nenhuma, sendo o quarto tiro desferido quando a vítima já se encontrava visivelmente fora de combate – é o próprio Bahzed, como se viu, que narra que nessa hora Ale já “se torcia”. Este pode ter sido o disparo cujo projétil penetrou na região

²³ Que já fora Rua da Independência e Avenida do Café. Apud Izidoro Filho, op. cit., p. 330.

lombar esquerda, segundo a necrópsia. Conquanto a legítima defesa não deva ser medida com instrumentos de precisão e algum excesso seja tolerável dado o estado de espírito daquele que se defende, não é frequente que alguém, agindo apenas para se defender, acerte quatro disparos em seu ofensor, sobretudo estando este desarmado. Tudo aí faz suspeitar do excesso na reação do defendant, que foi justamente o argumento utilizado pelo advogado de Mahmoud, então assistente de acusação, na apelação que interpôs contra a absolvição de Bahzed.

Nesse ponto, de qualquer forma, o júri de Bebedouro estabeleceu a sua verdade, reconhecendo a legítima defesa do acusado, que o Tribunal de Justiça confirmou. Confirmou, mas ressaltando que o caso seria de legítima defesa *putativa* – ou seja, imaginária, pois Bahzed, na realidade, não estava para ser agredido por Ale. Ora, se para o tribunal os jurados reconheceram uma situação inexistente, seu julgamento afrontou a prova, o que, em tese, justificaria um novo julgamento. Mas isso não foi determinado pelo Tribunal de Justiça, que, é bom lembrar, julgou o recurso já de posse da informação do duplo homicídio cometido por Mahmoud.

Outro ponto que merece atenção é o referente à conveniência de que, a exemplo do que ocorreria com o processo movido contra Mahmoud, o julgamento de Bahzed devesse também ter sido desaforado para outra comarca, parecendo que já então se desenhava o início do quadro que o juiz Pahim vislumbrou ao recomendar o desaforamento daquele processo. Não é demais lembrar que, em sua nota de agradecimento ao povo e ao júri, após a absolvição de Bahzed, os Ismael se declararam “impelidos” para a tragédia, que era a morte de Ale. O que chama a atenção é esse plural, como se o fato devesse ser atribuído a toda a família e não somente a Bahzed. Em apoio, enfim, a esse pedido de desaforamento que não houve, talvez valesse o argumento do promotor Pizotti Mendes justificando não ter apelado: “se apelando,

obtivesse êxito, submetido o acusado a novo julgamento, o resultado não seria diverso.”

Considerações finais

Ao cabo de tudo, um observador curioso poderia, num exercício intelectual rigorosamente inútil, especular sobre as possíveis verdades para os crimes de Mahmoud. De pronto, duas vertentes se abrem: **a)** ele agiu para se vingar, ou **b)** não.

Em caso afirmativo (possibilidade **a**), algumas hipóteses: 1) a vingança não correspondia a uma verdadeira busca pela igualdade, ou seja, nenhuma razão podia ele ter para desenvolver o desejo de vingança, caso em que teria agido por motivo torpe; 2) a vingança era explicável porque a morte do irmão por Bahzed fora, como afirmou, sem motivo, circunstância que afastaria a qualificadora da torpeza e deixaria os crimes no âmbito do homicídio simples; 3) a vingança havia sido motivada pela própria conduta dos Ismael, nisso compreendidas a morte de Ale, a absolvição de Bahzed e a festa (não confirmada nos autos) depois do julgamento e ainda os comentários feitos na cidade, que podem ter impelido Kassem e Mahmoud a se mudarem para São Paulo, assim como as provocações que este diz ter sofrido por parte de Samir na Festa da Laranja e na esquina do pecado, antes de atirar nele; nesse caso os homicídios seriam privilegiados, por conta da violenta emoção que transtornou o homicida e nele açulou o desejo de vingar-se, o que fez logo em seguida a provocações injustas das vítimas; logo em seguida já foi considerado, em julgamentos do júri, a continuação de uma situação de provação permanente, como seria a existente contra Mahmoud e seus familiares e que começara com a morte de Ale, senão antes; importa registrar que essa última hipótese poderia ser considerada a de

um homicídio privilegiado-qualificado, figura híbrida costumeiramente reconhecida pelo Judiciário; 4) a vingança tinha perfeita explicação, por conta de todos os fatores que acabam de ser alinhados e a conduta de Mahmoud era incensurável, pois tudo o levava a crer estar para ser vítima de uma agressão dos Ismael; era o que o terceiro júri ia decidindo, aceitando a legítima defesa putativa, ou imaginária, só se detendo ante o quesito que indagava sobre a injustiça dessa suposta agressão.

Em caso negativo (possibilidade **b**), Mahmoud teria agido: 1) para se defender de uma agressão real e injusta dos irmãos Ismael, de quem já tinha medo e que tinham, na sua opinião sem motivo, eliminado Ale, caso em que, atuando com moderação, estaria acobertado pela justificativa da legítima defesa real; 2) para se defender de uma agressão presumida por parte das vítimas, hipótese em que, se tal suposição fosse justificável, sua conduta não mereceria censura, ou, se injustificável e fruto de negligência ou imprudência, sua ação configuraria homicídio culposo; 3) com vontade de matar e não de se defender, mas por motivo desconhecido ou não suficientemente esclarecido nos autos, caso de homicídio simples; 4) reagindo imediatamente a uma injusta provocação, real ou suposta, feita pelas vítimas, hipótese de homicídio privilegiado.

O que terá acontecido de verdade? Se a indagação se referir à verdade empírica, verificável pelos sentidos, a propósito da qual se acaba de especular com a formulação de tantas hipóteses, a resposta não tem importância alguma. Perdidos no passado, os fatos deixam de existir, posto que o passado, assim como o futuro, não existe. É um não-ser. O que o processo tenta fazer é uma reconstrução do passado, com o objetivo de chegar a uma decisão. O problema passa a ser a decidibilidade dos conflitos, nada mais. A verdade é aquela que os autos estabelecem, o que pode não ter vinculação alguma com os fatos empiricamente verificáveis que ocorreram, já que eles não existem mais. No caso dos processos que servem de base para este relato, há inúmeras

verdades. Uma, a do réu e de seus familiares, que sempre sustentaram que ele agira por medo dos Ismael, gente que consideravam poderosa. Outra, a dos círculos ligados às vítimas, que, ao contrário, diziam ver os Nasrallah como ameaçadores, tendo por causa deles que se armarem os irmãos Ismael e sendo inclusive impelidos a matar Ale, para se defender. O júri de Bebedouro, influenciado ou não pela posição social dos Ismael, ao absolver Bahzed por unanimidade, fixou a sua verdade: o ato do réu fora legítimo. Em cada um dos três julgamentos por que Mahmoud passou em São Paulo, o corpo de jurados estabeleceu uma verdade relativamente diferente, ora reconhecendo a vingança, ora a reação do acusado a uma provocação. E, note-se, todos eles dispondo das mesmas informações que sempre estiveram nos autos. Vale lembrar que a verdade que restou definitivamente estabelecida foi a do homicídio privilegiado.

Se os fatos que originaram o processo não mais existiam, qualquer uma dessas verdades, desde que estabelecidas de acordo com as normas processuais, servia para fundamentar uma decisão e o Estado, incumbido de dizer a justiça, teria, em qualquer das hipóteses possíveis, cumprido plenamente a missão que dele se esperava. Observe-se que nenhuma dessas verdades – a dos Nasrallah, a dos Ismael, as dos jurados – estava necessariamente ligada à verificação empírica. As do júri, todas elas, significam apenas a interpretação que pessoas deram a elementos com que tiveram contato através dos autos.

Havia, claro, também os relatos das testemunhas. Baseados na memória, ainda quando elas diziam saber por ouvir dizer, eram os únicos que poderiam ter ligação com a verdade empiricamente observável. Mas depoimentos, tendentes apenas a reconstituir, nos limites estreitos dos autos, fatos já inexistentes, podem ter qualquer conteúdo, pouco importando a sinceridade ou a insinceridade de quem os presta.

Aqui não se trata de duvidar ou crer nas narrativas de quantos depuseram no curso do processo. Os autos escolhidos para pano de fundo deste ensaio – e a história neles contida – servem, isto sim, para apontar a estreiteza do processo e, consequentemente, sua incapacidade de absorver todas as verdades possíveis, considerando que seu problema principal é a solução formal do conflito. Justamente por conta disso o direito processual aceita qualquer verdade que se estabeleça de acordo com suas normas e mecanismos internos, sobretudo o trânsito em julgado. O resto não existe, é uma não verdade, ou simplesmente mentira.

REFERÊNCIAS

- ASSIS TOLEDO, Francisco de. *Princípios básicos de direito penal*. São Paulo: Saraiva, 1994.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.
- COSTA, Syro Lima. *Bebedouro, ontem e hoje*. Bauru: Graff Stúdio, 1996.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- ESPÍNOLA FILHO, Eduardo. *Código de Processo Penal brasileiro anotado*. Rio de Janeiro: Borsói, 1965.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2003.

FRANCO, Alberto Silva; STOCCO, Rui (coord.). *Código de Processo Penal e sua interpretação jurisprudencial*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

GAZETA DE BEBEDOURO. Bebedouro, 31 dez. 1959, 07 ago. 1960 etc et al.

GENTIL, Plínio. *Vingança: limites e condicionamentos de sua apreensão no processo penal*. Tese. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós Graduação em Direito das Relações Sociais, Sub área Direito Processual Penal. São Paulo: 2006.

GRECO FILHO, Vicente. *Manual de processo penal*. São Paulo: Saraiva, 1999.

GUIA Quatro Rodas Brasil 2006. São Paulo: Ed. Abril, 2006.

HUNGRIA, Nélson. *Comentários ao Código Penal*. Rio de Janeiro: Forense, 1979.

IZIDODO FILHO, Manoel. *Reminiscências de Bebedouro*. Ribeirão Preto: Legis Summa, 1991.

KELSEN, Hans. *O que é justiça?*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARQUES PORTO, Hermínio Alberto. *Júri*. São Paulo: Saraiva, 2005.

MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução à filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2002.

MITTERMAIER, C. J. A. *Tratado da prova em matéria criminal*. Tradução por Herbert Wuntzel Heinrich. Campinas: Bookseller, 1997.

OPPENHEIM, Félix E. *Dicionário de política*. Org. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.

PIERANGELI, José Henrique. *Códigos Penais do Brasil*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

PRIMEIRA PÁGINA: FOLHA DE S. PAULO. – 5. ed. – São Paulo: Publifolha, 2000.

SÃO PAULO. Tribunal de Justiça. Apelação criminal n. 99.329, Comarca de São Paulo. Autos do processo-crime movido a Mahmoud Ahmad Nasrallah.

SÃO PAULO. Tribunal de Justiça. Apelação criminal n. 67.171, Comarca de Bebedouro. Autos do processo-crime movido a Bahzed Ismael.

VEJA essa, *in* Revista Veja, ano 39, n. 35, p. 55, 06 set. 2006.

VIEIRA, Ana Lúcia Menezes. *Processo penal e mídia*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

VILLELA, João Batista Giglio. *Fragments do eu*. Ribeirão Preto: Studio Criação, 1981

Tradução

Com respeito ao jazz. Ensaio sobre um desvio filosófico*

*Joana Desplat-Roger***

*Tradução: Alessandro Francisco****

* Conferência realizada no *Centro MariAntonia* da *Universidade de São Paulo* em 8 de agosto de 2024 e, por ocasião da mesa redonda “Jazz & filosofia”, na *Universidade Federal Fluminense* (UFF) em 12 de agosto de 2024.

** *Directrice de programme* no *Collège international de philosophie* (Paris, França).

*** *Directeur de programme* no *Collège international de philosophie* (Paris, França) e Professor do Programa de Pós-graduação em música do *Instituto de artes* da UNESP. Agradecemos a Mariana de Toledo Barbosa (UFF) pela apreciação da tradução e pelo diálogo, que contribuiu a dar mais clareza a algumas passagens.

Com respeito ao jazz – desvio filosófico

“*Com respeito ao jazz. Ensaio sobre um desvio filosófico*” é a tradução do título de meu livro publicado na França em 2020: *Le jazz en respect. Essai sur une déroute philosophique*. A tradução do título de um livro apresenta muito frequentemente um grande número de dificuldades, como é o caso aqui. A primeira parte do título (*Le jazz en respect*) se ampara num jogo de palavras difícil de traduzir em português¹, pois o termo “respeito” recobre, em francês, um duplo sentido. O respeito descreve habitualmente a atitude reverente com relação a algo que merece nosso respeito: é exatamente o sentido de “respeito” em português, que descreve um sentimento inteiramente positivo – até mesmo uma atitude altamente valorizada do ponto de vista da moral. Entretanto, em francês o termo *respect* é igualmente utilizado (mesmo que esse segundo uso seja mais raro que o primeiro) para descrever o fato de manter um inimigo à distância (a expressão *tenir en respect* significa, por exemplo, a ação de ameaçar alguém com uma arma para imobilizá-lo: “com arma em punho”). Esse duplo uso do termo “respeito” em francês testemunha algo de interessante no que concerne à ideia geral de *respect*: ainda quando este é positivo e quando expressa uma atitude reverente, sempre testemunha certa distância em relação ao objeto ou à pessoa que respeitamos (respeito essa pessoa, porque a admiro, porque estou impressionada por ela ou ainda porque ela é mais

¹ N. do T. Diz-se *tenir en respect* para evocar o que, em língua portuguesa, se situa entre a abordagem e a ameaça. Sugerimos, aqui, “enquadrar” no sentido policial do termo. Uma tradução eufêmica poderia ser ainda “manter à distância”. Um exemplo dessa expressão pode ser encontrado em *Le Premier homme*, de Albert Camus: « Il prend l'arme et tient l'autre **en respect**, puis réfléchit qu'il ne peut le livrer, l'emmène dans une rue éloignée, le fait courir devant lui et tire. ». Numa tradução possível: “Ele empunha a arma e **enquadra** o outro. Em seguida reflete que não pode entregá-lo, leva-o a uma rua afastada, faz com que corra na sua frente e atira”.

ídosa que eu...). Em resumo, há no respeito uma dimensão de “mérito” que envolve certa distância com seu objeto.

Ora, é exatamente essa postura intelectual de *respect* (compreendido em seu duplo sentido) com relação ao jazz que pretendi interrogar em meu livro: seja por admiração, por veneração ou mesmo por temor ou por ameaça, os filósofos do século XX e do XXI mantiveram o jazz “*en respect*” – isto é, mantiveram-no a uma boa distância. Eu caracterizei essa dificuldade filosófica igualmente como uma *déroute philosophique* (“um desvio filosófico”)² no subtítulo de meu livro, para descrever o fato de que o jazz parece constituir um obstáculo teórico para a reflexão filosófica. Entretanto, é preciso compreender que esse obstáculo não é algo ruim, ele não nos conduz a um impasse: creio sobretudo que ele estabelece as condições de uma filosofia em movimento que deve ela própria se repensar por seu encontro frustrado com o jazz. Uma filosofia em “desvio” descreve uma filosofia não linear, não sistemática, impelida de fazer desvios, a repensar incessantemente sua trajetória.

Minha abordagem a esse respeito se situa no entrecruzamento de uma dupla herança filosófica. Inicialmente, a perspectiva deleuziana desdobrada por François Zourabichvili, que supõe que o pensamento filosófico não pode se pôr em movimento senão quando se choca com aquilo que lhe constitui obstáculo, quando topa, tropeça nele. De fato,

² N. do T. A tradução para o português do vocábulo *déroute* não é menos complexa, uma vez que ele evoca direta e etimologicamente a palavra “derrota” e envolve, por exemplo, a fuga de soldados que perdem uma batalha. Entretanto, o verbo *dérouter* não deixa de se conectar diretamente com o nosso *desviar*. Há, contudo, uma diferença notável entre os sentidos de *dérouter* e de *dévier*. Enquanto, no primeiro, há uma direção estabelecida e um dado obstáculo exige um desvio para que seja possível manter-se na “rota” – portanto, o que está em jogo é não sair da rota, ainda que dela se possa desviar num dado momento –, no segundo, trata-se de se distanciar da via – algo como “extraviar-se”, em português –, como alguém que se perde a caminho de um destino pré-estabelecido.

segundo François Zourabichvili, o papel da filosofia não é jamais aquele de buscar remover o que lhe é obstáculo. Completamente ao contrário, esta deve considerar o que resiste a ela como signo de uma “área positiva para o pensamento, simultaneamente crítica e necessária (inevitável)”³. Em seguida, a perspectiva adorniana que define a filosofia como fundamentalmente lacunar, no sentido em que ela deve se compor de distorções, de passos em falso e de inobservâncias para ser verdadeiramente filosófica. No §50 dos *Minima Moralia*, intitulado *Lacunas*, Adorno mostra que a trajetória retilínea do pensamento, que avança sem desvio nem falha, tal como a “a criança exemplar que, com sua mochila invisível nas costas, passa sempre para uma classe superior, sem a menor lacuna”⁴, não possui nada de um pensamento verdadeiramente filosófico. Nessa perspectiva, a lacuna se revela a Adorno o testemunho de um pensamento operante, aquele que se confrontou verdadeiramente com o desconhecido e que não é a simples repetição tautológica do já conhecido.

Silêncio da estética musical

Cabe, agora, justificar o ponto de partida de minha pesquisa: por que considero que a filosofia contemporânea ocidental se manteve à distância em relação ao jazz? Essa questão se apoia sobre uma surpresa: ao longo de todo o meu estudo, não deixei de constatar a existência de um silêncio filosófico ensurdecedor a propósito do jazz. Esse silêncio pode ser medido em dois níveis: primeiramente, em um nível estético; em segundo lugar, em um nível político.

³ François Zourabichvili, *La Littéralité et autres essais sur l'art*, Paris, PUF, 2011, p. 210.

⁴ Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, *op. cit.*, § 50, (« Lacunes »), p. 112.

Comecemos pelo nível estético. Do ponto de vista da estética musical, é curioso (mas também consternador) constatar que, na França, os filósofos atuais da música se dividem, para dizer esquematicamente, em dois “campos”: de um lado, encontram-se os pesquisadores que dedicam seus trabalhos à música dita “erudita” (a saber, a música erudita ocidental escrita); do outro lado, daqueles que propõem estudos exclusivamente dedicados às músicas ditas “populares” (em particular o rock, o punk ou ainda a *noise*⁵). Ora, essa divisão de papéis não deixa de ter efeito concreto sobre o jazz, pois ele jamais foi considerado por qualquer dos dois campos, pela simples e boa razão pela qual é difícil considerá-lo música “erudita”, já que não faz o mesmo uso da partitura que a música clássica, e que também não é considerado música “popular”. De maneira bastante sintomática, nos estudos filosóficos recentes, o jazz é sistematicamente declinado para o lado da música popular pelos intelectuais que se interessam pela música erudita, e, para o lado da música erudita por aqueles que trabalham sobre a música popular. Aqui, esboça-se, então, o triste destino do jazz: insuficientemente erudito aos olhos da estética musical tradicional, mas não *pop* o bastante para se inscrever no campo dos *popular culture studies*, ele não encontrou verdadeiramente lugar no campo da estética musical francesa e europeia.

Desse modo, uma das hipóteses que desenvolvo em meu livro consiste em mostrar que a oposição música erudita/música popular constitui um primeiro motivo desse silêncio filosófico a propósito do jazz. É francamente consternador o amplíssimo questionamento da distinção música erudita/música popular pela comunidade científica, o que não a impede de permanecer em uso no meio acadêmico (na

⁵ N. do T. A *noise music*, também conhecida em francês como *musique bruitiste*, designa uma ampla gama de composições, que fazem uso de sons usualmente considerados repulsivos, e que não se restringem a um único gênero.

filosofia, na sociologia, mas também na musicologia). Evidentemente, o uso dessa distinção é acompanhado muito frequentemente de certo mal-estar dos pesquisadores que a empregam, como testemunham numerosas precauções habituais que cercam sua expressão: nós a emolduramos sempre com aspas, sob uma forma escrita ou oral (as aspas são, então, expressas mimicamente com os dedos). Ou ainda, nós a colocamos à distância, pelo uso de formulações-tipo, tais como a música “dita” erudita ou “dita” popular. Esse uso normalizado das aspas evidencia a dificuldade filosófica na qual nos faz mergulhar essa distinção cujas insuficiências são conhecidas há realmente muito tempo. Mas, quando o mundo acadêmico poderia tirar proveito do exemplo do jazz para questionar uma distinção que todo mundo (ou quase) concorda em denunciar como caduca, a filosofia, perpetuando o uso dessa distinção pouco convincente, parece ter produzido um *afastamento* do jazz, essa música *nem* erudita, *nem* popular... Por comodidade ou por ignorância, a estética musical não aproveitou realmente a oportunidade que o jazz lhe oferecia para propor uma reflexão verdadeiramente crítica sobre os termos erudito e popular: ela preferiu excluir o jazz de seu campo de estudos.

Mal-estar político em torno do jazz

Num segundo nível, penso que o silêncio filosófico sobre o jazz é ainda mais preocupante de um ponto de vista político. De fato, é preciso lembrar que o jazz, e mais ainda o *free jazz*, sempre reclamou seus laços estreitos com as reivindicações das comunidades afro-americanas. Contudo, os pensadores sensíveis ao tema da emancipação dos povos nos anos 1960-1970 se interessaram pouco por essa questão. Busquemos, então, explicar esse ponto.

A expressão “*free jazz*” vem do título do álbum epônimo de Ornette Coleman e de seu duplo quarteto, um álbum que tomará rapidamente o valor de manifesto. O *Free Jazz* de Ornette Coleman marca uma verdadeira virada no cerne da história do jazz, na medida em que clama por uma liberação com relação às regras estéticas consideradas aquelas do jazz. Ora, essa reivindicação estética do *free jazz* se duplica numa reivindicação dessa vez explicitamente política e revolucionária, já que, pelo *free jazz*, os negros americanos entendem proclamar a reapropriação de uma música que originalmente foi sua, mas que, ao longo de suas diversas evoluções, submeteu-se a um movimento de recuperação por normas estéticas e econômicas da sociedade branca americana e europeia. Para conhecer a extensão do alcance político do *free jazz*, é necessário realocar sua emergência no cerne de um contexto particular, correspondente à criação do *Black Arts Movement* (BAM) de que LeRoi Jones / Amiri Baraka é um dos fundadores.

Entre 1960 e 1970, o BAM reúne inúmeros artistas, filósofos e militantes afro-americanos que reivindicam sua arte como “a vertente estética e espiritual do conceito de Black Power”. Explicitamente separatista, esse movimento prega a *Black Aesthetic* e promove uma liberação total em relação aos cânones da estética ocidental. Nessa perspectiva, o *Black Arts Movement* assume certo “funcionalismo” da arte, cuja finalidade exclusiva consiste em favorizar a conscientização do povo negro, a promover as artes que afirmem a capacidade do povo para a revolta, para a autodeterminação e, enfim, para prepará-lo à ação revolucionária.

Esse contexto político particular dos anos 1960-1970 encontra repercussões importantes no cerne da recepção do *free jazz*, principalmente na França: enquanto os primeiros concertos são recebidos por gritos e assobios, essa politização do discurso dos músicos negros aparece como propriamente intolerável para uma grande parte da crítica

musical, que penou para fazer o jazz acessar a categoria de arte “universal” e que assiste bruscamente a uma reivindicação que reduz a obra à causa da revolução (negra). Assim, entre 1962 e 1965, aparece na França e nos Estados Unidos uma série de artigos que retratam Ornette Coleman, Albert Ayler, Sun Ra, Archie Shepp e Don Cherry (mas também músicos já célebres como Eric Dolphy, John Coltrane e Sonny Rollins) como impostores, acusados de não saber tocar, mas também, e paradoxalmente, de intelectualizar demais sua prática musical, decepando-a de suas raízes populares.

Poderíamos, contudo, ter acreditado que essas questões aventadas pelo *free jazz* (no que concerne à cultura afro-americana, à revolução negra, à dominação imperialista, etc.) encontrassem um eco filosófico. Entretanto, os filósofos franceses contemporâneos do jazz, aqueles mesmos que realizaram análises políticas amplamente debatidas ao longo desses mesmos anos (Foucault, Deleuze, Althusser, Rancière...), jamais tomaram posição acerca das reivindicações políticas impelidas por essa música. Esse silêncio parece ainda mais perturbador que o contrário: os textos políticos de alguns desses filósofos foram frequentemente convocados pela crítica de jazz dos anos 1960-1970. Assim, em 1967 em *Les Cahiers du jazz*, um artigo assinado pelo jornalista Éric Plaisance se refere explicitamente a Louis Althusser, Pierre Macherey e ainda a Alain Badiou para fazer frente a algumas análises marxistas do *free jazz*. Igualmente, Paul Gilroy, em *L'Atlantique noir*, apoia-se explicitamente no pensamento de Foucault para pensar a identidade negra para além de uma perspectiva essencialista. Contudo, nem Foucault, nem Althusser, nem Deleuze intervieram nos debates sobre o jazz e a condição negra que os anos 1960-1970 mobilizaram.

Os grandes filósofos engajados do século XX aparecem, de certo modo, como testemunhos silenciosos de todas as controvérsias em torno das políticas do jazz que acabamos de evocar. A esse respeito, a forte

politização do discurso dos músicos afro-americanos contrasta com a apatia de sua recepção filosófica.

Diferentes tonalidades do silêncio filosófico em torno do jazz

Precisemos detidamente o que entendo pelo “silêncio filosófico” a propósito do jazz que, muito evidentemente, não abrange o mesmo significado no conjunto dos filósofos do século XX. A maneira pela qual o jazz foi “enquadrado” (no sentido de “com arma em punho”) não é obviamente sempre sinal de uma hostilidade, mesmo se, em certos casos, pareça evidente que ela possa se tornar uma ameaça.

Philippe Lacoue-Labarthe aparece como o perfeito exemplo de uma forma de respeito reverente com respeito ao jazz: esse filósofo francês, grande amigo de Jean-Luc Nancy, venerava tanto o jazz que sua adoração o impedia de produzir uma teoria sobre ele. Segundo o testemunho de Jean-Luc Nancy, com quem tive a ocasião de discutir esse tema, Philippe Lacoue-Labarthe escutava jazz de uma maneira religiosa: isolava-se durante horas num quarto que era exclusivamente reservado à escuta do jazz. Ora, ainda que tivesse escrito diversos livros sobre música, jamais evocou o jazz em seus escritos. No seu caso, seu silêncio sobre essa música era, portanto, plenamente reivindicado: Lacoue-Labarthe considerava que lhe era propriamente impossível falar do que o tocava de demasiado perto. Aliás, é essa mesma postura intelectual que reivindica Derrida a respeito da música em geral, num texto publicado em 2023 na revista *Rue Descartes*:

Sinto-me ainda muito respeitoso, [...] mais respeitoso que os filósofos ensurdecidos ou ensurdecedores que ousam falar da música denegando-a, objetivando-a, isto é, evitando-a e mantendo-a à distância, ao alcance da vista, ou seja, de modo inauditamente inaudito. Permaneço, portanto, no silêncio obstinado de minha consciência culpada, pior e melhor que eles.

Pior, porque quase nunca proferi [a palavra] música *como tal*; melhor, porque ao menos não a proferi e pretendi dizer algo de pertinente e apropriado sobre ela.⁶

Ao contrário de Lacoue-Labarthe, Jacques Derrida confrontou-se um dia filosoficamente com o jazz, e mais precisamente com a cena do *free jazz*. A história é mais conhecida na França, e particularmente interessante: logo após seu encontro com o músico do *free jazz* Ornette Coleman em junho de 1997, Derrida aceita o convite lançado por ele para participar de seu concerto programado para o festival de jazz da Villette em Paris. Derrida, que não é um conhecedor de *free jazz*, escreve um texto para ocasião, que ele lerá no palco, acompanhado de Coleman e de seus músicos. Infelizmente, Derrida nunca terminou a leitura de seu texto. Não tendo sido apresentado ao auditório por Ornette Coleman, ele é levado a interromper sua leitura e a abandonar o palco precipitadamente sob os insultos, assobios e injúrias do público. A violência do incidente, tal como reportada por aquelas e aqueles que o assistiram, diz de modo irrefutável algo sobre a relação que se estabelece entre o jazz e o intelectualismo filosófico. E, de fato, se Derrida foi maltratado no palco do *free jazz*, indubitavelmente o foi porque, nesse momento preciso, representava o intelectual que vinha contaminar a música com um discurso teórico. Essa situação denota um paradoxo, pois a postura de Derrida não corresponde de modo algum àquela do intelectual que trabalha para subsumir a singularidade da experiência musical em seus conceitos teóricos abstratos. Longe disso, a filosofia de Derrida não deixa jamais de denunciar a tendência da conceptualização filosófica de tradição pós-platônica à apropriação da arte. A esse respeito, o mal-entendido que constitui sua intervenção durante o concerto de

⁶ Jacques Derrida, « *Cette nuit dans la nuit de la nuit...* », in *Rue Descartes*, no 42, novembro 2003, p. 115.

Coleman é marcante: é para inverter o primado do saber filosófico sobre a experiência musical que Derrida tentou comungar com a música improvisada por meio da “escrita”, uma prática que lhe permite descrever o transbordamento do regime do sentido e do caráter conceitual. Em outros termos, ao explorar o que transborda o caráter conceitual filosófico por meio da escrita, Derrida representou naquela noite, contra sua vontade, a postura do erudito, uma postura que foi copiosamente vaiada pelo público habituado à música de Coleman. Certamente, trata-se aqui apenas de uma história, mas ela diz algo importante sobre o impossível encontro entre o jazz e a filosofia. Reconheçamos, contudo, o mérito de Derrida de não ter tentado se confrontar com isso, mesmo que sua tentativa se encerre num fracasso.

Continuemos a explorar diferentes fracassos filosóficos, agora com uma palavra sobre o caso particular de Jean-Paul Sartre, que também parece desconcertante. Sartre sempre ostentou seu gosto pelo jazz: sabe-se que frequentou as altas paragens parisienses de jazz por intermédio de Boris Vian e que conheceu Charlie Parker e Miles Davis. Seu romance *A Náusea*, escrito em 1938, é literalmente habitado pelo trecho de jazz *Some of These Days* (Shelton Brooks, 1910). Entretanto, é surpreendente constatar a que ponto, em seu romance, Sartre acumula erros factuais a respeito dessa canção. Alguns deles são relativos a detalhes técnicos (confusão entre clarineta e saxofone), mas, dentre eles, um é assombroso. Em certo ponto do romance, o protagonista principal anuncia que “a nega vai cantar”. Ora, a cantora que popularizou *Some of These Days* não é de maneira alguma uma cantora negra. Trata-se, na realidade, de uma cantora branca: Sophie Tucker. De maneira ainda mais perturbadora, Sartre dá a entender que o compositor do trecho seria judeu, enquanto essa canção foi, na verdade, escrita e composta por Shelton Brooks em 1910, um pianista negro americano. De certa maneira, pode-se considerar que o romance de Sartre reconhece com

exatidão relações de dominação entre os diferentes protagonistas em jogo nesse excerto, mas o que pensar dessa assimilação (o que há de mais *invertido*) dos negros e dos judeus? Pode-se imaginar tamanha e tão negligente comparação entre ambos, e ainda de modo tal que o leitor não tenha qualquer meio de saber se essa inversão é fruto de um simples lapso da parte de Sartre, de sua ignorância, ou, mais ainda, de um traço de ironia?

Lamentavelmente, o desdém sartriano a respeito da dimensão política do jazz não para por aí: de certo modo, é confirmado por um célebre artigo datado de 1947 intitulado *Nick's bar, New York City*. A primeira frase desse artigo é muito famosa, pois causou escândalo: Sartre inicia por afirmar que “a música de jazz é como as bananas, deve ser consumida no local”. A sequência do artigo apenas confirma o desprezo sartriano com respeito à dimensão política do jazz. Sem contestar a sinceridade de seu gosto por essa música, Sartre se contenta em apresentá-la como uma música de puro entretenimento, que produz um “frenesi sem saída” e uma “busca irascível e vã por prazer”. Separando deliberadamente o jazz da questão racial e das problemáticas sociais, Sartre se empenha em reduzi-lo a um sentimento de embriaguez que o aproximaria de um gozo sexual sem amanhã:

Isso também não é o canto secular dos escravos negros. Que se lixem os escravos negros. Nem o pequeno sonho triste dos Yankees esmagados por suas máquinas. Nada disso: há um grande homem esbaforido ao acompanhar seu trombone em suas evoluções, há um pianista implacável, um contrabaixista que arranha suas cordas sem escutar os outros. [...] O trombone sua, você sua, o trompista sua, você sua mais, e, em seguida, sente que algo se produziu no palco; eles não têm o mesmo aspecto; apressam-se,

comunicam sua avidez, têm aspecto maníaco e tenso; diríamos que buscam outra coisa. Algo como o prazer sexual⁷.

“Que se lixem os escravos negros”: considero essa frase perturbadora. Após uma breve pesquisa, acabei por encontrar a origem dessa expressão (“que se lixem”)⁸: trata-se de uma expressão incomum em francês, embora seja transparente, isto é, fácil de compreender. Ela aparece na obra literária de Céline para designar, de um modo bastante vulgar, o fato de “rir-se”, “desdenhar”, “que se dane”, “que se lasque”, “não ter nada a ver com isso” (escravos negros).

Ao ler esse artigo de Sartre, o “respeito” filosófico com relação ao jazz perde sua reverência. Pode-se até mesmo dizer que ele desce ao desprezo. Longe do “respeito” pudico e reverente de Lacoue-Labarthe, a postura intelectual de Sartre com respeito ao jazz deixa transparecer uma hostilidade que tem algo a ver com sua dimensão política. Aqui, pode-se identificar um momento de alternância: a relação da filosofia com o jazz não é mais silenciosa. Ela sai do silêncio para dizer coisas que não concernem mais à própria música, mas que dizem respeito aos músicos de jazz e à sua relação com o mundo. Encontra-se esse momento de alternância na filosofia de Adorno, que melhor teorizou o tema do jazz e sobre a qual vamos nos debruçar agora.

Adorno, pharmakon

Adorno aparece evidentemente como uma figura central de meu livro, inicialmente porque é, sem qualquer dúvida, o filósofo que mais

⁷ Jean-Paul Sartre, « Nick's bar, New York City » (1947), in Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p. 681–682.

⁸ N. do T. Em francês, *s'en barbouiller*, expressão construída a partir do verbo *barbouiller*, isto é, sujar-se, emporcalhar-se, lambuzar-se, bezuntar-se.

escreveu sobre jazz, e, em seguida, porque minha abordagem filosófica deve muito a ele, ainda que me seja propriamente impossível defender seus textos extremamente problemáticos acerca do jazz. Sua crítica do jazz é amplamente conhecida e absolutamente escandalosa. Penso, então, não ser necessário voltar aqui a esses textos terríveis que ele lhe consagrhou, nos quais chega a assimilar o jazz ao fascismo. Obviamente, meu objetivo não é o de buscar defendê-lo, nem tampouco o de condená-lo: essa não é minha intenção, sobretudo porque isso já foi feito antes. Meu trabalho sobre a filosofia de Adorno encontra seu ponto de partida num espanto: por que um autor tão importante pôde dizer coisas tão terríveis (e falsas) sobre o jazz? Alguns dirão que haveria razões historiográficas, até mesmo psicanalíticas, que permitiriam explicar o desprezo de Adorno. Sem dúvida, mas isso não é o que mais me interessa. Tentei, então, percorrer os motivos verdadeiramente filosóficos de sua crítica ao jazz, e alguns deles me interpelaram, até mesmo me tocaram.

Nesse trabalho de pesquisa, percebi que a ideia comum segundo a qual Adorno seria um pensador elitista que condenou toda forma de música “popular” se baseia, na realidade, num contrassenso, pois a posição de Adorno é efetivamente muito mais complexa do que alguns comentadores tentam nos fazer acreditar. De fato, fazer Adorno personificar o inimigo da música do povo acaba por nos fazer esquecer de que sua filosofia da música comporta também uma valorização do *kitsch*, do “popular” (*unteren* em alemão), ou ainda do *clown*. Na realidade, o problema de Adorno não é a música tal como executada pelo povo, mas sua convicção de que a *popular music* não tem mais nada de popular, pois é inteiramente produzida pela indústria cultural, e isso em detrimento do povo. Segundo ele, o “popular” não existe mais na música: nela, residem apenas alguns vestígios sob a forma de grãos de areia, em algumas músicas modernas, que fazem intervir o que ele

denomina de elementos *kitsch*. Eis o que escreve em seu magnífico texto consagrado à peça *Lulu* de Berg:

Os puristas em matéria de estilo se imaginam acima dele e falam de *kitsch* sobre aquilo que os choca, a fim de se protegerem contra o choque do mundo parental, a fim de, sobretudo, não sucumbirem a uma tentação que não tem menos importância para eles do que para Berg, mas à qual eles não são, como ele [Berg], capazes de ceder sem deixar, no entanto, de permanecerem mestres de si mesmos. [...] *Os mais altos cumes da arte não excluem seus baixios, mas iluminam, nas ruínas fumegantes que foram, a chama da utopia*.⁹

Esse texto, tão espantoso quanto tocante, desvela a imagem de um Adorno bastante distante daquela do elitista puritano que se lhe atribuiu frequentemente demais. Ele também reconhece claramente a razão pela qual a filosofia adorniana dissimula uma valorização inesperada do *kitsch*. O *kitsch* designa os “baixios” da arte, que a obra deve carregar consigo para poder expressar o sofrimento do indivíduo. Nesse sentido, ele testemunha uma “conivência com o inferior” (“*untere Musik*”), último vestígio da natureza humana mutilada que somente a música moderna pode fazer existir de um modo utópico.

Mas, voltemos ao jazz. Na leitura dos textos adornianos, minha convicção é a seguinte: o problema de Adorno com o jazz é menos um problema estético e mais um problema político. De fato, Adorno está profundamente convencido de que o jazz é incapaz de expressar a revolta dos afro-americanos, mas por que razões? Para compreendê-lo, é preciso que nos interessemos pela crítica que dirige à “arte engajada” em suas *Notas sobre a literatura*. Segundo Adorno, a arte engajada designa a arte que pretende se opor ao mundo moderno produzindo um discurso que clama seu engajamento em alto e bom som. Para ele, essa postura do

⁹ Theodor W. Adorno, *Figures sonores. Écrits musicaux I* (1959), trad. fr. Marianne Rocher-Jacquin avec la collaboration de Claude Maillard, Genève, Contrechamps, 2006, p. 78, nous soulignons.

artista soa falsa, pois, ao ser adotada, participa plenamente do mundo ao qual pretende se opor. Encontra-se essa mesma ideia na crítica bastante severa que ele dirige às canções de Joan Baez que denunciam a guerra do Vietnã, numa entrevista televisiva datada de 1968:

Penso, na realidade, que toda tentativa de associar contestação política e “música popular” – isto é, música de entretenimento – está condenada de partida. [...] Devo dizer que considero insuportável que alguém se ponha assim, à frente, e, quaisquer que sejam suas razões, cante a propósito do Vietnã nessa música adocicada. Mesmo essa canção, que se ampara do horror e o torna, de certa maneira, consumível, acaba por arrancar do horror traços que se adaptam ao consumo: eu a considero de fato verdadeiramente insuportável¹⁰.

Compreende-se que Adorno formula uma incompatibilidade de princípio entre a *popular music* e toda forma de engajamento político reivindicado. Essa incompatibilidade de princípio se baseia em certo número de motivos: a *popular music* é uma música que ele caracteriza como heterônoma, no sentido de que ela é incapaz de resistir à sociedade administrada que a produz: a voz “adocicada” de Joan Baez não poderia testemunhar a “treva” exigida pela história, mas, ao contrário, produz um sentimentalismo reconfortante, ingênuo e utópico.

Dito de outro modo, para Adorno, a única maneira de a arte se relacionar de modo crítico com a sociedade consiste em dissimular essa crítica na própria forma da obra. Então, comprehende-se que, para Adorno, o verdadeiro engajamento da arte certamente não reside na arte que proclama seu engajamento, mas na *arte formalmente autônoma, cujo engajamento não é reivindicado, nem declarado*. O verdadeiro

¹⁰ Theodor W. Adorno, entretien télévisé de 1968, voir l'archive YouTube www.youtube.be/Xd7Fhaji8ow, traduite par Agnès Gayraud in *Dialectique de la pop, op. cit.*, p. 29.

engajamento não se decreta; ele é introduzido nas obras quando estas “se fazem de mortas no plano político”¹¹:

Eis por que é urgente, na Alemanha de hoje, defender a obra autônoma e não a obra engajada. [...] Na Alemanha, o engajamento desemboca muito frequentemente em balidos, naquilo que todo mundo diz ou ao menos gostaria muito de ouvir. [...] A arte, que é um momento da sociedade, mesmo opondo-se a isso, deve, diante dela, tapar os olhos e as orelhas¹²

Esse excerto mostra claramente que, segundo Adorno, a música pode encontrar a via de uma resistência política somente do ponto de vista da matéria musical (e não por um discurso que autoproclama seu engajamento). Ora, isso explica também por que o filósofo de Frankfurt não pôde considerar o jazz uma música autônoma: este não “tapou as orelhas” realmente diante das normas estéticas da sociedade branca americana. A respeito disso, o *free jazz* fez pior: ele se reivindicou desde o início e explicitamente como um modo de expressão radicalmente político. Na perspectiva adorniana, o engajamento proclamado pelas e pelos musicistas de jazz (e, por extensão, afro-americanos) assemelha-se, portanto, a “balidos” que não expressam nada além da própria cumplicidade com aquilo que pretendem denunciar.

Então, se é certo que escapou totalmente a Adorno o potencial subversivo do jazz, seu pensamento permanece, contudo, importante para interrogar o alcance emancipador da música. Ele permite que nos interroguemos sobre o que é verdadeiramente político no *free jazz*, e de um ponto de vista estritamente musical. Nesse ponto, o pensamento adorniano se revela, na minha pesquisa, como um *pharmakon*: o veneno que se torna remédio, uma vez que sua crítica do jazz comporta elementos decisivos para interrogar o alcance político do *free jazz*.

¹¹ ADORNO Theodor W., « Engagement », in *Notes sur la littérature*, trad. fr. Sibylle Muller, Paris, Flammarion, « Champs », n° 430, 1984, p. 305.

¹² *Ibid.*, p. 303-304.

Pensar o alcance político do *free jazz*

Então, o que dizer do material musical do *free jazz*, um material que Adorno sempre recusou interrogar, com o pretexto de sua heteronomia de princípio? Não se encontrariam traços da revolução do *free jazz* **também** em sua forma musical? Não seria possível utilizar os princípios da filosofia adorniana para tentar apreender o *free jazz* como uma revolução musical?

Como dissemos há pouco, os músicos de *free jazz* entendem inverter, por sua prática musical, o que identificam como uma recuperação pelos brancos de sua música originalmente negra – como testemunha explicitamente o título do álbum *This is Our Music*¹³, do quarteto de Ornette Coleman, lançado em 1961. De um ponto de vista estético, essa reivindicação toma a seguinte forma: romper formalmente com os códigos do jazz tradicional a fim de voltar às fontes do jazz para poder, então, devolver-lhe uma coloração negra. Assim, contrariamente às “músicas improvisadas livres”, que têm maior tendência a se inscreverem na tradição das músicas eruditas ocidentais¹⁴, e que, ademais, reivindicam mais abertamente uma relação “inteiramente nova” com a música, o *free jazz*, por seu lado, testemunha uma relação bem mais complexa e mais ambivalente com sua história e com suas origens. Como seu nome indica, o *free jazz* reivindicou, portanto, sua filiação à história do jazz, mesmo que se tratasse também e ao mesmo tempo de

¹³ The Ornette Coleman Quartet (Ornette Coleman, Don Cherry, Charlie Haden, Ed Blackwell), *This is Our Music*, Atlantic, 1961.

¹⁴ Sobre as diferenças teóricas, históricas e socioculturais entre a música improvisada e o *free jazz*, ver o artigo de LEWIS George E., « Improvised Music after 1950: Afrological and Eurological Perspectives », in *Black Music Research Journal*, vol. 16, no 1, (Spring, 1996), p. 91-122. Nesse texto, Lewis denuncia a tendência da recepção crítica de minimizar a influência dos musicistas afro-americanos na prática musical improvisada dos compositores europeus e euro-americanos.

produzir uma ruptura no seio dessa herança. Nesse sentido, a desconstrução dos códigos do jazz convencional se revela um meio de criar as condições de possibilidade de um retorno às origens do jazz que lhe foram confiscadas. Além disso, pode-se medir a força dessa vinculação à herança do jazz em inúmeras citações que surgem como diversas homenagens aos precursores e que marcam um jogo capaz de fragmentar os códigos do jazz convencional (por isso as peripécias, a cifra, o fato de improvisar um após o outro, etc.). Esse paradoxo assumido entre tradição e subversão é o que permite compreender por que o jogo tão inovador de Coltrane pode, ao mesmo tempo, fazer ressoar a tradição do *blues*, e o saxofonista Albert Ayler faz soar seu *free jazz* com a *soul*. Então, o que anima os músicos de *free jazz* não é tanto a busca absoluta por novidade. Trata-se de instaurar uma relação *crítica* com a tradição jazzística como condição de reapropriação de sua música (negra), destruindo formalmente os códigos da tradição à qual pertencem, sem, no entanto, menosprezar o passado. (como no caso da música de vanguarda). A respeito disso, o gesto musical dos músicos de *free jazz* é análogo aos golpes de martelo que Adorno retoma de Nietzsche para descrever a relação necessariamente crítica com a tradição musical tal como foi implementada pela música moderna:

É preciso compor um “martelo”, como Nietzsche quis fazer da filosofia um martelo, isto é, martelar ligeiramente as formas para que a orelha crítica detecte suas partes ocas, mas não as destróçar, confundindo entulho e vanguarda sob pretexto de que esses entulhos permitam sonhar com cidades bombardeadas¹⁵.

Assim compreendida, a revolução política operada pelo *free jazz* deve, inicialmente, ser entendida como musical. E se essa revolução

¹⁵ ADORNO Theodor W., « L'opéra bourgeois », in *Figures sonores. Écrits musicaux I* (1959), trad. fr. Marianne Rocher-Jacquin avec la collaboration de Claude Maillard, Genève, Contrechamps, 2006, p. 32.

musical é política, não o é no sentido de que ilustra reivindicações políticas dos musicistas incarnando-se numa forma musical, mas no sentido em que implica uma transformação profunda do material musical do jazz. Essa revolução é acima de tudo crítica e dialética, pois consegue manter unidos dois polos irreconciliáveis: a modernidade e a tradição. E, de fato, a revolução do *free jazz* fragmenta essas dicotomias que lhe foram impostas de maneira exterior, sem jamais reconciliá-las: *contendo ambas, por suas extremidades*.

Conclusão: sobre música popular brasileira

Para concluir essa apresentação, e à guisa de abertura, gostaria de partilhar com vocês uma interrogação: essa reflexão sobre o jazz não poderia encontrar alguns ecos a fim de interrogar o estatuto da música popular brasileira?

Inicialmente, no nível estético: sabe-se que o termo “música popular brasileira” já é um problema em si, tantos são os estilos musicais absolutamente heterogêneos que reúne (samba, bossa nova, choro, MPB...), advindos de tradições musicais históricas e sociológicas muito diferentes umas das outras. Ora, pergunto-me em que medida a oposição conceitual música popular/música erudita não desempenha, ainda uma vez, um papel na recepção francesa e europeia desse patrimônio musical brasileiro de grande riqueza. De fato, é interessante constatar que conhecemos, na França, bastante bem a bossa nova, que se impôs à paisagem musical francesa pelo viés do jazz. Alguns temas de bossa nova são até mesmo ensinados nos conservatórios de música e apresentados aos alunos como uma “iniciação ao jazz”. Esse simples fato se apoia sobre um absurdo teórico e pedagógico: eu mesma fiz a experiência, na qualidade de aluna, de uma aprendizagem do jazz que

começava pelo *blues* e pela bossa nova, com pretexto falacioso de que esses dois estilos musicais seriam mais “simples” de tocar. Essa maneira de ensinar o jazz me parece sintomática de um ensino concebido à luz de nossos critérios “eruditos” ocidentais: para o aprendiz de *jazzman*, trata-se de alcançar progressivamente certo nível de complexidade harmônica e rítmica para conseguir aprimorar suas performances de improvisador, cujo resultado seria saber executar o *bebop*. Segundo esse modo de pensar, a bossa nova figura como um instrumento de aprendizado muito prático para trabalhar a improvisação, pois ela se baseia numa harmonia relativamente simples e num tempo lento. Nessas condições, os alunos iniciantes acabam por desvirtuar trechos de bossa nova (e de *blues*) sem conhecer absolutamente nada da história cultural dessa música.

Contrariamente a isso, outras correntes musicais, tais como o samba, permanecem confinadas à dimensão tradicional do carnaval do Rio de Janeiro e são pouco conhecidas do outro lado do Atlântico. Por que essa diferença de tratamento? Como não pensar que é precisamente a dimensão *popular* do samba que continua a constituir obstáculo à sua exportação à Europa? Essa diferença de recepção europeia da música brasileira, que toma por apoio uma linha divisória implícita entre músicos considerados eruditos ou populares, não tem, entretanto, nenhum sentido na maneira como elas são praticadas e ouvidas no Brasil: a prática do jogo coletivo das “rodas” (de samba, de choro, de bossa nova) não dá a mínima atenção à distinção entre música erudita e música popular.

Agora, de um ponto de vista político: fiquei impressionada com o alcance político do samba tal como se expressa na experiência popular do carnaval. De modo bastante similar à maneira como o jazz é executado ainda hoje nas ruas de Nova Orleans, os corpos dançantes do carnaval parecem expressar uma forma de luta coletiva particularmente interessante: os corpos em transe até o esgotamento, a desinibição

altamente reivindicada, a alegria comunicativa que não consegue, ou consegue pouco, dissimular os traços marcados pela miséria social e, sobretudo, o sentimento de fazer o exercício de sua vida dançando. Bem distante da imagem do Brasil “marketizada” e típica da “sociedade do espetáculo” que nos chega nas telas de TV na França, o carnaval e seus diferentes “blocos” se revelaram para mim uma experiência da luta social de cada instante que requer uma vigilância intensificada e uma descontração que se expressam sob uma forma radical. Sob ares de festa degenerada, essa maneira de ocupar a rua e de afirmar sua alegria – sem compromisso possível – despontou diante de mim, então, com toda a sua consistência política. O primeiro sinal dessa dimensão política do carnaval se me impôs quando fui atravessada por um sentimento vivo, cuja única experiência de vida comparável que pude experimentar na França, ainda que em menor grau, era a das grandes manifestações políticas, em todo caso as mais festivas e bem-sucedidas (recentemente, por exemplo, contra a reforma das aposentadorias em 2023).

A questão crucial que essas formas de vida, que reivindicam a expressão da alegria, da dança e da descontração, estabelecem para mim, parece presente na maneira como investimos nossos corpos num campo de lutas permanentes: posicionando-nos sós e bem no meio de um “bloco”, numa relação frontal com o curso do mundo e de sua história. Creio que essa experiência particular seja testemunho do potencial de resistência da arte, tal como descrito por Adorno em seu texto *Engajamento*: “A arte não consiste em promover alternativas, mas em resistir pela forma, e por nenhuma outra, contra o curso do mundo que continua a ameaçar os homens como uma pistola posta contra seu peito”¹⁶.

¹⁶ Theodor W. Adorno, « Engagement », in *Notes sur la littérature*, trad. fr. Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 1984, p. 289.

Aparentemente, não sou a única a se arrebatar pelo alcance político do carnaval, de sua dança e de sua música. Há pouquíssimo tempo, deparei-me por acaso com esse belo texto da poetisa americana Jacqueline Frost que acaba de ser publicado numa antologia intitulada *Notas sobre o trágico proletário experimental*:

13. (sobre o carnaval). *Mardi Gras*¹⁷ é uma resposta barroca à abjeção da miséria de classe, paródia das hierarquias violentas ao mesmo tempo que uma expressão única em seu gênero da grandeza estética “desigual”. O Carnaval não se contenta em submergir no abjeto pela catarse e pela alegria: ele explora uma forma de alegria vingadora que revela o potencial sedicioso da experimentação popular das formas sociais. O Carnaval é simultaneamente uma jubilação, uma sátira social e uma demonstração político-estética daquilo que poderia ser.¹⁸.

Concluo com essas palavras, pois eu mesma não poderia encontrar mais belas.

¹⁷ N. Do T. A expressão *Mardi Gras*, em tradução literal “Terça gorda”, corresponde à terça-feira de carnaval, isto é, ao dia que antecede na tradição cristã à *Quarta-feira de Cinzas*.

¹⁸ Jacqueline Frost, *Notes sur le tragique prolétaire expérimental*, trad. fr. Victoria Xardel, Eric Pesty Editeur, 2023.

The Hidden Fabric Of Trust: Liberalism, Distrust And Recognition

*Tomás Lima Pimenta**

ABSTRACT

This paper excavates the moral and political philosophy of trust and distrust in modern thought, tracing how liberalism transformed a pervasive mood of suspicion into the very foundation of social order. Against this background, the paper explores how modern political thought, particularly in Hobbes and Locke, reframed human relations as driven by fear, hostility, and self-interest, making contractual cooperation and political authority dependent on a rationalized distrust. Later sections revisit contemporary approaches—from Fukuyama’s cultural theory of trust to Luhmann’s and Giddens’s sociology of institutions—to show that modern societies silently rely on deeper, pre-political layers of trust that are often forgotten or denied. The paper concludes by arguing that liberalism’s embrace of distrust leaves unexplored a richer conception of trust, grounded in recognition, dignity, and the ethics of care, indispensable for sustaining social and political life. For this purpose, it engages with feminist theories of care, which foreground trust as a relational and affective phenomenon rooted in vulnerability and human dependence.

Keywords: Trust; Distrust; Care; Liberalism; Contractarianism; Recognition.

RESUMO

Este artigo realiza uma escavação na filosofia moral e política da confiança e da desconfiança no pensamento moderno, mostrando como o liberalismo transformou um clima generalizado de suspeita no próprio fundamento da ordem social. A partir desse pano de fundo, o texto examina como o pensamento político moderno, especialmente em Hobbes e Locke, reformulou as relações humanas como marcadas pelo medo, pela hostilidade e pelo interesse próprio, fazendo da cooperação contratual e da autoridade política uma resposta racionalizada à desconfiança. As seções seguintes revisitam abordagens contemporâneas — da teoria cultural da confiança em Fukuyama à sociologia

* Ph.D. em Filosofia na New School for Social Research, onde também completou o mestrado em 2018. Graduou-se em Ciências Econômicas na UFMG (2014). Tem experiência nas áreas de economia política, histórica do pensamento econômico e filosofia política, com ênfase em Locke, Hegel, Marx, Schumpeter, além de teoria crítica, e pensamento decolonial.

das instituições em Luhmann e Giddens — para mostrar que as sociedades modernas dependem silenciosamente de camadas mais profundas e pré-políticas de confiança, frequentemente esquecidas ou negadas. O artigo conclui argumentando que a adesão liberal à desconfiança deixa de tematizar uma concepção mais rica de confiança, fundamentada no reconhecimento, na dignidade e na ética do cuidado, indispensável para a sustentação da vida social e política. Para tanto, o artigo recorre a teorias feministas do cuidado, que destacam a confiança como um fenômeno relacional e afetivo, enraizado na vulnerabilidade e na dependência humana.

Palavras-chave: Confiança; Desconfiança; Cuidado; Liberalismo; Contratualismo; Reconhecimento.

Introduction

The multiple phenomena of distrust we face today – distrust of science in climate change and pandemic denial, distrust of vaccination, distrust of the media, distrust of representative democracy manifest in political apathy and declining voter turnout, distrust of ideals such as democracy, justice, and human rights, distrust of neighbors in constant fear of violence – call for more than mere diagnosis: they compel a philosophical response. To think about trust today is not only to describe its conditions but also to ask what forms of trust we ought to sustain, what relations deserve our confidence, and what forms of authority masquerade as trustworthy while undermining our dignity. Talking about trust is always thorny, given its many meanings. We speak of trusting institutions like science or government, trusting ourselves, trusting God, trusting events, partners, and strangers. Sometimes we think trust is a choice, yet we know we cannot truly trust those who have betrayed us. Trust oscillates between faith, naïve optimism, and affect, on one side, and rational calculation and prudential judgment on the other.

This paper undertakes an excavation of the concept of trust in modern political, social, and moral thought. It begins on the surface, with

the prevailing modern mood of distrust—a pervasive assumption that others are threats or competitors. Liberalism emerges historically as a political theory that not only recognizes this distrust but embraces it, turning suspicion into a rational stance and contract enforcement into the cornerstone of social cooperation. Yet, as the paper argues, this view is partial and ultimately distorting. Beneath this rationalized distrust lie deeper, forgotten layers of trust—silent, invisible, yet constitutive of human life and social order. By progressively peeling back the historical and conceptual strata of modern thought, the paper reveals how liberal and neoliberal theories have built their political imaginaries on a truncated notion of trust, obscuring its more fundamental role as recognition of dignity.

The paper proceeds in five sections, each moving one layer deeper in this excavation. Section I examines how modern thought—from Hobbes to Freud and Kant—casts human relations as driven by fear, hostility, and suspicion. Section II shows how liberal political theory transforms this mood into a rational framework, making distrust the premise of social order. Section III explores how thinkers like Hobbes and Locke framed political authority as fiduciary power, revealing that even a society of contracts rests on a shadow trust in the sovereign. Section IV turns to Fukuyama’s attempt to recover trust as a cultural resource for modern markets, while showing how this approach remains limited by neoliberal assumptions. Section V engages with the sociology of trust in Luhmann and Giddens, uncovering the silent, backgrounded confidence in abstract institutions and systemic mechanisms that makes modern cooperation possible, even among strangers. Finally, Section VI excavates beneath these layers to uncover a constitutive, pre-political trust—woven into human vulnerability, recognition, and dignity—that sustains both society and political order, even when forgotten or denied.

I. The mood of distrust

Modern thought predominantly portrays human beings as inherently suspicious and distrustful. This section explores this typical modern view of human beings by drawing upon three influential thinkers—Hobbes, Kant, and Freud—whose theories profoundly shaped modern self-understanding. Their perspectives will set the stage for critically assessing how liberalism conceives social cooperation and trust in the following section.

A vivid manifestation of this modern mood of distrust emerges clearly in Freud's skeptical reaction to the ancient commandment "thou shalt love thy neighbor as thyself":

But if he is a stranger to me and if he cannot attract me by any worth of his own of any significance that he may already have acquired for my emotional life, it will be hard for me to love him. Indeed, I should be wrong to do so, for my love is valued by all my own people as a sign of my preferring them, and it is an injustice to them if I put a stranger on a par with them (Freud, 1989, p. 66)

We might object that not being worthy of love differs fundamentally from being an object of distrust or hostility. However, Freud quickly dispels this distinction:

Not merely is this stranger in general unworthy of my love, I must honestly confess that he has more claim to my hostility and even my hatred. He seems not to have the least trace of love for me and shows me not the slightest consideration. If it will do him any good he has no hesitation in injuring me, nor does he ask himself whether the amount of advantage he gains bears any proportion to the extent of the harm he does to me (Freud, 1989, p. 67)

Thus, for Freud, the injunction "love thy neighbor" becomes incomprehensible, a cumbersome relic of an alien cultural past. More radically, the neighbor appears primarily as a potential aggressor, a threat

waiting to cause harm. Humans are depicted as fundamentally self-interested, driven by desire beyond rational calculation, capable of humiliating or harming others without personal benefit.

Political philosopher Thomas Hobbes provides the most conceptually rigorous account of interpersonal distrust, or diffidence. For Hobbes, distrust is central to human interaction, shaping even the most intimate and mundane behaviors:

Let him therefore consider with himself, when taking a journey he armes himself, and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his dores; when even in his house he locks his chests; and this when he knows there bee Lawes, and publike Officers, armed, to revenge all injuries shall bee done him; what opinion he has of his fellow subjects, when he rides armed; of his fellow Citizens, when he locks his dores; and of his children, and servants, when he locks his chests. Does he not there as much accuse mankind by his actions, as I do by my words? (Hobbes, 2017, p. 186–187)

In this passage, Hobbes invites us to realize how our private behavior constantly confirms that our primary relationship with others is grounded on distrust. In these small acts, we state something about how we see our fellow citizens and those closest to us. For example, in locking our houses, we state that our fellow citizens are untrustworthy. In locking out chests, we state that our children are not trustworthy. On the other way around, Hobbes shows how pervasive distrust conducts many actions in our everyday life. In a context of pervasive distrust, individuals must continuously find protective devices and erect barriers between themselves and others.

Immanuel Kant, whose moral philosophy initially appears in stark contrast to Hobbes's political realism, nevertheless echoes this perspective when discussing the transition from a state of nature to civil society:

No one is bound to refrain from encroaching on what another possesses if the other gives him no equal assurance [*Sicherheit*] that he will observe the same

restraint toward him. No one, therefore, need wait until he has learned by bitter experience of the other's contrary disposition; for what should bind him to wait till he has suffered a loss before he becomes prudent, when he can quite well perceive within himself the inclination of human beings generally to lord it over others as their master (not to respect the superiority of the rights of others when they feel superior to them in strength or cunning)? And it is not necessary to wait for actual hostility; one is authorized to use coercion against someone who already, by his nature, threatens him with coercion. (Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.) (Kant, 1999, p. 452)

This passage is particularly revealing. First, it highlights the deep, if often unacknowledged, influence of Hobbes on Kant's late philosophy of law.¹ Here, Kant adopts the same introspective method used by Hobbes, inviting us to look within and acknowledge our natural inclination to play the master over others [*über andere den Meister zu spielen*]. By nature, we are power-seeking beings, inclined to dominate our peers. Consequently, we perceive others as inherent threats, and, in the absence of a civil condition, we feel justified in using coercion preemptively—even before suffering any harm. Kant encapsulates this view in the Latin maxim: Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi — “Everyone is presumed evil, until [they] provide assurance of the contrary.” Yet, in Kant's reasoning, no purely interpersonal assurance can ever suffice; only a superior authority can establish genuine security between fundamentally distrustful individuals. In this way, Hobbesian distrust resurfaces as a cornerstone of the very justification for political authority (Hobbes, 2018, p. 30).

Trust, for Hobbes, is a “passion proceeding from belief of him from whom we expect or hope for good so free from doubt that upon the same we pursue no other way” (Hobbes, 2018, p. 30). Where hope is

¹ For Hobbes' influence in Kant's legal philosophy (and, of course, their differences) see Flikschuh (2000, p. 99–111; 136); Ripstein (2010, p. 146–7)

simply the “expectation of good to come, as fear is the expectation of evil.” Conversely, distrust or diffidence is “doubt that maketh him endeavour to provide himself by other means” (Hobbes, 2018, p. 30). Trust and distrust are thus intertwined passions, rooted in hope and fear, in our expectations of goodwill or ill will from others. For Hobbes, distrust is not an anomaly but a fundamental modality of fear, expressed alongside suspicion, flight, and the instinct to take precautions until fear can be overcome (Hobbes, 1983, p. 45).²

Hobbes derives a state of general distrust from the very fact of natural equality. Along these lines, he states:

In the first place I set down for a Principle by experience known to all men, and denied by none, to wit, that the dispositions of men are naturally such, that except they be restrained through feare of some coercive power, every man will distrust and dread each other, and as by naturall right he may, so by necessity he wil be forced to make use of the strength hee hath, toward the preservation of himself (Hobbes, 1983, p. 32)

Distrust, in turn, intensifies the environment of uncertainty, for in order to become secure in such a context, individuals act in “Anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him” (Hobbes, 2017, p. 184). In other words, human desire urges individuals toward violence to subdue others, while the pervasive state of diffidence compels them to preemptively defend themselves against anticipated aggression. This condition is what Hobbes calls a state of war, which, as he makes clear, is not the active combat but a “tract of time, wherein the Will to contend by Battell is sufficiently known” (Hobbes, 2017, p. 186). Thus, the time of war is that of continual fear and danger, leaving no room for industry, culture, let alone justice.

² For more recent accounts of fear in Hobbes, see, especially, Ginzburg (2008) but also Blits (1989, Buchan (2001) and Jakonen (2011)

From this description, it becomes manifest that for Hobbes the most immediate relationship of human beings is instilled with distrust. Starting from this primary mood of mutual suspicion, Hobbes concludes that nothing inherent in human passions can overcome the anxiety arising from our constitutive vulnerability to others. As he remarkably stated, “men have no pleasure, (but on the contrary a great deale of grieve) in keeping company, where there is no power able to over-awe them all” (Hobbes, 2017, p. 185). Outside the auspices of a tutelar authority, being next to another human being is not only a nuisance but also a grievance. And, even if this awesome power can guarantee some peace of mind, nothing seems to make human company pleasant. It is my task to demonstrate the political relevance of such a pervasive distrust.

By underscoring the pervasive presence of interpersonal distrust in influential thinkers such as Freud, Hobbes, and Kant, we highlight a defining characteristic of modern thought. This widespread atmosphere of distrust emerges directly from the model of ontological individualism dominant in modernity. The rise of bourgeois society and capitalist modes of production fostered a conception of individuals as fundamentally separate and self-contained beings, comprehensible primarily in isolation. This ontological individualism, resulting from a sociohistorical process, also shaped an epistemological perspective evident across modern disciplines—epistemic nominalism, atomistic physics, and moral individualism form a coherent constellation. Typically, moral philosophy begins with detached, autonomous individuals, viewing ethical relations as secondary and moral dilemmas as theoretical puzzles.

While figures of vulnerability and dependence—such as infancy, old age, madness, and disability—are acknowledged, modern thought often treats them as flawed or incomplete forms of individuality. The ultimate objective of upbringing and personal development is to establish

full independence. Given this presupposed ontological separation, interactions among individuals appear inherently risky. Consequently, trust, associated with dependence and vulnerability, has been systematically neglected by philosophical traditions. Baier notes a "strange silence on the topic in the tradition of moral philosophy," observing that the critical question "Whom should I trust in what way, and why?" (Baier, 1986, p. 232) remains largely unaddressed. Few philosophers have engaged systematically with trust, which, from the viewpoint of moral individualism, seems defective because it signifies dependence rather than rational autonomy. Trust thus emerges only in extraordinary circumstances—moments of exceptional vulnerability or strategic risk-taking.

Having demonstrated modernity's prevailing skepticism and neglect of trust through Freud, Hobbes, and Kant, the stage is now set for examining liberal thought. The following sections will explore how liberalism conceptualize social cooperation and trust.

II. Liberal Distrust

Building directly on the modern mood of distrust explored in the previous section, Russell Hardin (2006) does not merely acknowledge this pervasive attitude; he accepts and embraces it as the true foundation of modern political thought. In his liberal framework, distrust is not a flaw to be overcome but the basic condition upon which social order is constructed. Writing in the late 20th century, Russel Hardin explicitly positions himself against two dominant strands of thought: moral theories that attempt to ground trust in a positive normative rationale, and political diagnoses that lament a deficit of trust as a distinctive problem of late modernity. For Hardin, when we speak of the duty to

keep promises, the enforcement of contracts, or the social determinants of cooperation, we are not uncovering the logic of trusting itself but merely describing the logic of being trustworthy—and the instrumental, collective benefits that follow from it.

Hardin sought to establish distrust as the foundation of modernity, arguing that market reliability is central to modern sociability. His account draws on the standard narrative about modernity's emergence: traditional communities rested on shared norms of reciprocity in which trust was pivotal, whereas modern societies, by contrast, require interactions among strangers who have no intrinsic reasons to trust one another. Consequently, Hardin views distrust as the basic fact of modern life. For him, the contemporary "age of distrust" simply means that we regularly encounter and interact with strangers. He dismisses the idea that modernity has brought increased uncertainty or social risk. As Luhmann aptly observes, without a shared cosmological background that anchors collective beliefs, there is no straightforward passage from "general and common assumptions of belief to personal trust" (Luhmann, 2018, p. 49). Thus, the so-called age of distrust signifies nothing more than living as strangers in a world populated by strangers.

From this standpoint, liberalism appears as the most genuinely modern political doctrine, built on the premise that distrust is fundamental and that reliable social coordination rests on mechanisms that substitute for trust rather than presuppose it.

Hardin's starting point is the claim that trust is only developed between people who deal reciprocally (Hardin, 2006, p. 8). Trust emerges gradually from rich interpersonal interactions, making it fundamentally secondary—a state arising from an initial condition of distrust. But what exactly constitutes trust, and how does it arise? According to Hardin:

I trust someone if I have reason to believe it will be in that person's interest to be trustworthy in the relevant way at the relevant time. My trust turns, however, not directly on the Trusted's interests *per se*, but on whether my own interests are encapsulated in the interest of the Trusted, that is, on whether the Trusted counts my interests as partly his or her own interests just because they are my interests (in philosophers' jargon, the Trusted counts my interests as his or her own *qua* my interests) (Hardin, 2006, p. 19)

The central category for Hardin, therefore, is interest, broadly understood to include financial gains, emotional attachments, and reputational concerns (Hardin, 2006, p. 31). Following the neoliberal tradition, he conceptualizes trust as a market-like alignment of interests. Individuals, conceived as independent, self-interested actors, come together to execute mutually advantageous transactions. Trust thus becomes the rational belief that another person's interests overlap with or include our own, or that the other genuinely seeks to maintain our relationship. Consequently, trust is fundamentally cognitive, requiring an informed assessment of another's motivations based on prior experience. Although trust inherently carries elements of uncertainty and risk, it must be justified rationally rather than granted arbitrarily. As Hardin emphasizes, if trust is knowledge, it cannot be a choice to trust. In brief, Hardin characterizes trust as a triadic relationship—"A trusts B to do X"—where the Trusted (B) possesses an incentive to act trustworthily, and the Truster (A) has sufficient evidence to justify that trust.

It is also important to note Hardin's crucial distinction between trust and helplessness. For Hardin, genuine trust cannot arise when there is a significant imbalance of power. Under conditions of helplessness, real trust is impossible. Rather, trust emerges when individuals possess sufficient independence and rational maturity to make informed judgments. For instance, a child cannot genuinely trust her mother: first, because the child is utterly vulnerable and dependent, resulting in an

enormous power differential; second, because the child lacks the intellectual maturity to form sound judgments.

What, then, are the mechanisms through which one's interests become encapsulated in another's interests? According to Hardin, encapsulation first occurs when the relationship itself is valued, giving each party a genuine incentive to preserve it. For example, I trust a company to deliver quality service because it is in their interest to maintain our ongoing relationship. Second, encapsulation can arise from affection and personal bonds. Let us say I trust my friend because I believe that it is in her interest that I am safe or happy. Finally, reputation can also work as a mechanism of trust. A good reputation is an incentive to sustain that reputation. Reputation plays an essential role in Hardin's argument because it is the only mechanism that allows the encapsulated interest model to be expanded to indirect relationships. Reputation is a piece of indirect knowledge that will enable me to trust someone I never had a previous experience with (Hardin, 2006, p. 24).

To illustrate his theory of trust, Hardin draws on Game Theory models. Take the classic Prisoner's Dilemma: why would Prisoner 1 trust that Prisoner 2 will choose to cooperate? What could justify that trust? For Hardin, nothing. In a one-shot, anonymous game, the Trusted has every incentive to defect, breaking any trust placed in them. However, if the game is repeated over time, patterns of cooperation begin to emerge. Through iteration, participants learn about one another's motivational structures, recognizing incentives that favor sustaining cooperation in future rounds. These models, though focused on cooperation rather than trust in its fuller sense, underline a key point for Hardin: trust always has a temporal dimension tied to the value of preserving future relationships.

In Hardin's framework, trust is stripped of any intrinsic moral value. It is nothing more than a rational calculation, a cognitive tool for

managing commercial transactions and minimizing risks. Trust is not a virtue, and distrust is not a moral failure—it is simply the basic condition of modern social life. Furthermore, Hardin insists that it makes little sense to speak of trusting governments or abstract institutions like science because these entities lack discernible motivational structures. We cannot meaningfully assess whether their interests encapsulate ours. Hence, for Hardin, diagnoses about rising distrust toward governments are misplaced. Governments can only be judged competent or incompetent in solving practical problems; they cannot truly be “trusted” or “distrusted.” At most, we can hold a form of confidence—based on past experience—that they will behave in predictable ways (Hardin, 2006, p. 69).

III. Contractarian Trust

As the analysis of Hobbes in the first section already revealed, liberalism emerged within—and indeed embraced—a world marked by pervasive distrust. From its very inception, it assumed that social cooperation among fundamentally wary and self-protective individuals would be mediated primarily through contracts. Contracts became the foundational device to make life among distrustful agents possible, replacing any presumption of goodwill with enforceable commitments. Yet even in this meticulously constructed world of calculated agreements, early liberal thinkers conceded that a substratum of trust was unavoidable. Promises had to be credible, covenants could not operate without a baseline expectation of reliability. Locke, notably, emphasized throughout his writings that trustworthiness and promise-keeping were essential obligations rooted in natural law, thus representing a liberal view that affirms the moral character and centrality of trust.

Yet liberalism makes a decisive turn here: it acknowledges that individual trustworthiness can never, on its own, sustain social cooperation. Where spontaneous trust falters—and liberalism assumes it often will—only a higher authority can secure the fragile bonds of agreement. Thus, early liberal thinkers were forced to concede that beneath every private covenant lies a deeper, more fundamental trust: a trust in the state's power to compel compliance, enforce promises, and mediate conflicts. Hobbes explicitly argues that contracts made in a state of nature—without sovereign enforcement—are void, since “he that performeth first, has no assurance the other will performe after” (Hobbes, 2017, p. 196). Without political oversight, distrust escalates and leads inevitably to conflict. Without this sovereign guarantee, the grand architecture of contractual society would collapse under the weight of pervasive distrust.

Thus, overcoming distrust required establishing a sovereign authority to arbitrate disputes and uphold contracts and property rights. However, this solution raises a paradox: the sovereign authority itself emerges through an original contract among mutually distrustful individuals. Trust, which analytically belongs to the concept of contract, paradoxically becomes the very foundation required to establish contracts (Hobbes, 2017, p. 193). How, then, can a social contract founded upon trust arise from a state of complete mutual distrust? Exploring this paradox clarifies liberalism's foundational assumptions about social cooperation, trust, and authority.

Hobbes resolves this paradox by emphasizing the unique nature of the original social contract. Rather than detailing specific obligations, it constitutes an unconditional commitment to obedience. This absolute commitment is sustained solely by an overwhelming passion: the fear of violent death, which overrides all alternative considerations. Locke shares a similar diagnosis regarding the necessity of political authority

but differs crucially from Hobbes in the nature of the initial compact. For Locke, even in the state of nature, private contracts and property rights exist, but their enforcement is precarious without a common power. Thus, individuals establish political authority through compact. Unlike Hobbes, however, Locke insists that this compact explicitly defines and limits governmental powers: “[f]or a man [...] cannot, by compact [...] enslave himself to anyone, nor put himself under the absolute, arbitrary power of another” (Locke, 1993, p. 126). For Locke, political power is fiduciary, therefore if the authority violates the terms of the contract, it can be legitimately resisted. If power is exercised beyond the law, beyond what is established by the covenant, it becomes tyrannical, unjust, and unlawful. Tyranny is the breach of trust and, therefore, of the contract; it can thus result in the dissolution of the government.

In both Hobbes and Locke, market relations and private contracts implicitly rely upon trust in a common authority, a shadow trust that quietly underpins every act of cooperation. Just as, for Hobbes, fear of sovereign power supersedes the fear individuals feel toward each other, mutual distrust among individuals can only be endured by placing absolute trust in a superior authority. The social contract thus represents a concentrated node of trust, neutralizing pervasive interpersonal suspicion. Consequently, every political power emerges inherently as fiduciary power. The belief that private contracts somehow eliminate the need for trust is a compelling illusion; everyday transactions unavoidably presuppose trust in the judicial framework that enforces them. While Hobbes views the social compact as a commitment to unconditional obedience and Locke holds that breaches of trust delegitimize authority, both fundamentally agree that the magistrate, as fiduciary power, forms the hidden foundation beneath all private agreements.

Trust lies at the very heart of political power. This does not imply, however, that those who hold positions of authority are

necessarily trusted by the people. Quite the contrary; as Locke candidly observes, “[t]his is an inconvenience, I confess, that attends all governments whatsoever, when the governors have brought it to this pass, to be generally suspected of their people” (Locke, 1993, p. 221). Russell Hardin pushes this further, arguing that a fundamental suspicion toward government officials is itself a defining feature of liberal thought (Hardin, 1999, 2002). There are thus two levels. On a more basic level, trust installs, structures, and gives intelligibility to the government. It draws the area and scope of legitimate political action as the criteria for judging those in office. In other words, it establishes the law. On another level, there are individuals invested with political authority. These individuals must be monitored and surveilled not to overstep legitimate action boundaries. Thus, one of the central tasks of liberal or limited governments is to institutionalize this pervasive distrust through an intricate architecture of checks and balances, constitutional safeguards, divisions of power, and mechanisms of surveillance (Rosanvallon, 2006). Beneath the fiduciary power, represented by the fundamental trust in authority itself, lies a perpetual suspicion directed toward specific authorities. However, it is crucial to acknowledge that this continual suspicion implicitly recognizes a deeper, more foundational reliance on authority as such.

IV. Embedded Trust: Culture and Markets

Fukuyama later showed, however, that the contractarian account of trust is still limited in a crucial way. Although it reveals how fundamental trust in political authority supports pervasive distrust, it overlooks an even more basic network of trust. Writing in the same post-Cold War context as Hardin, during the height of neoliberal dominance,

Fukuyama opens his work by declaring that once the ideal institutional framework—market-liberal democracy coupled with global capitalism—had been ostensibly secured, the decisive factors shaping economic outcomes were no longer institutional but cultural. Fukuyama situates trust precisely within this cultural domain, highlighting that markets alone cannot generate trust.

For Fukuyama, market interactions always exist within a broader cultural network composed of written and unwritten rules, practices, symbolic meanings, and rituals. Contracts and property rights rely not only on coercive authority but also on institutional and cultural frameworks that give these notions their intelligibility and efficacy. Like Hegel, Fukuyama recognizes that markets are not merely spaces of exchange but also arenas of social recognition. In modernity, recognition predominantly occurs within economic life, where one's social identity is defined by profession, status, and societal function (Fukuyama, 1995, p. 7). Thus, markets do not stand alone; they depend on communal contexts that foster solidarity and social associations (Durkheim, 2014; Tocqueville, 2004).

Fukuyama throws light on the ethical background behind the economic performance of different nations. But how does trust appear in that model? He is convinced that the level of trust in society has become a significant determinant in national economic performance and well-being. He builds upon James Coleman's concept of "social capital" (Coleman, 1988). With the notion of "human capital," economists argued that capital has become less embodied in land and machines and increasingly embodied in human knowledge and skills. Coleman argued further that "human capital" – knowledge and skills – cannot be understood without the human capacity for association with others. This capacity for association is what he named "social capital." Trust, adds Fukuyama, is a fundamental piece of social capital: "The ability to

associate depends, in turn, on the degree to which communities share norms and values and are able to subordinate individual interests to those of larger groups. Out of such shared values comes trust" (Fukuyama, 1995, p. 10).

Fukuyama recognizes that modern institutions—especially market liberal democracies—cannot independently generate normative bonds that underpin genuine association. Laws, contracts, and economic rationality alone fail to produce moral reciprocity or social obligations. Instead, modern institutions must rely upon pre-existing “pre-modern” institutions. Fukuyama rejects the simplistic neoclassical model of individuals as purely rational utility-maximizers. Instead, he argues that there is a complex interplay between tradition, social behavior, and utility-maximizing (Fukuyama, 1995, p. 18–20). Social cooperation and economic performance also depend on the capacity of individuals to trust and associate with each other. According to Fukuyama, trust is “the expectation that arises within a community of regular, honest, and cooperative behavior, based on commonly shared norms, on the part of other members of that community” (Fukuyama, 1995, p. 26). Legal mechanisms, such as contracts, are compensations for the absence of trust and result in undesired additional transaction costs. In turn, trust is thus something elementary, a natural outcome of practical habituation within a community of shared values and norms.

Fukuyama’s concern stems from observing declining social trust in postindustrial societies. Economically, declining trust manifests as increased transactional costs and decreased efficiency, exemplified by rising legal disputes. He concludes that individualistic and contract-based interactions alone are insufficient; they require supportive cultural norms (Fukuyama, 1995, p. 351). Trust is the social fabric that structures and sustains economic practices. Therefore, the modern tendency toward

atomization and the dissolution of ethical bonds also harms the system's efficiency.

That concern with atomization and decreasing social capital has not only economic implications but also political (Putnam, 2001; Putnam; Leonardi; Nanetti, 1994). Vibrant democracies require dense networks of civic associations (Inglehart, 1999; Uslaner, 1999). When society is reduced to a mass of atoms whose sole political engagement takes place through voting, democracies tend to wane. In other words, genuine political trust can only arise from a thick nexus of horizontal trust. Fukuyama's and Putnam's anxiety with a decline in associations and trust mirrors Hegel's distress with the dissolution of corporations with the expansion of market relations in the early 19th century, as well as Durkheim's prognosis of anomie. Hegel insisted on the need for "mediations" in civil society and placed corporations at a central place in his architectonic of rights. Corporations were the only institution he could envisage to oppose the atomization tendency of market relations. Later, industrial labor performed, to some extent, that function by fostering solidarity among fellow workers up to the institutionalization of trade unions. However, with the third industrial revolution and the deindustrialization of major economies, nothing seemed to hinder the course of uncontrolled atomization and anomie.

In that sense, Fukuyama's work has an interesting, if not ironical, prescience. While he celebrates the triumph of market-liberal democracy, he diagnoses the dissipation of its ethical bedrock. The merit of Fukuyama is to place trust back in shared practices and institutions, in which what is at stake is not an individual's assessment of another's motivational structure but the normative structure unfolded through participation in these practices and the recognition of the dignity of fellow participants. Trust requires and only becomes intelligible through practices of recognition.

Nevertheless, Fukuyama's approach has two notable limitations. First, by categorizing trust under social capital, he reduces it merely to an economic asset, focusing primarily on national economic performance without exploring trust's broader rational dimensions. Second, his cultural perspective is somewhat simplistic, categorizing nations and communities as either naturally cooperative (e.g., Japan, Germany) or inherently uncooperative (e.g., China, the U.S. black community). Consequently, he overlooks how expanding market relations themselves reshape cultures and erode conditions necessary for trust.

V. The Social Machinery of Trust

Sociological approaches to trust illuminate an even deeper layer of trust in modern societies: the pervasive dependence on “abstract” institutions. More than any other modern tradition, sociology took the problem of trust seriously because it confronted a historical rupture: the dissolution of traditional communities and their stable forms of meaning. With modernity, as Luhmann (2018, p. 48) observes, life was no longer secured by a religious or mythical interpretation of the world as an ordered and meaningful cosmos in which all communication was founded on divine authority and impersonal trust was unnecessary. In modern settings, practices are no longer immediately intelligible. Our personal lives are entangled in distant events through opaque chains of causation. Decisions depend on institutions and knowledge far beyond our understanding or control. As Weber noted, rationalization and disenchantment do not mean “a growing understanding of the conditions under which we live” (Weber, 2004, p. 12) (Weber, 2004, p. 12).

Take a trivial example. Tomorrow I will fly from New York to Berlin. To plan this trip, I am confident that “JFK” and “5 pm” will mean

the same tomorrow, that my ticket will be valid, my passport recognized, the pilot competent, the aircraft safe, and that the physics of mechanics and fluids that explain a flying machine holds true. If confidence in any of these conditions falters, anxiety sets in: I rehearse alternative scenarios and outcomes. Trust relieves this burden, allowing me to pack, to plan, to live. Yet in truth, I have no mastery over language, law, engineering, borders, or science. These are outside my control, and they can fail me. My trust may be frustrated, leaving me worse off (Luhmann, 2018, p. 24).

Luhmann offers an illuminating account of how elementary trust operates. Strictly speaking, my example aligns more closely with what he calls “confidence,” since for Luhmann genuine trust presupposes conscious awareness of risk and a decision among alternative courses of action—a boundary that, in practice, is often blurred. His theory pivots on the distinction between system and environment. A system, in his terms, is a self-referential unit—such as an individual or an organization—that selects information and actions in order to maintain its own operations. The environment comprises everything external to the system, the vast network of political, economic, social, and natural factors on which the system depends but cannot fully control. The environment is overwhelmingly complex: countless variables interact in unpredictable, uncontrollable, and sometimes unknowable ways, rendering personal decisions uncertain and outcomes indeterminate. Trust, for Luhmann, is a way to manage this excess of possibilities. It means assuming that certain variables (x, y) will behave in a predictable way despite the acknowledged risk (z), thereby reducing the burden of complexity. As he puts it, “[Trust] strengthens the capacity of the present for understanding and reducing complexity: it strengthens states as opposed to events and thus makes it possible *to live and to act with greater complexity in relation to events*” (Luhmann, 2018, p. 15).

Trust, for Luhmann, is a mechanism that stabilizes expectations: it reinforces states—persistent patterns of reality—over isolated events, which are fleeting and disconnected from present experience. By doing so, trust increases the system's internal certainty even when the environment remains uncertain. Yet it can never detach entirely from environmental conditions, for such detachment would amount to a pathological or blind trust (Luhmann, 2018, p. 33). The system must still “read” signals from its surroundings to guide and orient its trust. In situations of pure chaos, where no patterns can be discerned, trust becomes meaningless and impossible. Nevertheless, trusting always entails some degree of ignorance and powerlessness in the face of possible events.

In a social setting, this elementary form of trust requires what Giddens calls “disembedding mechanisms”: the “‘lifting out’ of social relations from local contexts of interaction and their restructuring across indefinite spans of time-space” (Giddens, 1991, p. 21). The separation of time and space is a prerequisite for complex modern systems, where actions and consequences unfold across distant settings. Disembedding mechanisms enable this separation by providing the “reflexive ordering and reordering of social relations in the light of continual inputs of knowledge affecting the actions of individuals and groups” (Giddens, 1991, p. 17). According to Giddens, two mechanisms are fundamental: expert systems and symbolic tokens, and crucially, “all disembedding mechanisms, both symbolic tokens and expert systems, depend upon trust” (Giddens, 1991, p. 26).

Expert systems are “systems of technical accomplishment or professional expertise that organise large areas of the material and social environments” (Giddens, 1991, p. 27). They underpin daily life: from city infrastructures to medical treatments and aviation, our activities constantly rely on specialized knowledge we cannot individually master.

This is not merely a pragmatic shortcut; even scientific practice itself rests on trust. Research depends on testimony: scientists rely on the validity of colleagues' findings (Coady, 1992), and knowledge is embedded in a material network of documents, instruments, and devices beyond any single mind (Levy, 2007). This entire fabric of expertise is sustained by trust.

Symbolic tokens, by contrast, are "media of interchange which can be 'passed around' without regard to the specific characteristics of individuals or groups that handle them" (Giddens, 1991, p. 24). They correspond to what Luhmann calls "communication media", the symbolic codes that "provide the capacity for intersubjective transmission of acts of selection over shorter or longer chains" (Luhmann, 2018, p. 48). Symbolic tokens stabilize shared expectations and motivations across vast distances and timeframes. Among them, Luhmann lists money, power, and truth—mediums that make complex coordination possible, yet only insofar as they are trusted.

A paradigmatic example of a symbolic token sustained by trust is money. More than a neutral means of exchange, money performs a profound disembedding function, enabling transactions to unfold across time and space. Imagine a simple barter: Individual 1 trades commodity X for Individual 2's commodity Y; exchange is immediate, anchored in a shared here and now. Introduce money, and the scene transforms: Individual 1 buys X from Individual 2 today, and only later does Individual 2 purchase Y from Individual 3. Time is bracketed, space stretched, and the transaction torn from its original context. This entire chain of deferred exchange relies on a single, fragile expectation: that the money in hand will be recognized and accepted by others in the future. Money speaks—it carries information, expresses value, signals opportunities through prices—but its voice is intelligible only if it is trusted. When trust evaporates, as in hyperinflationary crises, money

loses its capacity to communicate, and the economic order itself stutters, as though a common language had been forgotten overnight.

Yet language is the most primordial communication medium resting on trust. We inhabit a symbolic order—a network of rules, conventions, and meanings—that has no material anchor except our collective confidence in it. Lacan calls this the big Other, the fiction that sustains social reality. Žižek illustrates it with the figure of a judge. A judge's words bind us not because of any intrinsic power but because they are uttered from within the fiction of the law. This symbolic authority exists only because we collectively trust it, accepting that words can enact obligations, rights, and sentences. As Žižek puts it, social life presupposes our willingness to “taking what others say ‘at their word’s value’” (Žižek, 1997). To speak, to listen, to live among others is to surrender to this fiction—to be willing to be “duped” by language itself. Without this silent, pervasive trust, not only law but meaning, communication, and shared reality would disintegrate.

Trust in abstract institutions occupies a privileged place in modern sociology for good reason: it is the very precondition for basic social action in complex societies. Before entering a market to transact, individuals already rely on a vast infrastructure of mechanisms that make the market possible—shared language, valid contracts, stable currencies, legal authority, scientific knowledge, and the machinery of nation-states. Without this silent, taken-for-granted trust, even the simplest interactions would collapse. Luhmann rightly identifies how trust reduces overwhelming complexity, but his account frames it primarily as a prospective wager, a gamble under risk. As Giddens observes, this misses an important dimension: in most cases, trust is not a deliberate choice but a “continuous state” (Giddens, 1991, p. 32). I cannot consciously decide whether to trust modern physics, engineering, or state borders before boarding a flight; to distrust them entirely would unravel

the very world in which action is possible, plunging experience into pure Angst. Modern sociology thus sheds light on how trust silently sustains social order, more deeply than decision-theoretic or voluntarist models would suggest.

This is why sociology made trust a central problem of modernity: fragmented, post-traditional societies depend on confidence in abstract systems to coordinate life across time and space. These analyses capture vital aspects of trust that remained invisible in traditional settings. Yet even at their most insightful, they understand trust mainly as a functional response to uncertainty, a tool for managing complexity. They set aside its moral core: the fact that to trust is also to expose our vulnerability, to sustain moral personality, and to seek recognition of dignity. In the next sections, we turn to another strand of modern thought—liberal political theory—that neglects not only this deeper moral dimension but also much of the silent, systemic trust that sociology made visible. This double omission, I will argue, impoverishes our understanding of trust and weakens the liberal account of social cooperation itself.

V. The Deep Weave of Trust

This text takes a clear theoretical and normative stance: the key to understanding trust is vulnerability. This is not an obvious or uncontested starting point. As shown, many influential theories of trust – from rational-choice approaches to contractualist models – deny or downplay our constitutive dependence on others. To foreground vulnerability is to challenge these accounts, insisting that trust is not simply a decision, a wager, or an instrumental tool for cooperation. It is a fundamental human condition rooted in exposure to others' goodwill or

its failure. We entrust others with what we value most—our lives, the lives of those we love, the goods we cherish—because we cannot protect these alone. Human beings are dependent, relational creatures: the self is not a sealed entity but constituted through recognition by others. As vulnerable beings, we can be dishonored, humiliated, emotionally devastated, and even deprived of our own relation to ourselves by others. Hobbes reminds us that we are equally capable of killing one another. As Baier states, “where one depends on another’s goodwill, one is necessarily vulnerable to the limits of that good will” (Baier, 1986, p. 235).

Baier (1986, p. 235) defines trust as “accepted vulnerability to another’s possible but not expected ill will (or lack of goodwill) toward one.” To trust is to count on others to recognize our vulnerability and not violate it. This expectation is nothing less than the recognition of our dignity. When we move in public spaces unafraid, trust is operative, silently assuring us that others will not harm us. But this silent conviction is not equally available to all. Whether one can take it for granted depends on gender, race, and social status. It is essentially tied to how we appear in the eyes of others. Fanon (2008) reminds us that the racist gaze distorts and wounds, denying recognition and shattering basic bonds of trust. Our capacity to trust strangers depends on belonging to a social world where our dignity is acknowledged—and knowing it is.

The ambiguity of trust is that, while it is a primary condition of human life—we must often trust in others’ goodwill—it also enables exploitation and abuse. Baier clarifies this by distinguishing reliance from trust proper. We rely on others in numerous ways, for instance, counting on the mailman to deliver letters or expecting a response to certain actions. But trust is deeper: it involves vulnerability, an expectation of goodwill, and the possibility of betrayal. What is taken for granted can be shattered. Breaches of trust range from minor incidents

that leave us more cautious, to devastating experiences—betrayal by a friend, rape, or violent racist injury—that dismantle our sense of moral existence.

Thinking of trust in terms of recognition challenges the view of trust as a choice or gamble. Trust cannot be “installed” by decision, as McGeer and Pettit (2007) argue. Saying “I am counting on you” does not ensure genuine trust, even if it has a performative effect (Mcgeer; Pettit, 2017). From a rational choice perspective, deciding to trust is a matter of sufficient reason. Yet, as Bernstein shows, trust is never rationally justified. Retrospectively, trust always has a naïve tonality. Retrospectively, breaches of trust make us feel gullible: *How could I have exposed myself to such risk?* Prospectively, trust operates without certainty, rooted in an unknowable future. Consequently, reason cannot install trust (Bernstein, 2011, p. 404).

The fact that trust cannot be installed by reason does not mean that trust is irrational. On the contrary, trust is monitored, refined, corrected, and recalibrated by reason based on experience. Trust precedes reason, emerging in early childhood through care. The infant, utterly vulnerable, survives only by receiving care, experienced as love, which becomes a feeling of self-worth—of counting and mattering “in the eyes of the other” (Bernstein, 2011, p. 407). Trust develops through the routinization of care: feeling need, expecting nurturing, and experiencing certainty of being cared for. This culminates in perceiving oneself as valuable to others, recognized as vulnerable yet worthy.

Through care, the child is initiated into the world of language and the symbolic order, learning social norms, rules, and codes of behavior. This process includes developing the ability to express needs and desires, to take responsibility, and to keep promises. Over time, experiences of absence, lack, and disappointment—fundamental to child development—complicate this early trust. They demand rational

reflection and a reassessment of the meaning, scope, and limits of care, love, and trust. As they grow, human beings progressively refine their expectations and boundaries of trust, adapting them to different contexts and relationships—with family, friends, coworkers, professionals, and strangers alike.

In sum, trust is a primordial thread in the fabric of human life. Its very essence is vulnerability. As fragile creatures, human beings are fundamentally dependent on others, and it is this dependence that binds us together. Trust is the silent weaving of these bonds, first felt in the tenderness of love and the shelter of maternal care. It is born with our entry into the world of language, as we learn to inhabit a network of relations shaped by rules, promises, and mutual recognition. Our cherished sense of independence is but a secondary construction, resting upon this primal experience of being able to count on others. Even our dealings with strangers in civil society presuppose deeper, often invisible layers of trust—in laws, in institutions, in language itself, in science, in money. That we move through this web without noticing it is the surest sign of its power. Only when trust falters, when it is broken or withdrawn, does it surface—like a tight weave suddenly torn, the delicate fabric of the world we live in.

REFERENCES

BAIER, A. Trust and Antitrust. **Ethics**, v. 96, n. 2, p. 231–260, 1986.

BERNSTEIN, J. M. Trust: On the Real but Almost Always Unnoticed, Ever-Changing Foundation of Ethical Life. **Metaphilosophy**, v. 42, n. 4, p. 395–416, 2011.

- BLITS, J. H. Hobbesian Fear. **Political Theory**, v. 17, n. 3, p. 417–431, 1 ago. 1989.
- BUCHAN, B. **Liberalism and fear of violence**. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/BUCLAF>>. Acesso em: 23 jul. 2023.
- COLEMAN, J. Social Capital in the Creation of Human Capital. **American Journal of Sociology**, v. 94, 1988.
- DURKHEIM, E. **The Division of Labor in Society**. [s.l.] Simon and Schuster, 2014.
- FANON, F. **Black Skin, White Masks**. [s.l.] Grove Press, 2008.
- FLIKSCHUH, K. **Kant and Modern Political Philosophy**. [s.l.] Cambridge University Press, 2000.
- FREUD, S. **Civilization and Its Discontents**. [s.l.] W.W. Norton, 1989.
- FUKUYAMA, F. **Trust: Human Nature and the Reconstitution of Social Order**. [s.l.] Free Press, 1995.
- GIDDENS, A. **The Consequences of Modernity**. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1991.
- GINZBURG, C. **Fear Reverence Terror. Reading Hobbes Today**. No. 2008/05. **Anais...** Em: MAX WEBER LECTURE. European University Institute: 2008.
- HARDIN, R. Do we want trust in government? Em: WARREN, M. E. (Ed.). **Democracy and Trust**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 22–41.

HARDIN, R. Liberal distrust. **European Review**, v. 10, n. 1, p. 73–89, 2002.

HARDIN, R. **Trust**. [s.l.] Polity, 2006.

HOBBES, T. **De Cive: The English Version Entitled, in the First Edition, Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society**. [s.l.] Clarendon Press, 1983.

HOBBES, T. **Leviathan**. [s.l.] Penguin Books, 2017.

HOBBES, T. **The Elements of Law: Natural and Politic**. [s.l.] Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.

INGLEHART, R. Trust, well-being and democracy. Em: WARREN, M. E. (Ed.). **Democracy and Trust**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 88–120.

JAKONEN, M. Thomas Hobbes on fear, mimesis, aisthesis and politics. **Distinktion: Journal of Social Theory**, v. 12, n. 2, p. 157–176, 1 ago. 2011.

KANT, I. **Practical Philosophy**. [s.l.] Cambridge University Press, 1999.

LOCKE, J. **Two Treatises of Government**. [s.l.] Everyman Paperback, 1993.

LUHMANN, N. **Trust and Power**. [s.l.] John Wiley & Sons, 2018.

MCGEER, V.; PETTIT, P. The Empowering Theory of Trust. Em: FAULKNER, P.; SIMPSON, T. (Eds.). **The Philosophy of Trust**. [s.l.] Oxford University Press, 2017. p. 14–34.

- PUTNAM, R. D. **Bowling Alone**. [s.l.] Simon and Schuster, 2001.
- PUTNAM, R. D.; LEONARDI, R.; NANETTI, R. Y. **Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy**. [s.l.] Princeton University Press, 1994.
- RIPSTEIN, A. **Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy**. [s.l.] Harvard University Press, 2010.
- ROSANVALLON, P. **La contre-démocratie: la politique à l'âge de la défiance**. [s.l.] Seuil, 2006.
- TOCQUEVILLE, A. DE. **Democracy in America**. [s.l.] Library of America, 2004.
- USLANER, E. M. Democracy and social capital. Em: WARREN, M. E. (Ed.). **Democracy and Trust**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 121–150.
- WEBER, M. **The Vocation Lectures**. [s.l.] Hackett Publishing, 2004..