

FENOMENOLOGIA E DIREITO



HUSSERL

Volume 4, Número 2
Outubro 2011/Março 2012

CADERNOS DA ESCOLA DA MAGISTRATURA REGIONAL FEDERAL
DA 2ª REGIÃO - EMARF



**CADERNOS
DA ESCOLA DA
MAGISTRATURA REGIONAL
FEDERAL DA 2ª REGIÃO
EMARF**

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/



FENOMENOLOGIA E DIREITO

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

Volume 4, Número 2
Out. 2011/Mar.2012

Esta revista não pode ser reproduzida total ou parcialmente sem autorização

Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região : fenomenologia e direito / Escola da Magistratura Regional Federal, Tribunal Regional Federal da 2ª Região. – Vol. 4, n. 2 (out.2011/mar.2012). – Rio de Janeiro : TRF 2. Região, 2008 -

v. ; 23cm

Semestral

Disponível em: <www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/>

ISSN 1982-8977

1. Direito. 2. Filosofia. 3. Filosofia Jurídica. I. Escola da Magistratura Regional Federal (2. Região)

CDU: 340.12

Diretoria da EMARF

Diretora-Geral

Desembargadora Federal Liliane Roriz

Diretor de Publicações

Desembargador Federal José Antonio Neiva

Diretor de Estágio

Desembargador Federal Luiz Antonio Soares

Diretor de Intercâmbio e Difusão

Desembargador Federal Paulo Barata

Diretor de Cursos e Pesquisas

Desembargador Federal Luiz Paulo Araújo

EQUIPE DA EMARF

José Ricardo de Almeida Horta - Assessor Executivo

Carlos José dos Santos Delgado

Carlos Roberto de Assis Lopes

Clarice de Souza Biancovilli Mantoano

Diana Cordeiro Franco

Edith Alinda Balderrama Pinto

Élmiton Nobre Santos

Leila Andrade de Souza

Liana Mara Xavier de Assis

Luciana de Mello Leitão

Luiz Carlos Lorenzo Peralba

Luzinalva Tavares Marinho Joaquim

Maria Suely Nunes do Nascimento

Expediente

Conselho Editorial

Aquiles Côrtes Guimarães - *Presidente*
João Otávio de Noronha - *Ministro do STJ*
Alberto Nogueira
André Ricardo Cruz Fontes
Aylton Barbieri Durão
Emanuel Carneiro Leão
Fernanda Duarte Lopes Lucas da Silva
Fernando Augusto da Rocha Rodrigues
Gilvan Hansen
Guilherme Calmon Nogueira da Gama
José Antonio Lisboa Neiva
Marcus Vinicius Machado
Maria Stella Faria de Amorim
Ricarlos Almagro Vitoriano Cunha
Roberto Kant de Lima

Comissão editorial

Aquiles Côrtes Guimarães
Adriana Santos Imbrosio
Ana Claudia Torres da Silva Estrella
Eduardo Galvão de Andréa Ferreira
Luiz Claudio Esperança Paes
Marcia de Mendonça Machado Iglesias do Couto
Nathalie Barbosa de la Cadena

Editado por

Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região - EMARF

Projeto Gráfico e Editoração Eletrônica

Leila Andrade de Souza

Foto da Capa

Edmund Husserl

Impressão

Tribunal Regional Federal da 2ª Região - SED/DIGRA

Tiragem

800 exemplares

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

Presidente:

Desembargadora Federal MARIA HELENA CISNE

Vice-Presidente:

Desembargador Federal RALDÊNIO BONIFÁCIO COSTA

Corregedor-Geral:

Desembargador Federal ANDRÉ FONTES

Membros:

Desembargador Federal FREDERICO GUEIROS
Desembargador Federal PAULO ESPIRITO SANTO
Desembargadora Federal VERA LÚCIA LIMA
Desembargador Federal FERNANDO MARQUES
Desembargador Federal SERGIO FELTRIN CORRÊA
Desembargador Federal SERGIO SCHWAITZER
Desembargador Federal ANTONIO IVAN ATHIÉ
Desembargador Federal POUL ERIK DYRLUND
Desembargador Federal REIS FRIEDE
Desembargador Federal ABEL GOMES
Desembargador Federal LUIZ ANTONIO SOARES
Desembargador Federal MESSOD AZULAY NETO
Desembargadora Federal LILIANE RORIZ
Desembargadora Federal LANA REGUEIRA
Desembargadora Federal SALETE MACCALÓZ
Desembargador Federal GUILHERME COUTO
Desembargador Federal GUILHERME CALMON
Desembargador Federal JOSÉ ANTONIO NEIVA
Desembargador Federal JOSÉ FERREIRA NEVES NETO
Desembargadora Federal NIZETE LOBATO RODRIGUES CARMO
Desembargador Federal LUIZ PAULO ARAÚJO

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	13
OBSERVAÇÕES SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA FENOMENOLOGIA DE JAN PATOCKA.....	15
<i>André R. C. Fontes</i>	
PARA UMA TEORIA FENOMENOLÓGICA DO DIREITO -IV.....	23
<i>Aquiles Cortes Guimarães</i>	
CONCEITO DE DIREITO E TEORIAS DA ARGUMENTAÇÃO.....	33
<i>Fernando Rodrigues</i>	
POR QUE RE-LER O DIREITO À LUZ DA FENOMENOLOGIA ? I.....	53
<i>Marcia de M. M. I. do Couto</i>	
DINHEIRO: A POLÍTICA E A GUERRA POR OUTROS MEIOS OU MAQUIAVELISMO MONETÁRIO	65
<i>Valter Duarte Ferreira Filho</i>	
“INTUIÇÃO DE ESSÊNCIAS” E INDUÇÃO: DA OBSERVAÇÃO DOS FATOS À OBJETIVIDADE FENOMENOLÓGICA NAS CIÊNCIAS HUMANAS	91
<i>Carlos Diógenes C. Tourinho</i>	
A HERANÇA DA ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS POR DETRÁS DA DESCONSTRUÇÃO DO DIREITO DE JACQUES DERRIDA	103
<i>Rafael Haddock-Lobo</i>	
HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E DIREITO.....	117
<i>Ricardo Almagro Vitoriano Cunha</i>	
Moral e comunidade em Ronald Dworkin.....	141
<i>Ana Luiza da Gama e Souza</i>	

APRESENTAÇÃO

Os artigos constantes deste número de Fenomenologia e Direito estão voltados para a discussão relacionada com os conceitos de Direito e Justiça e com as diretrizes do modo de pensar fenomenológico.

A questão da articulação entre Direito e Moral que com frequência tem voltado ao debate nos dias atuais começa a assumir uma feição própria frente à especificidade da filosofia jurídica como reflexão sustentada pela razão prática e originada na consciência fundante.

Para a fenomenologia, razão prática é razão moral, cuja evidencia não se manifesta em máximas ou imperativos categóricos, mas na intencionalidade da consciência transcendental.

O Conselho Editorial

OBSERVAÇÕES SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA FENOMENOLOGIA DE JAN PATOCKA

André R. C. Fontes¹

Um dia, no mês de janeiro de 1977, uma iniciativa impetuosa de intelectuais checos, que se mobilizaram para a assinatura de petição, em repúdio ao poder repressivo do Estado socialista e para denunciar reiteradas violações aos direitos humanos, conhecida por Carta 77, redundou na prisão do seu primeiro orador, Jan Patocka. Foi ele que imprimiu uma identidade distinta àquela manifestação, especialmente por lhe atribuir seu caráter moral, bem no espírito da sua própria filosofia. Jan Patocka foi interrogado, duramente, pela polícia política da então República Socialista da Checoslováquia e, em consequência de sucessivos maus-tratos, o filósofo que havia

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Desembargador no Tribunal Regional Federal da 2ª Região (Rio de Janeiro e Espírito Santo)

sobrevivido ao horror da ocupação e à implacável perseguição nazista de seu país, não suportou as agressões sofridas. Morreu no dia 13 de março daquele mesmo ano de 1977, mas o seu legado e a sua obra ainda sobrevivem, e, pela sua atualidade, justifica-se a sua invocação.

Jan Patočka nasceu na cidade de Turnov, na Boêmia Oriental. Já ao fim dos seus primeiros estudos filosóficos demonstrou particular interesse pela Fenomenologia, como instrumento cognitivo capaz de propiciar um pensamento filosófico contemporâneo, apto a superar os limites do Positivismo e do Neopositivismo. Conheceu e estudou Fenomenologia com Edmund Husserl, Martin Heidegger e Eugen Fink, dos quais se tornou dedicado assistente.

O caráter profundo das divergências entre os três grandes filósofos Husserl, Heidegger e Fink permitiu Patočka cruzar as linhas de pensamento de cada um desses mestres, e maturar uma das idéias mais características de sua obra: a Filosofia do mundo natural. O conceito de *mundo natural* sempre ocupou lugar central no pensamento de Patočka, pois significaria, em primeiro lugar, o empenhar-se em *colher os problemas autênticos sob a superfície da certeza aparente geralmente aceita*, ou melhor, retomar a problemática da obviedade do mundo, que se impõe na vida cotidiana. E, em segundo lugar, o tema do mundo natural se entrelaça com o motivo do *salto inaudito*, próprio da potência humana, ao invés de tornar o homem mais contente de si e reconciliado. E, por último, *por o problema do mundo natural a tornar-se uma questão urgente, sem que com isso se pretenda descobrir algum infalível remédio universal, nem uma virada sensacional da situação*.

Patočka busca uma forma de renovar a concepção do problema do *mundo natural*, reportando-se à complexidade da relação entre

o *mundo* e a *existência humana*, e a enquadrá-lo numa dimensão histórica. Essa assertiva marca a inteligência de Patocka, que parece ter sido tocada por dois dos maiores críticos de Husserl, Heidegger e Fink, especialmente quanto à questão da materialidade do mundo. Se partíssemos da filosofia do pai da Fenomenologia, Edmund Husserl, diríamos que Husserl tentou dar realidade e fidedignidade às coisas mesmas, tal como aparecem diante da consciência. Mas, para Patocka, as conclusões de Husserl não são suficientes, porque não conduzem ao mundo natural e à sua análise.

As idéias de Patocka sobre o *mundo natural* voltaram-se, de modo específico, para o significado de *mundo da vida* de Edmund Husserl. Patocka compreende o mundo da vida como um complexo dos modos essenciais do comportamento humano, de seus pressupostos e sedimentos, e, portanto, um deles é endereçado ao tema de abertura, do manifestar-se, do desvelar-se do homem na região aberta do mundo comum dos homens, não somente a defesa e a conservação desse mundo. De maneira que somente o exame e a compreensão das relações recíprocas de todos esses movimentos poderiam dar a perspectiva de que coisa é o mundo natural, o mundo da vida humana.

O próprio Patocka reconhece que a questão do *mundo da vida* se submete a inúmeras perspectivas, e que ainda estamos longe de uma verdadeira solução para esse problema. Uma premissa é certa, entretanto, na esteira de Heidegger e Fink: a problemática do mundo natural está vinculada à complexidade das relações entre mundo e existência.

Uma indicação dessas diferenças aceitas por Patocka está na busca das bases ontológicas formuladas por Heidegger para alcançar a dependência mútua entre a coesão da existência humana e o mundo. E essa investida desdobra-se numa busca da dimensão moral

dos direitos, especialmente em uma época e lugar nos quais eles não eram aceitos. E cada palavra de Patočka ecoa na fundamentação dos direitos humanos, os mesmos que invocou na Carta 77, e o conduziram à morte por ação das forças de segurança checas, que viram naquele homem, idoso e franzino, uma enorme força moral, ao ponto de ameaçar a estrutura do Estado repressor checoeslovaco.

As principais direções que nortearam a filosofia de Patočka representam uma interrogação complexa, que se iniciou nos pré-socráticos, passou por Platão, Aristóteles, Kant, Fichte, Hegel, Husserl, Heidegger, Fink e chegou a pensadores como Tugendhat e Ingarden. A Fenomenologia, entretanto, foi o instrumento filosófico que conduziu Patočka às suas mais conhecidas impressões e idéias. Relativamente à Fenomenologia de Husserl, entendia Patočka que a resposta estava na própria pergunta: o que é a Fenomenologia? A Fenomenologia pode nos auxiliar, não obstante as suas limitações. Se é um sistema não será fechado. Uma filosofia incompleta é uma filosofia aberta. E a filosofia deve sempre retornar ao início. Uma filosofia que é uma reflexão sobre método, sobre o modo de afrontar os problemas, não apresentará um resultado definitivo, e, sim, nos ensinará a tomar os resultados, no seu justo valor, como uma simples etapa interna de um percurso, pois a verdade absoluta, como resultado, não existe. Para Patočka, essas formulações concernem ao sentido da Filosofia e da Fenomenologia como possível via para uma nova compreensão do aparecer do que aparece, e aça, novamente, a questão do *ser* ao seu patamar de questão fundamental.

A Filosofia é a possibilidade que o homem tem não somente de parecer, mas de ser. Essa possibilidade caracteriza a dimensão radicalmente histórica do homem, e seu agir no mundo. A

compreensão do ser é o que a Filosofia realiza, transcendendo intelectualmente o mundo, e refletindo o seu autêntico existir, representado pela sua capacidade de praticar o que os pensadores denominam de ato livre.

A problemática das relações entre o mundo e o sujeito, e sua centralidade especificamente do corpo para a compreensão do sujeito em ação, deve ser considerada a partir da distinção de Kant entre conceito e intuição, que Patocka considera a questão do mundo; e da possibilidade de definir esse mundo na distância entre sujeito e o caráter distinto dos fenômenos. Disse Patocka que o mundo não pode ser experimentado no sentido de um encontro, porque o encontro pressupõe uma possível passagem de lado, um possível não encontro, ancorado na ausência – entre mundo ausente, mas tudo ao mais esquecido.

Essa visão de mundo nos conduz à complexa relação entre Filosofia e Fenomenologia do próprio corpo, concentrando-se na visão aristotélica, na qual o corpo é considerado como dotado de sentido, mas suas funções são consideradas com o fim de dar uma visão prospectiva. Na filosofia de Patocka, estão conectados a introdução mais autêntica das dimensões do corpo e o reconhecimento dos valores da dimensão pessoal a respeito disso.

Para Patocka, a Fenomenologia é um retorno ao próprio pensamento em si mesmo. E, mais especificamente, uma reflexão sobre a crise do pensamento. Desse modo, será o seu propósito de liberar a ciência positiva e a cientificidade em geral de suas raízes, que devem buscar as origens primeiras da crise da humanidade em uma posição radical que, visando a excluir cada posição preconcebida, deve distanciar-se do seu percurso e dos prejuízos próprios das ciências positivas. A Fenomenologia não é outra coisa

senão a aspiração de opor a esse conceito fundamental dos tempos modernos o percurso de uma longa busca.

A vida humana está centrada no movimento. E a partir da concepção aristotélica de movimento, ou seja, movimento dirigido a um fim, esse movimento reveste-se de um papel fundamental no processo de objetivação proposto pela Fenomenologia e, em geral, nas relações entre mundo e sujeito. O veículo mediador dos encontros no mundo é o movimento no quadro do mundo, e tudo isso que nele pode apresentar-se e aparecer. O valor fenomenológico do corpo liberado do peso da substancialidade e inserido em uma concepção mais ampla e complexa do aparecer, que renova, constantemente, a reflexão, constituirá um motivo crítico para concluir a crença na busca filosófica.

É difícil compreendermos hoje o ambiente repressivo pelo qual passou a então Checoslováquia, especialmente ao lançarmos um olhar no país calmo e tranqüilo que cindiu-se pela Revolução de Veludo, aliás, liderada por alguns dos mais proeminentes subscritores da Carta 77, Václav Havel, futuro Presidente da República Checa. Um aspecto deve ser lembrado a respeito da força moral de Jan Patočka, e também uma das últimas palavras por ele proferidas ao seu círculo mais próximo de amigos, antes de ser injustamente preso: “Hoje nós voltaremos a saber que existem coisas pelas quais vale a pena sofrer, e que as coisas pelas quais eventualmente se sofre são aquelas pelas quais vale a pena viver.”

A dimensão moral, assentada na condição humana, no seu mover-se no mundo, nas suas relações entre existência e mundo, associados ao ser e aos conceitos intrínsecos de liberdade e movimento existencial no mundo constituem um aspecto essencial nos estudos dos fundamentos dos direitos humanos.

No estado em que se encontram os estudos dos direitos humanos, numa busca incessante de seus fundamentos, a filosofia de Jan Patočka pode significar o caminho de uma fundamentação fenomenológica dos direitos humanos. E se clarearmos os horizontes, veremos que Patočka buscou dar efeitos práticos, como nenhum outro, às suas mais profundas conclusões: ele se submeteu à prova! O cerne vivo de seu trabalho – que lhe custou a vida – permitiu à Fenomenologia subir mais alto, e servir como um caminho moderno para forjar bases sólidas à invocação dos direitos humanos.

PARA UMA TEORIA FENOMENOLÓGICA DO DIREITO –IV

*Aquiles Cortes Guimarães - Professor dos cursos de Mestrado e
Doutorado em filosofia da UFRJ*

O fio condutor de uma teoria fenomenológica de Direito é a idéia de **juridicidade**, já largamente afirmada nestes pequenos ensaios. A pergunta pela juridicidade de um fato não pode ser respondida como sendo a simples adequação dos seus pressupostos às regras legais que o disciplinam. Nem tudo que é legal é jurídico, mas tudo que é jurídico tem sua legitimação na idéia de **juridicidade** como paradigma supremo da justiça possível. As controvérsias doutrinárias em torno da velha questão relacionada com a legitimidade do Direito assumem uma nova orientação, porque a legitimidade se enraíza na **juridicidade** e não somente nas aspirações da sociedade pela realização de valores que ela descobre como superiores na organização das relações jurídicas no mundo da facticidade.

A relação sociedade-justiça adquire o seu vigor nas conexões entre sociedade e juridicidade e não na tessitura sociedade-legalidade. Esta reflete apenas a artificialidade instrumental absolutamente necessária à pacificação dos conflitos inerentes à

condição humana marcada originariamente pela **obrigatoriedade da coexistência**. Legítimo é o sistema jurídico fundado no valor **juridicidade** como referência de todos os valores vivenciados pela sociedade na práxis das suas infinitas aspirações que culminam na idéia do justo possível na humana condição. Força normativa e força valorativa se entrelaçam nos horizontes da estrutura jurídica do Estado. O que confere validade à norma é o valor de que é depositária e não a vaziez do comando estatal. Desde que referida à idéia de **juridicidade**, a norma transcende o Estado e nem por isso perde o seu caráter de validade, pois é o tão exaltado Estado de Direito (não de leis como querem os liberais) o garantidor da validade, auto-afirmado no sistema normativo como criação impulsionada pelo processo histórico-social.

Portanto, cumpre examinar agora, frente à imperatividade normativa do Estado legitimada pelo valor **juridicidade**, a trama de conexões de essências que percorre o caminho realizativo da justiça, desde o momento inaugural do fato jurídico ao horizonte último da solução do conflito dele originado. Esse caminho tem subidas e descidas, curvas e retas, retornos e desvios. Isto significa que, sendo o mundo uma totalidade de horizontes, o universo jurídico, na sua configuração própria, também se constitui numa totalidade de horizontes, de significações e sentidos referidos à idéia de **juridicidade**.

Aqui somos levados a pensar, necessariamente, as conexões de essências percebidas nos fatos jurídicos e descritas nas suas variadas manifestações, formando uma rede de significações da experiência do Direito. Lembrando que as conexões dos fatos jurídicos correspondem às conexões de suas essências - conexões de coisas e conexões de verdade. Toda pretensão jurídica desencadeia uma relação com a significação e o valor atribuídos ao seu objeto. Portanto, tudo começa com significado e o valor que movem a

vontade do pretensor. Daí a relevância do conhecimento preliminar do objeto, nas suas invariâncias essenciais, para se apreender nele a estrutura de sentidos e significados e os valores dos quais é portador. Essa análise preliminar consiste na descrição das suas essências e na intuição emocional dos valores a ele incorporados, **causando** a sua articulação com a idéia de **juridicidade**, fonte última da legitimação de todas as pretensões jurídicas. Lembrando aqui, mais uma vez, que juridicidade não define apenas a conformidade com a lei mas, sobretudo, a referência do justo possível.

Toda a tessitura regulativa contida no sistema jurídico é estruturada a partir das conexões de essências descritas nos fatos e objetivadas na lei. Toda legislação tem seu referente no mundo ambiente da facticidade, uma vez que aí habitam os conflitos de vontades e interesses. Por isso mesmo, a função normativa, com a necessária positividade, é inerente à convivência humana e dela não há como fugir, posto que, originariamente, o que está em jogo é a preservação da liberdade do “outro”.

É nessa trama normativa que vamos perceber a circulação dos valores jurídicos e sua permanente realização nas situações concretas. Toda norma abriga um valor. O fato é a referência da norma, mas esta só assume a sua eficácia verdadeira na confluência das conexões valorativas que articulam fatos e normas. Ou seja, tantos os fatos quanto as normas são prévios depositários de valores. A função do Direito é descobrir, perceber e preservar valores. Assim, a incidência de uma norma recai sobre o valor encarnado no fato ou no objeto jurídico e não sobre a concretude imediata de algo ainda não delimitado no seu campo valorativo. Aí reside, talvez, a maior dificuldade em perceber o alcance referencial da idéia de **juridicidade**, tal a carência de esforço do pensamento no sentido de formular novas perguntas sobre fundamentos que foram ocultados historicamente pelas forças idealizadoras dos entes jurídicos.

O fundo enraizante dos sistemas jurídicos é o valor, seja ele vital, espiritual ou religioso, nos seus sentidos e significados vivenciados pelas sociedades. O **mundo da vida**, onde se realiza a experiência da facticidade, é o solo a priori de onde emerge toda a elaboração da cultura jurídica, pois é aí que vivenciamos a evidência mais radical dos conflitos humanos. Aí buscamos tecer as regras que abrigam aqueles valores que intuímos e assimilamos como indispensáveis à manutenção da obrigatoriedade da coexistência, todos eles oriundos do reino autônomo do espírito e **objetiváveis**, quer na sua positividade, quer na sua negatividade.

Nessa teia normativa, importa agora explicitar os modos pelos quais é realizada a funcionalização dos valores na sua integração ao sistema jurídico. Essa é a razão pela qual raramente encontramos qualquer ênfase pronunciada com relação aos valores nas sentenças judiciais e muito menos na doutrina e na jurisprudência, como se tratasse de um campo de saber de inegável relevância, mas contaminado pelos “perigos” do subjetivismo. É o temor da ausência de um instrumento **medidor**. Só o mensurável seria garantido e, ao mesmo tempo, amenizaria a ansiedade do julgador. Mas por acaso alguém já mediu “a intensidade da culpa”, “a intensidade do dolo”, “a intensidade do sofrimento” e tantas outras intensidades a que se referem as leis? Impossível! Aí o julgador só pode se valer da esfera axiológica.

Reinam na cultura jurídica dos nossos dias uma axiofobia e uma ontofobia disfarçadas no desprezo pelo conhecimento e cultivo dos valores, substituídos quase sempre pela razão argumentativa que vem ocupando os poucos espaços que testavam à razão jusfilosófica especulativa como fonte criadora e compreensiva do Direito. Além da indiferença pela indagação sobre a essência dos fatos jurídicos para os quais convergem todos os conflitos que motivam a ação jurisdicional. Os **fatos** e os valores são tratados cada vez mais na perspectiva das virtualidades produzidas a partir deles e

não na visada evidenciadora daquilo que eles são na originariedade significativa do seu ser. A própria processualística tende, pela via computacional, a afastar aceleradamente os objetos e os postulantes de justiça das relações efetivas de intersubjetividade. Quer falar, fale pelo computador e mantenha o silêncio da virtualidade...

Existe, com relação aos valores, uma razão culturalista nessa patologia epistemológica: é que nos espíritos destituídos de interrogação ainda permanece enraizada a idéia **positivista** e **objetivista** de que só o mensurável é passível de ser submetido ao conhecimento científico, conforme assinalamos acima. Se não podemos “medir” os valores, ficam estes expostos às inclinações da subjetividade, como se competisse a cada indivíduo “inventar” livremente as suas percepções valorativas. Este é um grave equívoco em razão do qual o termo **valor** é relegado a segundo plano em quase todas as discussões jurídicas referidas aos atos de julgar. Ninguém poderia **objetivar** os valores como se estes fossem redutíveis a uma idealização físico-matemática de precisão indubitável, pelo simples fato de que o mundo do espírito que abriga os valores é distinto do mundo da natureza física apreensível e manipulável pela via da instrumentalização da razão calculista a serviço da técnica. Mas nem por isso o valor deixa de existir, tanto na esfera jurídica, quanto na ética, na estética, na religiosa e em todas as demais. Diferente é o modo de apreender os valores. A razão não alcança valores na sua instrumentalidade. Somente a intuição originada de uma emoção pura (não confundir com o emocionalismo psicológico) consegue apreendê-los. Neste sentido, razão e intuição estão em pólos opostos, cada qual exercendo o seu papel. Ao prolatar uma sentença, o juiz usa a razão para fundamentar e a intuição para decidir. O que é o razoável? É um valor superior intuído pelo julgador e não o resultado de uma mensuração advinda da ordem racional.

Mas verifiquemos como os valores teriam circulação no sistema

jurídico referido à idéia de juridicidade. Já esclarecemos que toda norma abriga valores, ainda que negativos, conforme ocorre com frequência nos regimes autoritários e até mesmo nas democracias cujos sistemas jurídicos podem recepcionar leis injustas. De qualquer forma, não existe lei válida que não seja depositária de um valor. Enquanto seres ideais ou espirituais, os valores transitam desde as normas mais elementares até à sua referência última na idéia de **juridicidade**. Esse trânsito se realiza pelas conexões de essências que percorrem toda a tessitura normativa do sistema jurídico. O mundo jurídico é um complexo de valores intuídos a partir da facticidade do **mundo da vida** e incorporados na lei, formando uma rede de conexões com aptidão para recusar o inconectável com o apelo ao último elo da sua positividade representado pela Constituição. Quando uma norma é declarada inconstitucional, o que se faz é dizer que ela não está conectada com as essências dos objetos reais ou ideais considerados jurídicos, porque não porta valor compatível com aqueles que circulam no sistema.

Lembramos, mais uma vez, que as conexões de essências correspondem às conexões dos objetos, dos fatos e dos atos jurídicos. São conexões de verdades que se expressam nas essências, pois estas nos revelam o **ser** de tudo aquilo que dizemos que **é**. Como uma estrutura de valores intuídos e percebidos no **mundo da vida** e abrigados nas leis, a definição do Direito é metajurídica, ou seja, está para além das regras positivadas. Sendo um valor, os horizontes do Direito transcendem toda a idealização técnica articulada a serviço da sua positividade. O mesmo que dizer: lei não é Direito, mas seu abrigo na temporalidade. Desta forma, o compreender, o interpretar e o decidir são atos que já se iniciam dentro de uma atmosfera axiológica, em meio a um complexo de normas portadoras de valores. Frente ao conflito, a tarefa do julgador é restabelecer o equilíbrio das relações intersubjetivas buscando, a partir dos fatos, os valores adequados a serem conectados com aqueles já existentes na instauração da

ação jurisdicional. As normas são invocadas como sustentadoras das pretensões, mas os interesses distintos exigem, necessariamente, a articulação dos atos interpretativos com o complexo de valores portados pelos objetos integrantes dos fatos, na sua vinculação com o sistema normativo. Aí as conexões se realizam entre as essências do objeto ou objetos do conflito e as essências das normas.

Por isso mesmo, os objetos do conflito devem ser conhecidos nas essências definidoras do seu caráter de universalidade. Tais são, por exemplo, a vida, a liberdade, a honra, a propriedade e tantos outros que envolvem diretamente a proteção jurídica. Se é da esfera legal a previsão dos conflitos de interesses e necessidades, é estranho que as decisões judiciais sejam tomadas somente a partir de uma narrativa idealizante dos fatos, a despeito da prova e da indispensável contribuição pericial.

Toda norma visa a realização de um fim. Mas esse fim não se realiza por si mesmo, uma vez que o seu substrato é o **mundo da vida** como lugar da vivência a priori da pessoa humana e dos animais. É no **mundo da vida** que se desenvolve a batalha teleológica geradora de todos os conflitos na concretude da experiência existencial e histórica. O fim está na vontade e o papel da norma é disciplinar a vontade, limitando-a em nome da liberdade do "outro". Daí ser ela portadora dos valores eleitos como superiores pelo legislador na orientação do exercício da vontade na liberdade, no seu caráter coercitivo e limitador. E daí a função atribuída ao Estado de permitir, proibir e punir.

O esforço de uma teoria fenomenológica do Direito, operando no campo da finalidade e do fundamento da estrutura normativa da convivência humana por intermédio disso que secularmente convencionou-se nominar de Direito, está enraizada não só nas diretrizes gerais da fenomenologia de Edmundo Husserl (1859-1938)

mas também nas investigações axiológicas de seus discípulos Max Scheler (1874-1928) e Nicolai Hartmann (1882-1950).

A idéia de **juridicidade** para o qual buscamos um novo sentido foi introduzida na discussão como uma tentativa de inscrever no presente debate em torno das aceleradas transformações do Direito uma dado cujo papel originário sempre caiu no esquecimento em nome de um pragmatismo que hoje domina com toda velocidade tanto a vida moral quanto o mundo jurídico. Como conexão suprema da justiça possível, a juridicidade como valor é a garantia última da realização do **justo**, ao orientar no caminho da positividade as conexões que dela mais se aproximam. Recordemos, mais uma vez, que juridicidade não é a simples conformidade com a lei, assim geralmente entendida. Para além dessa conformidade e como essência da sua meta está a referência da própria juridicidade como valor do **justo**.

Questão cada vez mais freqüente em nossos dias é aquela relacionada com a universalidade dos valores. Os valores são universais ou as culturas os internalizam nos âmbitos das suas vocações, refletindo os seus modos de ser e de conviver? Considerando as culturas como manifestações dominantes do espírito de cada povo, estas descobrem valores específicos e os fazem circular nos seus sistemas normativos. Trata-se de uma conexão entre a concretude da temporalidade vivida historicamente e a eternidade assimilada como **possibilidade**. A universalidade dos valores não decorre da universalidade da razão, como acreditavam os iluministas do século XVIII, pois ela está referida à **possibilidade** que é objeto de busca e não de certeza, dado que se inscreve no plano da aspiração. No fundo, todos os valores são intuídos e objetivados na estrutura existencial da pessoa humana, orientando originariamente a **obrigatoriedade da coexistência**. Valor é dever ser. Não haveria coexistência pacífica e a humanidade seria levada a

uma “guerra de todos contra todos”, na linguagem hobbesiana, fora da atmosfera axiológica. O acordo em relação a todas as atitudes humanas de convivência pressupõe, portanto, a universalidade dos valores, uma vez que toda aceitação recíproca transcende a sua particularidade. Na conduta diária agimos educadamente porque agir desta maneira é refletir um valor universal. Ou seja, os denominados valores particulares ou mesmo singulares são articulações com valores universais transcendentais como possibilidades atingíveis pela via da intuição. São referências simultâneas (a temporalidade está sempre presente) do particular ao universal e do universal ao particular.

É assim que a **juridicidade**, como valor universal e transcendental, é a referência da justiça como **possibilidade**, tendo a estrutura normativa como solo das conexões de essências que abrem os caminhos dessa aspiração. Nesta perspectiva poderíamos afirmar que o Direito é uma possibilidade que, na sua vigência comum, sempre se afirmou a partir de uma idealização do homem e da sociedade e não da referência na facticidade do **mundo vida**, onde o dever ser se manifesta na sua cotidianidade. Mas afirmar o Direito como possibilidade de alcançar a justiça como meta última e **ratio essendi** da sua presença exige inovar a garantia do percurso para evitar a desarticulação das conexões axiológico-normativas do sistema no qual exercitamos as possibilidades. São possibilidades garantidas. A própria existência humana é mera possibilidade garantida. Daí a invenção de todos os instrumentos de segurança, a começar pela do Estado, já que a vulnerabilidade pertence à estrutura ontológica da natureza.

CONCEITO DE DIREITO E TEORIAS DA ARGUMENTAÇÃO

Fernando Rodrigues^{1}*

1. O TERMO “DIREITO” E OUTROS TERMOS. COMO DETERMINAR SEU SIGNIFICADO.

Várias das investigações teóricas sobre o direito, visando a determinar seu conceito, consistem em uma teoria da argumentação. A relação entre teorias da argumentação e o conceito de direito justifica-se pelas seguintes considerações, referentes à determinação do significado de expressões lingüísticas.

A elucidação de qualquer conceito se faz quando se indicam as regras que alguém segue quando usa, de modo competente, esse conceito na linguagem. Isso parece ser claro no caso de conceitos que se aplicam a objetos espaço-temporais, como o conceito de mesa. Dizer o que significa o termo “mesa” consiste em elucidar as regras que alguém segue quando usa de modo competente esse conceito. Quando alguém classifica por meio da palavra “mesa” objetos adequados, i.e. aqueles objetos a que qualquer falante

^{1*} Professor adjunto do Departamento de Filosofia da UFRJ.

competente aplicaria o termo “mesa”, diz-se que ele compreende essa palavra e que o significado da mesma seriam as regras que ele segue ao usá-la. A situação não é tão clara com relação a termos abstratos, como, por exemplo, o conceito de coragem. Nesses casos, tenta-se determinar o significado da palavra “coragem” por recurso ao uso do adjetivo cognato, adjetivo esse que se aplica a certas pessoas. É ao se elucidarem as regras de uso da expressão “corajoso” que se elucida a palavra “coragem”. Isso significa que esse termo não designa alguma objetualidade abstrata e que não é atentando para essa objetualidade que se determina seu sentido, mas sim indicando os critérios de que alguém se serve para aplicar o termo “corajoso” a uma pessoa. Um terceiro exemplo refere-se ao termo abstrato “verdade”. Para determinar seu sentido, tampouco se procede à consideração de um objeto abstrato, mas à determinação das regras que se seguem quando se diz que um enunciado é verdadeiro. Dependendo do tipo de enunciado de que se diz que é verdadeiro, a determinação de sua verdade remete a procedimentos diferentes. Assim, se se busca determinar a verdade de enunciados predicativos singulares empíricos como “Esta mesa é marron”, lança-se mão da experiência para determinar sua verdade. Já no caso do enunciado “Só há dois números primos entre 20 e 30” a verdade remete a um certo tipo de procedimento de prova específico e a elucidação, nesse caso, da verdade vai incluir menção a esse procedimento.

O que se disse com relação a esses termos, sobretudo com relação ao termo “verdade”, aplica-se também ao termo “direito”. “Direito” não é uma palavra que designa algum objeto abstrato. Se se quiser determinar o que ela significa, deve-se atentar para o uso do predicado “é direito”. A aplicação ou negação desses predicados é feita com relação aos pedidos das partes, no caso da jurisdição contenciosa, ou dos interessados, no caso da jurisdição voluntária. Essa aplicação dá-se por meio de uma decisão judicial, que se materializa na sentença. Esta compõe-se, por sua vez, além do

relatório e do dispositivo, obrigatoriamente de uma fundamentação (conforme dispõe o art. 458 do CPC). É a fundamentação que permitirá que se diga se o pedido é ou não direito. A fundamentação, por sua vez, consiste de uma argumentação que visa a legitimação da aplicação ou negação do predicado “é direito” com relação ao que é pedido, o que ficará claro no dispositivo da sentença. Desse modo, é com base na argumentação que se explica a validade de uso da palavra “direito”. Assim como, no uso do predicado “verdadeiro”, o que legitima a aplicação desse predicado é o procedimento de verificação que se segue e que nos leva a afirmar ou negar a verdade relativamente a um enunciado, do mesmo modo é a argumentação expressa na fundamentação da sentença que valida a aplicação ou negação de “é direito” relativamente a pedidos feitos ao judiciário. Sendo assim, a determinação do que é “direito” remete necessariamente ao tipo de argumentação presente na fundamentação de sentenças. A questão aqui relevante incide, então, sobre a teoria da argumentação que melhor elucida esse procedimento de fundamentação de que lança mão o magistrado. Daí explica-se a preocupação que têm os estudos teóricos sobre o direito hoje em dia com as teorias de argumentação.

Antes de abordar propriamente alguma teoria da argumentação determinada, é preciso fazer um esclarecimento. Muitas vezes não é claro, quando se propõe uma teoria da argumentação para dar conta do direito, se o que se está fazendo é descrever o modo como de fato os juízes raciocinam nas fundamentações ou prescrever o modo como eles devem raciocinar. A confusão entre essas duas perspectivas pode muitas vezes levar a equívocos nas discussões acadêmicas sobre o tema. Desse modo, deve-se tentar precisar que tipo de teoria (descritiva ou prescritiva) se está avançando. A validade das teorias descritivas mede-se pela exatidão com que dão conta do modo efetivo de os magistrados validarem suas decisões. No caso da proposta prescritiva, por outro lado, a validade depende da função que se espera que o direito desempenhe no âmbito da sociedade.

No que se segue apresentarei algumas modelos argumentativos, discutindo sua relevância para o contexto jurídico. Tomarei como fio condutor as distinções traçadas por J. Waldron em seu artigo “Judges as Moral Reasoners”.

2. MODELOS VARIADOS DE ARGUMENTAÇÃO.

Parto do princípio de que as ações de uma pessoa não são movimentos impulsivos, resultados de um mecanismo causal, mas baseiam-se, antes, pelo menos em parte, em raciocínios em que são avaliados os cursos de ação a serem seguidos com relação a algum padrão ou interesse. Esse princípio talvez possa ser questionado por deterministas radicais, que não vêem qualquer tipo de distinção qualitativa entre as ações humanas e certos fenômenos naturais, mas não vou ingressar aqui nessa discussão, admitindo como, pelo menos, plausível o mencionado princípio.

Desse modo, pode-se afirmar que, no mundo do dia a dia, agimos com base em algum tipo de raciocínio. As ações pressupõem tomadas de decisões que resultam de certos procedimentos argumentativos. Não apenas os indivíduos agindo em seu próprio nome tomam decisão, mas também agentes públicos, agindo em nome do Estado. Também nesse caso as decisões, que serão implementadas ou pelos indivíduos ou por meio de ações de outros agentes públicos, resultam de algum processo argumentativo. Essas decisões podem se realizar por deliberações individuais ou por deliberações de colegiados. A pergunta que me interessa neste texto é: Qual o tipo de argumentação adequado para decisões no âmbito judiciário?

Antes de abordar propriamente essa questão, gostaria de chamar a atenção para o fato de que as decisões que tomamos

ou enquanto agentes individuais ou enquanto agentes públicos encontram-se sempre no âmbito de certos desenhos institucionais. Vivemos sempre em certos contextos e nossas ações são pautadas pelo que é considerado relevante nesse contexto. Há, por exemplo, situações em que buscamos atingir da melhor maneira certos fins pragmáticos. Quando queremos preparar com rapidez uma refeição, vamos proceder de modo adequado para chegar mais apropriadamente a esse fim, escolhendo um tipo de prato simples que se deixe preparar rapidamente, um prato de cujos ingredientes já disponhamos em casa, e assim por diante. Por outro lado, quando ter algum prazer vendo um filme ou ouvindo música, vamos escolher o filme ou a música adequada a esse contexto. Por um outro lado, ainda, quando estamos em alguma situação em que nossas atitudes e ações podem interferir nos interesses e sentimentos dos outros, podemos nos engajar em certas considerações de ordem moral. Esses são apenas alguns exemplos de como, na nossa vida ordinária, nos encontramos em situações as mais variadas, situações eu exigem de nós modelos de raciocínios diferenciados, dependendo da finalidade que assumimos em cada situação.

Assim como podemos falar de vários contextos, de vários desenhos que contornos a nosso viver, organizando nossos cursos de ação, do mesmo modo, no âmbito do Estado, pode-se falar de vários âmbitos que estruturam e determinam as funções estatais e o modo como os agentes públicos imbuídos de realizar essas funções devem raciocinar. Pergunta-se, então, sobre a função da prestação jurisdicional nesse conjunto de contextos. De resto, parece que concebemos a instituição da moral como não apenas devendo estruturar um âmbito específico da vida individual das pessoas, mas como devendo perpassar e restringir as ações estatais. Se for assim, os poderes estatais terão suas atividades restringidas pelo ponto de vista moral.

O problema de se determinar que o tipo de raciocínio deve vigorar no âmbito de cada setor estatal terá a ver com o tipo de

função a ser desempenhada por esse setor. Os poderes estatais têm determinadas funções a cumprir. Que função possui o judiciário e que modelo de argumentação é a ela adequado? Com relação a essa função, cabe aplicar o modelo moral de argumentação? Perseguirei essa discussões, nos próximos dois itens, sobretudo a partir do texto de J. Waldron “Judges as Moral Reasoners”. Com base nesse autor, chega-se à conclusão de que a argumentação jurídica, que determina o uso do predicado “é direito” não seria determinada por padrões morais, o que leva a que do conceito de direito não faça parte a moralidade. Em seguida, no item 5, apresentarei uma crítica a essa posição e, no 6, desenvolverei em linhas gerais uma posição alternativa a de Waldron com base em R. Dworkin. A título de conclusão, mencionarei algumas questões que devem ainda ser investigadas por aqueles que mantêm haver uma ligação entre direito e argumentação.

3. WALDRON E OS MODELOS ARGUMENTATIVOS DUALISTAS E MONISTAS

Em seu artigo supra citado, Waldron, ao discutir e criticar a tese de que os juízes são bons argumentadores morais, aborda alguns modelos argumentativos que se atribuem aos juízes. Podem-se distinguir duas posições gerais. Por um lado, há os que defendem que os magistrados têm uma tarefa dupla, escolhendo, dependendo da situação, um entre dois modelos argumentativos concorrentes. Por outro, os que afirmam que, com relação a qualquer decisão, eles seguem sempre um único modelo.

Os dois modelos referidos são: (1) o que leva o juiz, para decidir o caso que a ele chega, a apenas encontrar e aplicar o direito; (2) o que faz com que ele, para decidir, se envolva em raciocínios morais. Diante dessas duas estratégias, pode-se manter que cabe ao juiz

seguir ou apenas uma delas, seja ela a (1) ou a (2), ou utilizar-se de uma combinação de ambas.

Essa combinação determinaria que o juiz seguisse um modelo dual. Um dos responsáveis por difundir o modelo dual seria, de acordo com Waldron, uma certa versão do positivismo jurídico, sobretudo o positivismo inclusivista de Waluchow². O positivismo inclusivista defende que regras morais possam ser fontes do direito. Assim, o raciocínio jurídico incluiria, como seu elemento, pelo menos para alguns casos, o raciocínio moral. De certo modo, pode-se dizer que defensores do positivismo não-inclusivista também aderem, até certo ponto, à divisão dualista das tarefas do juiz. Para esses positivistas, ainda que eles admitam que a função do juiz seja a de encontrar o direito que se aplique ao caso em tela, um direito fundado em fontes de precedentes e de leis positivadas, eles também afirmam que, no caso em que essas fontes faltam, cabe ao juiz decidir por recurso a padrões não jurídicos, podendo a moral servir de um desses padrões. Esse âmbito de decisão em que não se seguem fontes do direito é possibilitado pelo poder discricionário do magistrado. O positivista não-inclusivista não admite, é verdade que a moral faça parte do direito como uma de suas fontes, mas admite que, pelo poder discricionário, o juiz possa lançar mão de padrões morais. Desse modo, pode-se dizer que o positivismo, em geral, defenderia uma visão dual do raciocínio dos juízes.

Não apenas os positivistas defenderiam, de acordo com Waldron, uma posição dualista para determinar as tarefas do magistrados. Também os intérpretes de Dworkin, ainda que não o

² Cf. Waldron, J.: 2009, 10. O texto de Waluchow referido por Waldron, *Inclusive Positivism*. O autor aí chama a atenção para o fato de que alguns filósofos (Jules Coleman, John Mackie e David Lyons) recentemente apontaram para a possibilidade de haver, dentro de uma posição positivista, uma ligação entre direito e moral que não seja meramente acidental.: “(...) among the conceivable connections between Law and morality that a positivist might accept is that the identification of a rule as valid within a legal system, as well as the discernment of the rule’s content and how it bears on a legal case, can depend on moral factors” (1994, 81s.). Essa posição é caracterizada por Waluchow como positivismo inclusivista.

próprio Dworkin, seriam partidários de uma tal posição. A ênfase constante em dois aspectos da aplicação do direito, o *ajuste* (fit) a precedentes e ao direito positivado e a *justificação*³ fez com que se pudesse ver aqui uma versão da teoria dualista sobre as atividades do juiz:

Dworkin believes that moral reasoning is involved at almost every stage of legal reasoning. Some commentators try to render his theory of interpretation as though it involved two distinct kinds or stages of judgment: when we are choosing between possible interpretations of a text or a doctrine, we make (a) judgments about fit (which are technical legal judgments of a familiar kind) and we make (b) judgments about moral appeal; and (according to Dworkin, or so these commentators say) we engage in the latter only to break ties that exist with regard to the former” (2009, 12)

A essas teorias dualistas opõem-se as que afirmam ou bem que o direito nada tem a ver com a moral ou bem que o direito é perpassado sempre necessariamente por padrões morais. Um exemplo da primeira posição, ainda que não citado explicitamente por Waldron, pode ser visto no livro de Schauer *Playing by the Rules*. É verdade que Schauer é explicitamente um defensor de uma posição positivista, mas seu positivismo não leva a uma dualidade de critérios. Em sua defesa de um positivismo presuntivo, de caráter descritivo, o autor evita cair no rigorismo positivista que defende a aplicação cega de regras⁴. Ele afirma que as regras, sobretudo as

³ Para mencionar um exemplo, em *Law's Empire*, Dworkin refere-se a esse par conceitual quando, ao falar da atividade do intérprete, diz que ele “needs convictions about how far the justification he proposes at the interpretative stage must fit the standing features of the practice to count as an interpretation of it rather than the invention of something new” (1986, 67).

⁴ Schauer, após considerar o positivismo como “one perspective on legal systems that maintains that the identification of a legal norm, and the designation of it as legal, are logically independent of the substantive moral content of that norm” (1991, 197), distingue entre dois tipos de positivismo. Por um lado, o positivismo pode ser considerado, não como uma teoria de pretensões descritivas, mas como uma teoria conceitual sobre a idéia de direito (idem, 197). Por outro, como uma teoria descritiva sobre a divergência de extensão entre o direito de uma comunidade e sua moralidade, de tal sorte que, segundo esta posição, a regra de reconhecimento de uma comunidade demarca claramente o direito da moralidade. Diante dessa posição do positivismo descritivo, Schauer propõe uma outra versão descritiva do positivismo chamada de positivismo presuntivo: “(...) presumptive positivism is a descriptive claim about the status of a set of pedigreed norms within the universe of reasons for decision employed by the decision-makers within some legal system” (idem, 203).

regras de precedentes que entrincheiraram certos conceitos gerais, aplicam-se aos casos a serem decididos a menos que uma razão extremamente forte se faça manifesta:

“(...) these decision-makers override a rule within the pedigreed subset not when they believe that the rule has produced an erroneous or suboptimal result in this case, no matter how well grounded that belief, but instead when, and only when, the reasons for overriding are perceived by the decision-maker to be particularly strong” (1991, 204)

Por mais que, em casos extremos, o positivismo presuntivo admita que ocorre os aplicadores da lei recorrerem a padrões outros que às regras, o direito funciona, para essa perspectiva, como uma aplicação de conceitos entrincheirados a casos concretos, sem que haja aí uma mistura de outros padrões, além das generalizações entrincheiradoras.

Além da posição de Schauer, que, parece-me, pode se mencionar um outro tipo de posição monista. Trata-se da concepção de Dworkin do direito como integridade. Waldron afirma que os intérpretes de Dworkin seriam dualistas, mas não o próprio Dworkin. Este defenderia uma posição monista de acordo com a qual o raciocínio jurídico seria subordinado, quase que sempre, por padrões morais, conforme testemunha a primeira frase da citação acima: “Dworkin believes that moral reasoning is involved at almost every stage of legal reasoning” (Waldron, J.: 2009, 12).

A partir das considerações acima, pode-se traçar o seguinte quadro ilustrativo:

posições dualistas	posições monistas
positivismo inclusivista de Waluchow	positivismo presuntivo de Schauer
Dworkin segundo seus intérpretes usuais	Dworkin segundo a leitura de Waldron

Isso significa que, para os dualistas, os argumentos jurídicos seriam uma mescla de argumentos em que, por um lado, seguir-se-iam padrões voltados para os precedentes e para o direito positivado e, por outro, padrões morais. Para os monistas, os padrões seriam ou unicamente as regras advindas dos precedentes e do direito positivado ou unicamente as regras de cunho moral.

A posição do próprio Waldron é monista, mas não no sentido de Dworkin, em que padrões morais determinariam as decisões dos magistrados, mas, antes, no sentido de que são padrões jurídicos, i.e. precedentes judiciais, serviriam como guias para os argumentos dos juízes:

(...) he [sc. the judge] offers his argument not in the spirit of "Here's what I would do, morally, if I ruled the world" but, rather, "Here's the best way I can see of this case in a way that keeps faith with how other people in this society have been treated in similar circumstances." Judges are very good at doing this sort of thing (2009, 18)

A justificativa de Waldron para a adoção dessa posição parece consistir em atentar para a função institucional que possui o judiciário no âmbito da sociedade. É a situação que esse poder possui no quadro dos desenhos que organizam as instituições de uma sociedade que o levou a adotar essa perspectiva. Desse modo, para melhor avaliar sua posição e para continuar a discussão sobre o tipo de argumentação adequado às funções desempenhadas pelos magistrados, passarei a uma investigação das funções institucionais que o poder judiciário, bem como o legislativo possuem no âmbito da sociedade. A função dessas duas instituições será acompanhada de considerações sobre a função que a moral possui nesse mesmo âmbito. Essas três instituições estruturam-se no todo da organização social.

4. FUNÇÕES JUDICANTE, LEGIFERANTE E MORAL

A vida social estrutura-se, entre outras, pelas funções dessas

três instituições. Com relação às funções do judiciário e do legislativo, parece ser claro determiná-las com uma certa clareza ou bem porque, como no caso brasileiro, a Constituição, ao criar esses poderes, indica, em linhas gerais, como devem funcionar ou bem porque há uma certa expectativa social, baseada em uma tradição, que determina seu funcionamento. No caso da moral, a situação não parece tão clara. Não é, de início, claro, qual a função da moral, nem são indiscutíveis que padrões devem contar como morais.

Parece que, exatamente pelo fato de a moral ter passado, sobretudo na Modernidade, a um enfraquecimento, a uma perda em seu poder de cogência, os poderes judicante e legiferante ganharam uma determinação e função mais precisa. Não que antes da Modernidade os poderes de aplicar e produzir regras de organização da sociedade não existissem e tudo ficasse a cargo da moral, mas a moral tinha um papel essencial, inclusive na legitimação desses poderes.

Uma das características da Modernidade é o fato de não somente a moral perder sua força, mas também de não se poder sequer determinar com precisão em que consiste a moral. Parece que é justamente essa perda de força da moral em organizar as relações sociais que acabou levando a que os poderes estatais estruturadores da sociedade assumissem o papel central que têm hoje.

Antes de insistir no papel e na determinação da moral, abordarei brevemente as funções desempenhadas pelo judiciário e pelo legislativo.

O poder legislativo têm por função, de acordo com Waldron, raciocinar em nome de toda a sociedade para decidir importantes questões morais (2009, 19). Cabe a ele produzir regras que decidiriam questões acerca da convivência entre os homens. E essa decisão

pode e talvez deva recorrer a padrões morais. Em suas argumentações esse poder não está vinculado a precedentes, nem mesmo ao direito positivado. É verdade que, no caso brasileiro, as normas produzidas pelo legislativo estão limitadas por certos critérios constitucionais, critérios esses que não apenas impedem que certas matérias sejam decididas, mas que determinam o procedimento para se chegar à produção das novas normas. Para a discussão em tela, o importante é enfatizar que esse poder pode apoiar-se em princípios de caráter moral.

O judiciário, ao contrário, ainda seguindo Waldron, teria uma outra função. O que é dele esperável é que decida não a partir de padrões morais, mas, antes, em conformidade com precedentes e com o direito positivado pelo legislativo, conforme mostrado acima. Se se pode falar de seguir padrões morais, nesse caso, o que se tem em mente é que o que determinam esses padrões é que os juízes adiram ao modo como casos semelhantes foram decididos:

Judges do show themselves to be better at moral reasoning, if by moral reasoning we mean reasoning morally in this manner of keeping faith with the existing commitments of the society (2009, 19)

Essa caracterização dos dois poderes consiste sobretudo em mostrar a que tipos de padrões podem recorrer quando decidem. O legislativo pode lançar mão de critérios morais; o judiciário, não. Para autores como Waldron parece claro, de antemão, em que consiste a moral. Suponho que ele esteja pensando em princípios como os de Rawls, princípios de liberdade e igualdade que, para Rawls, são basicamente adequados às instituições sociais. O próprio judiciário, quando segue padrões morais, estaria, para Waldron, sendo equânime, pois decidiria casos atuais em conformidade com o modo como casos passados foram decididos. Um outro elemento que parece concernir à moral é a defesa dos chamados direitos individuais. Os que buscam determinar os padrões morais hoje

em dia parecem recorrer a uma noção de homem de acordo com a qual este seria um indivíduo autônomo, livre e igual aos demais. A moralidade consistiria daquelas regras ou princípios que visam exatamente tutelar essas características dos homens. Sendo assim, ainda que se possa argumentar que a moral é, pelo menos no nosso mundo ordinário, pouco determinada, consistindo o discurso moral de uma série de conceitos advindos de visões de mundo diferentes e, mesmo, contraditórias, pode-se dizer que alguns teóricos atuais concordam sobre um cerne da moralidade, consistindo na defesa dos chamados direitos individuais. Dentre esses autores, estão, por exemplo, Dworkin, Rawls, bem como o próprio Waldron.

Se os argumentos de Waldron são corretos, então o tipo de argumento que caracteriza o direito seria um argumento baseado em precedentes e não em valores morais. O direito seria, desse modo, definido a partir de um tipo de argumentação que seguiria precedentes e normas positivadas.

5. QUE EXISTE RELAÇÃO ENTRE MORAL E DIREITO

A partir do que se discutiu com base, sobretudo, em Waldron, chegou-se a posição de que os desenhos institucionais adequados à nossa sociedade levam a que se elimine das argumentações jurídicas e, portanto, do conceito de direito sem relações diretas com padrões morais.

Waldron não descarta que a moral tenha uma função no âmbito dos desenhos institucionais de uma sociedade. Além de poder funcionar como uma instituição própria, determinando aos indivíduos certos critérios determinadores de seus raciocínios e de seus cursos de ação, a moral pode funcionar também como um guia para o legislador. Ao produzir normas, o legislativo deveria tutelar

direitos advindos de considerações morais, sobretudo os direitos individuais (e também de minorias). Se bem compreendo a função legiferante para Waldron, ele deve garantir esses direitos, caso eles ainda não estejam garantidos por outras normas. Ele deve rediscutir essas normas, caso elas já existam.

Apresentada desse modo a função (ou, melhor, uma das funções) do legislativo, pode-se dizer que esse poder seria um garantidor de certos direitos, um garantidor exatamente porque a moral, enquanto uma instituição social, não é mais capaz de fazê-lo na modernidade. O problema com que se depara, e aqui parece-me estar a fraqueza da posição de Waldron, é o fato de as casas legislativas dos estados contemporâneos parecem exatamente não exercer essa função. O critério da maioria não favorece a produção de regras que garantem os chamados direitos individuais. Esse fato parece, por sua vez, ainda que eu não possa desenvolver essa linha de raciocínio neste texto, não ser acidental. Se for verdadeiro que não é apenas por uma questão de fato, mas sim por necessidade, que o legislativo não tutela, muitas vezes, os direitos com os quais está concernida a moral, então pode-se bem atribuir essa tutela ao outro poder estatal, a saber: ao judiciário.

O que tenho em vista aqui é mostrar que, se se considera que um dos poderes do Estado deve servir para tutelar preocupações morais as quais a própria moral, nos dias atuais, não é mais capaz de fazê-lo e se o poder legislativo, por princípio, não realiza esse desempenho, então é possível e mesmo desejável que um outro poder estatal o faça e este seria o judiciário.

Para esse meu argumento funcionar, é preciso, então, (1) admitir:

(a) a moral, na Modernidade, não possui mais força cogente;

(b) o conteúdo da moral moderna consiste em que, dado que

os homens são iguais, autônomos e livres, eles têm direito a tudo o que lhes garante essas características;

(c) o Estado, por meio de um de seus poderes, deve tutelar esses direitos morais, o que a moral é incapaz de fazer; e

(d) o legislativo, por princípio, não pode fazê-lo;

e (2) concluir:

(e) cabe, então, ao judiciário a tutela dos interesses morais.

Esse raciocínio levaria a que o judiciário não apenas pudesse, mas devesse recorrer a padrões morais. Faria parte da argumentação dos magistrados que eles recorressem à moral. Isso validaria também que, com base nesses padrões, atos legislativos e administrativos pudessem ser revistos pelo judiciário.

Essa situação parece ser ainda mais plausível no caso brasileiro, pois, aqui, o próprio texto constitucional permite e exige que qualquer ato estatal que viole direitos individuais seja revisado pelo judiciário.

6. COMO SE ESTABELECE A RELAÇÃO ENTRE MORAL E DIREITO

Admitindo-se que se pode traçar uma relação entre moral e direito, a pergunta que agora surge é: De que modo se dá essa relação? Não acabaria o poder judiciário por assumir a função que a instituição da moral teve? O que distingue a moral do direito?

Aqui retorno a Dworkin. Acima, a partir da interpretação de Waldron, referi-me a Dworkin como se ele defendesse uma posição monista. Talvez sua posição consista antes no que Waldron atribuiu aos intérpretes equivocados de Dworkin.

Inicialmente gostaria de chamar atenção para o fato de que Dworkin, de fato, aponta para dois elementos que devem estar presentes nas fundamentações das decisões judiciais. Elas devem, por um lado, seguir precedentes, colocar-se em uma tradição. Isso é o que faz com que o direito tenha um lugar determinado nos desenhos institucionais de uma sociedade. De outro modo, ele consistiria em uma constante invenção de algo novo. Por outro lado, no entanto, as fundamentações e, portanto, as decisões devem justificar-se com base em padrões que não são meramente os precedentes, mas sim padrões que a sociedade toma como devendo ser tutelados, padrões morais. Esses padrões concernem sobretudo aos direitos individuais. Os argumentos jurídicos conteriam uma mescla de ajuste à tradição e de justificação com base em princípios morais, o que muitas vezes leva a uma mudança na tradição. O interessante da posição defendida por Dworkin é que ele apresenta os passos a serem seguidos pelo intérprete de modo a justificar esses dois elementos, o ajuste e a justificação. Isso ocorre, por exemplo, no capítulo 2 de *Law's Empire*, quando, ao abordar o que ele chama de conceitos interpretativos, ele tenta mostrar como a aplicação de certos tipos de conceitos ou, para usar a expressão que utilizei acima, de certos tipos de predicados, como "é direito", exige que se siga um procedimento específico diferente do procedimento utilizado para a aplicação de predicados empíricos. O segundo elemento envolvido nesse procedimento interpretativo, a saber: a justificação, nos faz interpretar o conceito de tal modo que ele seja colocado em sua melhor luz a partir de um valor.

O valor defendido, nesse caso, é a integridade. É aqui que se mostra, claramente, na teoria de Dworkin, a relação entre direito e moral. O procedimento argumentativo que permite que alguém aplique ou negue o predicado "é direito" com relação ao que se pede ao judiciário leva em conta os princípios morais a que dá adesão a comunidade em que vigora aquele direito. É considerando todos os

princípios morais de uma comunidade e tentando articulá-los com relação ao caso sob análise que, em última instância, se poderão utilizar os predicados “é direito” ou “não é direito”.

Não desenvolverei aqui esse ponto, limitando-me a indicar uma posição que não apenas mantém haver um vínculo entre a argumentação utilizada para o uso de “é direito” e o recurso a princípios morais, mas também mostra, em detalhes, como se dá esse vínculo. Passo agora, a título de conclusão, à menção de alguns problemas que devem ser considerados por aqueles que investigam o direito a partir de teorias da argumentação.

7. QUESTÕES EM ABERTO

Gostaria, para concluir, de mencionar duas questões que merecem ulterior investigação.

Inicialmente é importante ter em mente que os modelos de argumentação que são utilizados para elucidar o conceito de direito referem-se, em geral, a situações em que uma pessoa isolada raciocina para chegar a alguma decisão. Essa é a situação do juiz monocrático. No entanto, muitas vezes, as decisões judiciais dão-se no âmbito de colegiados. Nesse caso, há que se lançar mão de modelos argumentativos que levem em conta que a decisão a que se chegará não será apenas dependente de uma pessoa. É muito provável que se possa descrever o processo de tomada de decisão em colegiados como consistindo de duas etapas. Em um primeiro momento, haveria vários cursos de argumentação individuais que chegariam, cada um, a uma conclusão. Em um segundo momento, haveria uma decisão com base em algum critério de maioria. A questão, no entanto, é se o primeiro passo pode ocorrer sem que se leve em consideração esse segundo. Pode ser que, no próprio

procedimento de chegada a uma conclusão individual, considere-se o fato de que a conclusão pode ser modificada pelo colegiado e, com isso, recorra-se a procedimentos estratégicos para se chegar a uma decisão o menos distante possível da que se chegaria se se tratasse de uma decisão monocrática. A. Vermeule chama a atenção para esse fato, sugerindo, mostrando que, em colegiados, pode ocorrer o que ele chama de efeitos sistêmicos (2009, 17ss.). Para tanto, o juiz, nessas situações deve assumir a forma de um camaleão (idem, 44ss.) e decidir de modo estratégico. Se for correto esse tipo de estratégia, então a argumentação jurídica, pelo menos nos casos em que se decide judicialmente em um colegiado, estaria afastada de padrões morais de argumentação e aproximar-se-ia, antes, das argumentações que marcam o agir estratégico com respeito a fins, buscando-se a segunda melhor opção.

Um segundo ponto que gostaria de mencionar nesse passo conclusivo consiste na pergunta, já referido acima, sobre se o tipo de argumentação que serve para determinar o direito é uma descrição do que de fato ocorre quando os juízes raciocinam ou uma proposta de um modelo ideal de como os juízes devem raciocinar. A resposta a essa questão traz, evidentemente, conseqüências para o conceito de direito, pois esse será considerado ou bem como um conceito descritivo ou como um conceito normativo. Esse é um outro ponto que não poderá ser aprofundado no presente texto, mas que deve ser abordado por teorias argumentativas do direito.

O presente texto consistiu de uma mera proposta esquemática de se determinar o conceito de direito por recurso a teorias da argumentação e de discutir se no modelo argumentativo adequado para o direito estão ou não (ou devem ou não devem estar) incorporados padrões morais. Uma teoria argumentativa do direito deveria aprofundar em detalhes os modelo de argumentação adequado ao direito, levando também em conta os dois pontos que

acabo de mencionar sobre argumentações no âmbito de colegiados e sobre se os modelos argumentativos apropriados têm caráter descritivo ou, antes, normativo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DWORKIN, Ronald (1986): *Law's Empire*, The Belknap Press, Cambridge, Massachusetts, 1993

SCHAUER, Frederick (1991): *Playing by the Rules*, Clarendon Press, Oxford 2002

VERMEULE, Adrian (2009): "System Effects and the Constitution", in: *Harvard Law Review*, vol. 123, nº 1, 2009, pp. 4-72

WALDRON, Jeremy (2009): "Judges as Moral Reasoners", in: *I-CON*, vol. 7, nº 1, 2009, pp. 2-24

POR QUE RE-LER O DIREITO À LUZ DA FENOMENOLOGIA? I'

Marcia de M.M.I.do Couto²

Experienciar o direito, através de longos anos de administração da Justiça, permite-me, após o jubramento, agora como pesquisadora, aquilatar, com a rara isenção do distanciamento, as propaladas mazelas impingidas ao Poder Judiciário no Brasil, em especial o Trabalhista, minha esfera de atuação.

Razões de inquietação profissional, como o engessamento da máquina judiciária, a sobrecarga de trabalho dos Juizes, bem como dos servidores, além da expectativa de todos os segmentos envolvidos de que se chegue a processos de resultados, e a falta de resposta para questões mais basais, como o que são, verdadeiramente, direito, jurisdição e justo, levaram-me a suspender todo um saber

¹Texto extraído da Tese defendida em 2011, junto ao IFCS-PPGF, da UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ, sob o título DIREITO DE ESSÊNCIAS: uma releitura dos atos jurisdicionais à luz da Fenomenologia, sob a orientação do professor doutor AQUILES CÔRTEZ GUIMARÃES e co-orientação do professor doutor FERNANDO AUGUSTO DA ROCHA RODRIGUES.

²Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ e Juíza Titular aposentada, lotada no Tribunal Regional do Trabalho da 12ª Região (Santa Catarina).

construído ao longo de minha vida funcional, para buscar na Filosofia um modo de re-pensar o que já fôra pensado.

Ao volver às suas raízes, concluí estar o cerne da questão na ausência de sentidos. Foi perdida no tempo a crença de que os representantes do Estado deveriam contribuir para a formação de uma cultura estribada em valores superiores e, em consequência, a respeitabilidade destes poderes junto ao povo.

Corrompida a racionalidade, restrita sua interpretação, marcado pelo objetivismo, o direito, sem sentido, foi mecanizado.

O que falta, se todo ser humano traz consigo o sentido de justiça e dele deriva a frustração acarretada pelo objetivismo e tecnicismo de nossos dias? Se conhecer em sentido lato nada mais é que um ato, um agir direcionado, um *eu penso* que, no acreditar, passo a passo constrói crenças definitivas, que ao longo do tempo são tornadas direitos, não se pode afastar o Direito, como ciência do espírito que é, da cultura.

Basta retirar o termo *judgar* dos tribunais, levá-lo ao mundo da vida, para enriquecê-lo.

O que pensa o homem ao julgar? Julgar ou crer, dotados de conteúdos que podem ser ou não ser, desta, ou daquela forma, podem se repetir, tornar-se crença modalizável, deslocar-se para um tornar possível, negar ou confirmar. Este julgar pode assumir a forma prática de um esforço judicativo que se dirige a uma verdade, a da certeza certa que, diante da dúvida imposta a um juízo de certeza, faz sobrepor motivos judicativos, os quais, baseados em fundamentos absolutamente certos, passam a compor sua própria fundamentação. Do convencimento de que a posição a adotar tem que ser esta, este juízo é transmitido por imposição da própria

tradição e passa a valer tanto para o indivíduo singular, quanto para a coletividade, se faz crença e se transforma em direito.

Volver ao Direito e ousar pensar na possibilidade de gestar mais que simples soluções para os problemas da ineficácia ou para a crise que envolve o Poder Judiciário no Brasil, exige mais, impele a busca do fundamento dos fundamentos em sua área e de um filosofar que se alinhe a uma *práxis* que conduza a um outro tipo de diretriz racional.

É preciso voltar na linha do tempo, acompanhar a trajetória do pensamento, encontrar o que move o homem, de modo a identificar um filosofar e um método que permitam dar a conhecer esses sentidos.

Isto conduz a uma necessidade de superação da finitude que, revelada pela dignidade humana, esteve presente de Homero a Nietzsche³. E, se do próprio conhecer derivam crenças, que se transformam em direitos, se é a dignidade humana a mover o homem durante todo tempo, tem o direito por fundamento dos fundamentos essa dignidade. Contudo, mesmo esta dignidade, diante dos descaminhos da ciência, bem cartografados por Heidegger⁴, resta, agora, subjugada a uma *vontade de poder*, atrelada a uma falsa liberdade e a um *amor fati* que não se sustenta diante do real, por ser o homem incapaz de amá-lo integralmente, sem qualquer objeção.

Frente a esta constatação, é preciso encontrar um outro *modo como* operar esse conhecimento, e é o humanismo pós-nitzscheano,

³ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da filosofia: antiguidade e idade média. V.1. : São Paulo: Paulus. 1990.

_____. História da filosofia: do romantismo até os nossos dias V.3. São Paulo: Paulus. 1991.

⁴ HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

com limite na transcendência da imanência, quem se mostra capaz de abrir caminho para um pensamento independente e livre. Com raízes em Kant, este humanismo, se não em Husserl, alcança sua potência máxima em seus seguidores.

Sedutora, a fenomenologia husserliana mostra-se poderoso auxiliar à dicção do bom direito, na medida em que se apresenta mais próxima da preciosa lição de Miguel Reale ao ser questionado sobre que diretriz tomar diante de um caso, aparentemente, não suportado pelo direito posto, qual seja, pensar o que sobre ele pensaria o homem comum. Ao devolver todas as questões ao mundo da vida, este filosofar mostra-se uma teoria capaz de justificar os diversos modos de pensar um mesmo fato em direito, a partir da quarta face do cubo, que, sempre oculta e disponível, assemelha-se à verdade dos fatos, a qual, idêntica, pode ser vista sob mais de um prisma num mesmo julgamento colegiado.

É preciso melhor compreender este pensar, de modo a mesclar crítica a uma fusão desta ciência primeira ao direito no Brasil.

A fenomenologia encontra-se bipartida entre *corrente do pensamento*, onde dá a conhecer seus sentidos e leis, e, *método*, este, a mostrar o modo como operá-la por atitudes, a partir das reduções eidética e transcendental.

Torna-se imperativo seguir Husserl em sua trajetória desde a formação do seu pensamento na primeira edição das *Investigações Lógicas*⁵, sua fase da psicologia descritiva, até a *Crise da Humanidade Européia*⁶, onde denuncia a crise que assola a humanidade européia,

⁵ HUSSERL, Edmund. Investigações lógicas. primeiro volume: prolegômenos à lógica pura. Trad. Diogo Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005

⁶ _____. A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental: Uma introdução à filosofia fenomenológica. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Braga: Phainomenon e Centro de Filosofia da

para imprimir à filosofia o dever de renovação de uma cultura, sem obliterar ter sido a obra, *Filosofia da aritmética*, berço do conceito de constituição, e, assim, enquadrada como pré-fenomenológica.

Seu pensamento evolui, contém viragens, sem perder a coesão. Matemático, lógico e com conhecimentos em psicologia, Husserl criou uma teoria pura, rigorosa sem ser exata, e o método da prova irrefutável. Contrariou o tradicional dualismo homem-objeto e tomou como palavra de ordem o voltar às coisas mesmas, com a conotação de dado, ou aquilo que cada qual tem diante da consciência. Estabeleceu para a filosofia lugar de ciência das ciências e, ao considerar possuírem todas, mesmo as fáticas, uma essência permanente, atribuiu à fenomenologia caráter de ciência eidética que, fundada em conexões essenciais, atrelaria todas as demais à lógica fenomenológica.

Na segunda fase, a idealista, transição que se deu em *Idéias*, destinou à fenomenologia o papel de elucidar a essência do conhecimento e a pretensão de validade de tal essência. Estavam edificadas os pilares de sua fenomenologia: as essências e a verdade intuitiva imanente, o *eu percebo*.

Munido desses elementos, rumou para o conhecimento do fenômeno puro, tal como intuído pode se dar. A análise passou a ser apriorística, a estar ligada aos princípios que regem a objetividade científica. Sem teorizar ou matematizar, o que fez foi comparar, distinguir, entrelaçar, separar ou por em relação estados de coisas genéricos para, a partir do puro ver, fazer aflorar princípios e conceitos fundamentais, todos fundados numa clarificação reflexiva. Isto envolve pensar por fundamentos. Elementar neste pensar é

Universidade de Lisboa, 2008

⁷ _____ . *Philosophie de l'arithmétique*. Trad. Jacques English. Paris: PUF, 1992.

⁸ _____ . A idéia da Fenomenologia (introdução a Fragmentos da Fenomenologia e da Crítica da Razão). Trad. Artur Morão. Porto: Edições 70 Ltda, (s.d.).

racionalizar menos e conectar-se a um visar transcendente, com conotação de ligado ao que está fora de minha consciência. Isto levou Husserl à consciência do tempo, a mostrar como se dá na consciência a constituição da objetualidade, onde as coisas formadas no pensamento, em essência, se mostram como verdadeiramente são. Atribuiu ao termo constituir o trazer à intelecção o que de essencial traz o fenômeno que, composto pelos momentos que o integram, assume uma forma neste dar-se.

Por ser este filosofar um meio de deixar de teorizar para compreender e fazer compreender, resta confirmado apresentar-se fundamental a qualquer produção e, em especial, para o direito. Distinguir experienciar de experimentar é o diferencial trazido pela fenomenologia ao direito, naquilo que permite seja lido a partir do fenômeno social, do mundo da vida e, não, a partir de caracteres probabilísticos, como se tem feito através de uma leitura orientada pelas ciências positivas. Auxiliar o cultor do direito a saber lidar com a questão dos aparecimentos, num mundo de aparências, é mais uma das contribuições de Husserl, que, a par disto, trouxe, para o universo restrito do julgar, os termos presença e ausência, partes e todo e unidade na multiplicidade, de tão grande valia para a tomada de decisões judiciais.

Todavia, sua aplicação, por envolver um método, está afeta às reduções *eidética* e *transcendental*. Implementá-lo, com o fito de interligá-lo ao direito, não é tão simples. Leva a outras reflexões, até por ser o direito uma ciência do espírito, que tem nos valores a essência última no plano da ação, e implicar o ato de julgar em distinguir valor de sentimentalidade.

É preciso ir além de Husserl, para buscar complemento na

ética. Dentro de padrões estritamente fenomenológicos, foi Scheler⁹ a propor uma ética material dos valores, capaz de estabelecer esta intercomplementaridade, a dar ao termo fundamental, em direito, seu real sentido. Através de suas lições, é possível apreender não apenas em que consiste o direito, mas em que se baseia o próprio julgar e o que se julga.

Sem que devolver o direito ao mundo da vida, ou ampará-lo numa ética material, objective desqualificar o que dele se conhece, seja através de sua doutrina ou de sua regulamentação, até por guardarem em si preciosas lições, encerra a proposta, tão-somente, o desejo de re-significá-lo, ou seja, ao substituir a execução ingênua pela reflexão, abrihantá-lo, na esteira do precioso ensinamento de Miguel Reale, que, conducente à fenomenologia, o introduz na visão alargada de ciência, na medida em que é visto em essência.

O simples mudar o foco, o simples partir deste modelo de análise, leva a concluir ser o *direito* uma construção humana intencionada para a cristalização de regras impostas ao homem pelo simples estar no mundo; *jurisdição*, o intuído como *dever-ser* para as relações interpessoais, que, ao ser revelado pela consciência intencional, se faz encontro entre o *sujeito* (cidadão, legislador, aplicador do direito, juiz e jurisdicionado) e *objeto* (relações, bens existentes no mundo da vida), dando a conhecer o seu verdadeiro *ser*, o fenômeno jurídico, ele mesmo, enquanto valor; e ser o *justo* a exata medida entre liberdade e responsabilidade. Quanto ao julgar, nestes padrões, deixa de ser um simples silogismo entre causas de pedir próxima e remota, para ser visto como um trazer à luz as essências do fato e da

⁹ SCHELER, Max. O formalismo na ética e a ética material dos valores. Trad. Hilário Rodriguez Sanz. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1948.

norma, ou seja, a natureza jurídica do instituto refletida no valor que abriga a pretensão e a resposta, subsumindo-se em perceber e descrever o que move o sujeito que pede, o que motiva aquele de quem é reclamado esse direito e a sociedade, dirigindo-se, portanto, às intenções.

Sim, ler o direito ou julgar à luz da fenomenologia é simples assim, pois, ao devolver todas as questões ao mundo da vida, o que fez Husserl foi ferramentar o homem para a solução de toda e qualquer questão, vez que, diante do insofismável, do que é visto em carne e osso, não existem dúvidas, mas certezas, deitando por terra qualquer argumento contrário. Levada a proposta ao Direito, vai além, ao permitir-lhe seja conferida a almejada eficácia, devolvendo-lhe a celeridade, já que, inevitavelmente, contribui para a redução de recursos.

Amplo, este filosofar torna possível ao juiz vocacionado a uma, autodeterminar-se, do ponto de vista prático, reaver a crença perdida; a duas, estabelecer pontos de congruência entre direito positivado e direito natural, entre direito formal e material; a três, ter presente a diferença entre as funções legislativa e judiciária de Estado, além de trazer à tona outra apercepção: o *modo como* o direito é constituído enquanto positivamente, teoria, e ciência, e o *modo como* é constituído pelo juiz.

Para tanto, é preciso retomar as conexões essenciais entre racionalidade, vida e direito. É preciso fazer pela essência do homem o que foi feito na matemática pela natureza, estruturá-lo a partir da racionalidade prática, para tanto bastando imprimir à norma clareza intelectual, justificar racionalmente o conhecimento de modo a torná-lo um bem comum enraizado, por fruto de pensamentos sóbrios.

Faz-se necessário trazer à tona as conexões entre atos e motivações, entre o valor e querer retamente, explicitar o que seja agir racional ou irracionalmente. É preciso re-ler a Ciência do Direito e ver possível sejam as decisões judiciais a primeira pedra a ser lançada.

Ver o juiz capaz de contribuir para a renovação não apenas do direito, mas servir de força propulsora para um devir social mais próximo do pleno, implica em rever conceitos e melhor compreender a postura dos positivistas da contemporaneidade, em especial Ronald Dworkin¹⁰, quando toma o direito como *construção judicial*, lastreada em princípios e precedentes, até por comungar com os fenomenólogos o mesmo anseio, qual seja, significar o *direito*, divergindo, apenas, no que atribuem, estes últimos, à função jurisdicional o poder-dever de *constituir* o direito *in casu* a partir das leis lógicas fenomenológicas.

Requer tal empreita, contudo, um esforço extraordinário, pois implica em afastar a sofística política, que serve à construção da cultura voltada a uma sociedade marcada pela objetividade. Exige vocação; empenho e parcialidade cultivada, com a conotação de formação específica. Reclama conhecer a própria construção do direito, desde a sua razão de existir, exige refazer sua trajetória desde a origem, obriga a volta ao mundo da vida.

Torna-se imperativo estabelecer a distinção entre os termos *constituição confirmatória* e *constituição iluminatória* em direito. Saber estar a primeira, *constituição por confirmação*, ligada ao simples normar, dirigindo-se aos fatos da existência, para regrá-los, e ser, a segunda, *constituição por iluminação*, fonte doadora

¹⁰ DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Tradução de Nelson Boeira. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

de sentidos do direito posto, verdadeira expressão de um direito vivo, que, mostrado a partir das essências de seus institutos, traz diretrizes para a ação, perceber que remete à Alegoria da Caverna de Platão (República, livro VII), por materializar metaforicamente a tarefa do juiz fenomenólogo. Este juiz, agente da razão, desvela o direito posto, trazendo-lhe sentido e clareza. Para ele, fundamentar significa trazer nitidez à essência do fato e da norma; tornar perceptível a razão última do decidir, do próprio *ser* do instituto, além de apontar o método para realizá-lo. Corresponde a julgar por fundamentos, a alinhar-se a uma visão de ciência alargada do direito.

Isto torna possível operar o direito sob outro prisma. O que se pretende, num primeiro momento, é mostrá-lo, mesmo positivado, fruto de um sentimento natural, de apercepções naturais, que advêm do valor da pessoa, da dignidade humana. O principal objetivo é sensibilizar àquele que opera o direito para ser esta dignidade, constituída em nível de consciência, a sustentar o mundo das relações entre o homem singular e a comunidade, a dar forma à liberdade e responsabilidade. Somente compreender encontrar-se toda a humanidade submetida a um sistema de valores, que, autênticos, absolutos e atemporais, lhe servem de imperativo categórico, somente ver que esta humanidade desdobrada dá origem às sociedades e a Estados soberanos, permite justificar venham os valores, em segundo nível, a seu tempo, e para cada sociedade, a se estabelecer em escalas, conforme seu desenvolvimento e cultura. Só este saber permite abstrair estar a oxigenação do direito na própria vida em sociedade e nos valores que a sustentam, e que, como força, dentro de um campo de força, somos todos responsáveis pela efetivação do bom

direito, pois quedar frente à inacessibilidade do ideal ético, ou admitir seja o problema com a justiça insolúvel, equivale a negar à razão a possibilidade de traçar diretrizes ao agir humano.¹¹

¹¹ HUSSERL, Edmund. Europa: crise e renovação: artigos para a revista *Kaizo* a crise da humanidade européia e a filosofia. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

DINHEIRO: A POLÍTICA E A GUERRA POR OUTROS MEIOS OU MAQUIAVELISMO MONETÁRIO

*Valter Duarte Ferreira Filho - Professor de Ciência Política
da UFRJ e da UERJ*

Nota da Redação

Publicamos abaixo a conferência do Professor Valter Duarte Ferreira Filho, pronunciada no dia 4 de julho do corrente ano perante uma banca examinadora do concurso público para Professor Titular de Ciência Política da UFRJ.

Como verá o leitor, trata-se de tese original, consubstanciando, no fundo, uma fenomenologia compreensiva dos sentidos e significados do dinheiro nas suas funções originárias em torno dos destinos da humanidade.

Edmund Husserl, na sua última fase, tomou como fio condutor das suas preocupações a história dos desvios teleológicos do saber científicos como responsável pela crise da humanidade, também por ele denominada crise das ciências europeias. E aí está o totalitarismo da técnica...

Talvez a conferência aqui transcrita nos ajude a entender a

perigosa recusa do pensamento que hoje mina as instituições e acelera ainda mais a nossa redução a um rebanho de consumidores, longe dos cansativos compromissos com a vida do espírito.

INTRODUÇÃO

Quero entender que a setorização deste concurso em *Estado, Políticas Públicas e Política Internacional* seja um desafio para encontrar como tema da conferência um objeto que diga respeito a essas três partes e seja também um objeto que se diferencie dos demais possíveis exatamente pelo seu caráter político.

O objeto escolhido está no título, *Dinheiro: a Política e a Guerra por outros meios*, e é outro desafio que me proponho a enfrentar. Isso porque, em nossa cultura, quando alguém fala em dinheiro ou moeda, aqui tratados como sinônimos - não considerando a distinção feita por Marx no *Para a Crítica da Economia Política* (Marx; 1974, 216)-, o que se tem em mente é aquilo que dizem ser a sua condição, qualidade ou caráter *econômico*. Na literatura a respeito, é assim que o dinheiro é amplamente tratado, e isso numa imensa lista de autores na qual é possível destacar Karl Marx, Max Weber, Vilfredo Pareto, Georg Simmel, Werner Sombart, à parte os mais explicitamente economistas. Não seria, talvez, um objeto adequado às exigências de um concurso de Ciência Política.

No entanto, em contrário a essa dominante e imperativa designação, o dinheiro será tratado aqui tendo em vista aquilo que nos dias de hoje o produz e o garante, que é o Estado, detentor do *monopólio do uso legítimo da força física, considerado a única fonte do direito de usar a violência*, que é *o meio decisivo para a política*, segundo Max Weber (Weber; 1974, 98, 145) o que nos permite definir o dinheiro, no sentido de distingui-lo, talvez, de modo

brutal: dinheiro é uma criação institucional, representativa do uso da violência entre os homens em sociedades, sem dúvida, violência legítima, isto é, violência consentida, comandante, obedecida. Por isso, tanto representa um meio consentido de comando como um direito do seu portador. É um objeto, por excelência, jurídico-político, repita-se: uma instituição política. Mais ainda: é parte dos poderes executivos que o Poder Executivo produz, distribui e garante.

Em rigor, isso não teria qualquer dificuldade de ser compreendido. Bastaria dizer como Galbraith que *o dinheiro tem três progenitores: casas da moeda, secretários de tesouro ou ministros da fazenda* (Galbraith; 1977, 19), e dizer que tem a territorialidade do Estado que lhe dá garantia, considerando-se a exceção da extraterritorialidade do dólar e a multinacionalidade do euro, que, todavia, não desmentem a sentença que denuncia a sua criação política nem o meio específico do seu criador, o Estado. Esse meio, repetindo, é a violência legítima, que não deve ser confundida com a noção de violência com que Michel Aglietta e André Orléan trabalham no livro *A Violência da Moeda*, publicado em 1982 (Aglietta e Orléan; 1990, 57-63).

Para nós, brasileiros, talvez fosse até muito fácil reconhecer o caráter estatal do dinheiro e o seu fundamento na violência legítima. Na nossa recente história republicana, na qual passamos por várias reformas monetárias, como foram as que instituíram o cruzeiro em 1942, o cruzeiro novo em 1967, novamente o cruzeiro em 1970, o cruzado em 1986, o cruzado novo em 1989, a volta do cruzeiro no Plano Collor em 1990, que virou cruzeiro real em 1993, transformado em real com o Plano Real em 1994, a origem estatal do dinheiro e o seu caráter político estariam mais do que dados à observação.

Porém, em sociedades, especialmente quando se trata de questões políticas, simplesmente observar não basta. Tudo há de

ser socialmente representado, o que pode mudar completamente o valor que se dá àquilo que se observa. E tem sido assim para o mundo inteiro, não somente para nós, brasileiros.

Por isso, autores como Alexander Del Mar (1836-1926), de *A História dos Sistemas Monetários (History of Monetary Systems)* (Del Mar; 1969), e Georg Knapp (1842-1926), de *The State Theory of Money* (Knapp; 1973), apesar de toda argumentação desenvolvida, não conseguiram passar de destacar o caráter legal, inevitavelmente estatal do dinheiro. Não conseguiram influenciar na aceitação do dinheiro pelo seu caráter jurídico-político, pelo seu *valor legal*. Eles não encontraram meios de romper a desconfiança em relação a qualquer dinheiro para o qual não fosse considerada uma base ou garantia material, em rigor, de ouro. Não conseguiram superar o desejo dominante de que o dinheiro tivesse objetividade material em si. As resistências a aceitar o caráter político do dinheiro eram quase impossíveis de serem vencidas.

Mesmo John Maynard Keynes, depois de tudo o que escreveu no *Treatise on Money* (apud Carvalho, 1987) e na *Teoria Geral do Juro do Emprego e do Dinheiro* (Keynes, 1991), lutando para que se considerasse que o dinheiro tem um papel ativo - papel de comandante, jamais neutro -, no capitalismo, e considerou que obter saldo de balança comercial era o desejável resultado da arte prática de governar, não se preocupou em discutir a respeito do caráter político do dinheiro.

É certo que muitas das dificuldades para que se aceite que o dinheiro é um objeto político, um representante da violência legítima entre os homens, devem-se às suas possibilidades, aos seus atributos, e a como esses atributos foram descobertos e progrediram na história, mas, numa muito considerável parte, ao que nós fazemos com a política, ao que nós fazemos com o uso da violência legítima,

escondendo-a ao representá-la entre nós, seja por estratégia ou, como resultado de tantas pressões éticas, por vergonha.

Nós escondemos a política, e dela escondemos a violência. Não fosse assim, qual seria a razão de correrem tantos séculos até aparecer Maquiavel? E qual a razão de Maquiavel ser tão importante senão por lhe dar o seu próprio discurso, o discurso da política, embora a política continuasse a ser escondida na Filosofia, na poesia, nos contos, nas disputas matemáticas e até mesmo, como veio a ser, escondida na Física de Newton, no seu *Sistema do Mundo*?

Porém, até em Maquiavel precisamos prestar atenção, pois o maquiavelismo não é explicitação de força, ameaça de violência: o maquiavelismo é conseguir o que se quer na política, isto é, nas relações sociais que têm como objeto que as distinguem a possibilidade do uso da violência, sem empregá-la, deixando-a como último recurso, sem dúvida, para decidir.

Como objeto político que é, o dinheiro não foge à regra. Seu caráter político, sua condição de representante da violência legítima está escondido na Economia, que é a grande responsável pelo imaginário de intenções políticas e fundamentos religiosos no qual é apresentado como objeto econômico; imaginário que dá condições, com toda a autoridade que conquistou, para que, em posição extremista, o autor de base do chamado *neoliberalismo*, Friedrich Hayek, doutrinasse em favor da despolitização total do dinheiro, não só da despolitização teórica, ainda em andamento, como também da sua despolitização prática, por desnacionalização ou desestatização (Hayek; 1978), como se fosse possível acabar com esse caráter, como se fosse possível acabar com o caráter político do dinheiro.

É preciso, então, voltar ao título desta conferência, certamente inspirado na conhecida frase de Clausewitz, em que disse que *a guerra nada mais é do que a política por outros meios*, considerando

assim que *a guerra é um meio da política* (Clausewitz; 1979), para esclarecer por que, apesar de inspiração, ela não será aqui obedecida.

Com *Dinheiro: a política e a guerra por outros meios* o que se faz é falar de um objeto que, ao contrário da guerra, que desmascara a política, o dinheiro é um objeto que encobre, esconde a política e a guerra. Em rigor, o título desta conferência pretende falar em maquiavelismo monetário, prática baseada na ocultação do caráter político do dinheiro.

I

O dinheiro, cujas raízes estão nas moedas criadas pela primeira vez na história, no século VI a. C, pelo rei Creso da Lídia, na Grécia, como prerrogativas do portador da soberania de um povo, teve transformadas as suas funções e os rumos de sua história a partir do momento em que os gregos, os atenienses, em especial, começaram a usá-las nas guerras e para controle político, sobretudo na Guerra do Peloponeso, como contou Tucídides, ou, segundo a tradição, Marcus Furius Camillus (446-365 a.C) começou a usá-las para pagamento dos soldados romanos.

A base da importância do dinheiro deriva de seu uso na guerra na Antiguidade, desse caráter de representante do comando supremo, desse caráter do representante maior da soberania de um povo, que por meio dele, dinheiro, transmitia, delegava, transferia toda a sua condição de comandante a seus portadores, sem dúvida, com reservas, como se encontra em duas passagens de Tucídides na sua obra clássica, nas quais o dinheiro aparece como meio de comando que tem de ser distribuído sem, todavia, permitir abuso de poder de seus portadores: a) *de modo geral a guerra depende de discernimento e dinheiro* (Tucídides; 1982, 89); b) *os atenienses*

davam a seus homens apenas três óbolos, não tanto por penúria, mas principalmente para evitar que seus marinheiros se tornassem insolentes em consequência da abundância de dinheiro (Tucídides; 1982, 397).

Pois foi desse uso tendo em vista as guerras que os homens, na ausência ou na periferia delas, começaram a descobrir possibilidades não militares no dinheiro. Possibilidades de transmitir o comando originário de seu criador para obter coisas necessárias na vida privada ou mesmo o prestígio de possuí-lo e acumulá-lo, como Aristóteles, associado a Alexandre no seu projeto de dominação universal, viu e relatou e, bem mais tarde, Marx lembraria n' *O Capital*: os entesouramentos particulares, o acúmulo do dinheiro como um valor em si mesmo, em prática chamada de *crematística* (Marx; 1980, 171). Foi o que Petrônio viu em Roma e deixou registrado no *Satíricon*. Foi o que, muito bem documentado e com referências bibliográficas, a professora Norma Musco Mendes relatou no seu livro *Sistema Político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso* (Mendes; 2002). Porém, nada que indique naqueles tempos a ação tipicamente burguesa de usar dinheiro para ganhar mais dinheiro com trabalho contratado, apesar de tudo que se possa falar de usura naqueles tempos. E se o dinheiro foi objeto de alguma política pública, essa terá sido somente política tributária, na qual o dinheiro nem sempre foi objeto único, pois os impostos caíam talvez mais sobre a produção agrícola.

Da Antiguidade, então, guardamos o uso prioritário do dinheiro nas guerras, a descoberta e o uso de suas possibilidades não militares e as práticas de entesouramento, que tanto foram dos imperadores quanto de homens comuns. Mas vamos dar maior atenção ao crescimento do uso das possibilidades não militares do dinheiro. Desse uso derivaram as formas de esconder o seu caráter político e, por ironia, as práticas em que o dinheiro é usado como a política e a guerra por outros meios.

II

Vamos entrar, então, na Idade Média considerando o comando, ou melhor, as iniciativas em favor de uma doutrina de fraternidade universal, cuja principal instituição, a Igreja Católica Romana, pela sua oposição a tudo que representasse violência não se preocupou em produzir dinheiro, o que vem a ser uma bela prova indireta do seu caráter político. Afinal, por que a Igreja criadora e educadora em favor de uma doutrina de fraternidade universal produziria o dinheiro, um filho da violência, ainda que legítima?

Porém, com Pepino III, o Breve (714-768), na criação do Sacro Império Romano, voltou-se à produção do dinheiro para uso militar. Daquela vez com um novo componente, derivado das relações religiosas daquela dinastia então consagrada pela Igreja: a fundamentação no Deus criador dos cristãos, nova marca da soberania política que prosseguiu com Carlos Magno (747-814) e se espalhou pela Europa como autêntico mandamento político.

E foi com as guerras de reabertura do Mediterrâneo, com as guerras de reconquista da Península Ibérica, com as Cruzadas e tudo que levou ao incremento da produção de dinheiro e do seu uso militar, que as possibilidades de práticas monetárias não militares aumentaram e, uma vez aproveitadas, enraizaram as condições para o dinheiro se tornar o mais importante meio incruento de dominação e comando de todo o planeta, embora representante da violência, sem dúvida, violência legítima, obedecida.

Práticas monetárias não militares que, especialmente nas cidades italianas, como consequência do fenômeno de fricção interétnica que foram as Cruzadas, conheceram o cálculo e passaram a usá-lo. Diga-se, então, que sem o cálculo não seria possível o aproveitamento do que um dia Benjamin Franklin chamou de *caráter prolífico do dinheiro* (Weber; 1983, 29), porque esse caráter

não parece ser do dinheiro em si e sim das condições culturais em que venha a existir. Por isso, dizemos que sem o cálculo ficaria prejudicada a atividade burguesa, que naquele tempo apareceu na própria guerra e não na produção, pois o processo começava na contratação de guerreiros, que saqueavam e conseguiam as matérias primas – ouro ou prata, especialmente o ouro, escasso na Europa -, para a fabricação de mais dinheiro do que o que havia sido gasto para iniciar o processo de sua obtenção.

Foi um momento de grande crescimento da profissionalização militar, cuja mais significativa consequência foi a ascensão política do dinheiro em relação à propriedade territorial. Bons guerreiros não eram os camponeses vassalos; bons guerreiros eram os profissionais, apesar das conhecidas restrições de Maquiavel a tropas mercenárias. Por isso muitos senhores feudais passaram a produzir dinheiro para contratá-los, tendo cunhagens próprias, num processo que veio a ser interrompido, no início do século XIV, por Felipe, o Belo, cujo papel na centralização do direito de cunhagem foi decisivo na história da França e, talvez, por influência, na formação de outros Estados Nacionais, ponto alto do absolutismo, no qual a soberania, como bem falou Jean Bodin, era representada também no monopólio real do direito de cunhagem (apud Hayek; 1986, 20).

Nas muitas tentativas de evitar o colapso da Cristandade, a Igreja tentou desmoralizar o dinheiro por meio da submissão moral dos seus produtores e possuidores. Não conseguiu. Para agravar a crise, antes mesmo da Reforma Protestante e da Igreja Anglicana, que quebraram o monopólio de interpretação das Sagradas Escrituras, o caminho filosófico para a Natureza já indicava a descoberta de uma fonte alternativa de fundamentação em Deus para escapar das fontes dominadas pelas autoridades eclesiásticas: a Natureza, que Hobbes viria a chamar de *a arte por meio da qual deus fez e governa o mundo* (Hobbes; 1983, 1) .

O fato é que naquela fase, bem como nas suas consequências, quem não tinha ouro ou prata não tinha dinheiro, e quem não tinha dinheiro não tinha guerreiros profissionais. O dinheiro era o principal meio de se dispor de violência qualificada. Daí a importância cada vez maior das matérias-primas de sua fabricação. Daí a política tributária ser cada vez mais sobre o dinheiro do que sobre a produção agrícola e a prestação de serviços. Daí a formação das repúblicas e dos principados italianos, em rigor, formações burguesas, com a criação dos bancos particulares, sempre em torno da organização de suas cidades por meio de dinheiro e de seu uso para multiplicá-lo. Daí, pouco mais adiante, as coroas cada vez mais precisarem de homens que se organizassem para a prática de obter os metais amoeáveis ou o dinheiro já produzido. As coroas precisavam de burgueses, homens que se aventuravam a contratar trabalho ou guerreiros para obter os metais amoeáveis do jeito que pudessem obter. Sem esses metais não cunhariam dinheiro, não teriam guerreiros. E, nesse processo, continuou crescendo a importância do dinheiro em seu aproveitamento não militar, no que chamamos de comércio. Porém, nada que procurasse ocultar o caráter político do dinheiro, a sua condição de representante da violência legítima.

III

Foi no século XVII, no qual Colbert falaria da *guerra do dinheiro*, que apareceram os problemas e as discussões que levaram um dia à ocultação do caráter político do dinheiro. Não foi com Antoyne Montchrétien, que em 1615 criou o termo *economia política*. Montchrétien não escondeu no seu *tratado* as relações entre o dinheiro e as guerras, tampouco o caráter político e a violência que eram representadas no dinheiro, e até na posse dos metais amoeáveis sem cunhagem. São dele as seguintes palavras, quando se referiu a vender pelas caras aos inimigos:

Para, em troca delas (das peles caras) despojá-lo (o inimigo) do ouro e da prata e de outras vantagens e, depois de debilitá-lo assim, poder vencê-lo mais facilmente e apoderar-se dele. (apud Heckscher; 1943, 488)

Terá sido Hobbes, ao valer-se da leitura do próprio homem, a *mais excelente obra da Natureza*, quem primeiro falou, no capítulo XXIV do *Leviatã* - inspirando-se na circulação do sangue descoberta por Harvey, publicada em 1628 -, em circulação monetária, sem dúvida, no homem artificial do qual falava, a *Commonwealth*, comunidade que estava em busca da formação política compatível com os ideais individualistas de seus componentes. Dessa maneira não intencional, isolando o conjunto das relações sociais em que se fazia o aproveitamento das possibilidades não militares do dinheiro, Hobbes abriu o caminho para a representação despolitizada das relações monetárias desse conjunto, cujo mais significativo resultado veio a ser a construção ideal do *sistema de mercado*.

A ideia de circulação monetária foi acompanhada pelo médico William Petty (1623-1687) e pelo também médico John Locke, bem como por autores hoje chamados de mercantilistas, numa discussão que dizia respeito à quantidade necessária de dinheiro para uso não militar nas relações sociais internas da produção ao consumo. O *sangue* da sociedade era considerado de natureza monetária. Porém, tudo isso tendo em vista, exceto no caso de Hobbes, liberar os excedentes monetários para as atividades burguesas dirigidas para o comércio exterior, isto é, para o campo de batalha da guerra monetária, por meio do qual chegavam as matérias-primas do dinheiro.

Então, na Inglaterra, seguido ao período revolucionário do qual derivaram instituições políticas voltadas para a proteção e a garantia da propriedade privada e dos excedentes monetários, apareceu o problema de liberar, plenamente ou não, os excedentes monetários particulares para obter mais dinheiro ou metais amoeáveis por meio

do comércio exterior. Destaque-se, então, a discussão entre Locke e Dudley North - a quem se atribui a primeira definição de capital, e como *stock* monetário -, a favor e contra, respectivamente, controles centrais do governo. E, lembre-se, dinheiro era considerado riqueza porque proporcionava segurança, prosperidade e liberdade.

Antes que a solução fosse encontrada - e ela só seria encontrada no plano ideológico -, na França, um médico, François Quesnay, protestou contra o domínio do dinheiro nas atividades produtivas, o que, do ponto de vista exclusivo da subsistência humana, correspondia a subverter o que seria a *ordem natural das coisas*, ao priorizar os meios de produção de acordo com a sua eficiência monetária. Mais importante seria a manufatura do que a agricultura, como um pouco mais tarde a Revolução Industrial faria a indústria ser mais importante do que a manufatura para as práticas burguesas. Para Quesnay, era a subordinação da subsistência humana às práticas monetárias. Então, no *Tableau*, propôs que o *sangue* das sociedades, a sua riqueza, fossem os produtos agrícolas, os nutrientes que circulariam por todas as classes alimentando-as. Foi, provavelmente, a primeira grande denúncia do domínio político do dinheiro sem qualquer acusação moral contra ele, e mantendo viva a ideia de circulação.

Sensível à posição de Quesnay contrária ao comando e aos fins monetários da produção, Adam Smith, naturalista em busca de soluções para os problemas do individualismo, aproveitando-se das relações sociais de práticas monetárias não militares, elaborou em tese um sistema no qual o dinheiro circularia sem funções de comando e sem ser a finalidade da produção, isto é, sem ser capital e sem formar stocks: o *sistema de mercado*, fundamentado em Deus, tanto pela tendência natural dos homens para a troca quanto pela ordem geral das trocas em equilíbrio inspirada na ordem do *Sistema de Mundo* de Newton. Foi o aproveitamento ideológico mais significativo do uso não militar do dinheiro nas relações sociais.

Porém, tal sistema ideal não teria a importância que teve se não tivesse sido aproveitado por favorecer exatamente aquilo que combatia, as práticas monetárias burguesas, dotando a Inglaterra, já no final do século XVIII, e, depois, todas as burguesias do mundo, de uma representação ideológica do dinheiro que, ao neutralizá-lo em tese, o liberava ao máximo para as atividades burguesas. Foi o aproveitamento ideológico mais significativo do uso não militar do dinheiro nas relações sociais e, como é próprio das representações ideológicas, em contradição com a realidade.

Praticado como meio de comando, principalmente em busca de si mesmo acumulado, mas representado como meio de troca, o dinheiro ganhou pela primeira vez na história um padrão internacional de peso e quilatação depois das guerras napoleônicas, por ocasião da organização do mundo decorrente do Congresso de Viena, tendo sido provável sugestão de David Ricardo. Consolidava-se, assim, a ocultação de seu caráter político, bem como ajudava a esconder as dificuldades de abastecimento por que a Inglaterra cada vez mais passava na medida do seu desenvolvimento industrial. E compôs com as instituições políticas liberais, com a crença em mercado autorregulável e com o acordo entre as grandes potências européias decorrente do Congresso de Viena o que Karl Polanyi chamou de *Civilização do Século XIX* (Polanyi; 1980, 23).

Importante lembrar que, mesmo numa posição crítica em relação à Economia Política e ao capitalismo, Marx contribuiu para consolidar a representação civil do dinheiro, isto é, a representação despolitizada do dinheiro, ao dizer que sua origem estava na mercadoria. Além disso, por princípios filosóficos, sob concepção materialista das sociedades, Marx aceitou a Economia Política como a ciência que se referia ao que Hegel chamou de *sistema de carências humanas*, dando crédito à idéia de *realidade ou ordem econômica*.

Por caminhos filosóficos materialistas, Marx concluiu que *na produção social de suas vidas os homens contraem relações de produção necessárias e independentes de suas vontades* (Marx; 1977, 301), e concluiu também que a produção social, não só a da subsistência individual dos homens, é condição necessária para a reprodução material das sociedades ou modos de produção como um todo (Marx; 1980). Assim, deixou em aberto a possibilidade de se concluir que a produção das condições materiais de existência em geral, por ser produção necessária, seria o maior imperativo sobre as sociedades e sobre os homens.

E nada parece mais convincente e irremediável que essa concepção materialista de Marx. Porém, mesmo concordando que sejam necessidades, pois não se vive sem condições materiais de existência, e que a reprodução material das sociedades como um todo prevalece sobre a necessidade de subsistência individual dos homens, haja vista o que diz n' *O Capital*, especialmente a respeito de exército industrial de reserva, é preciso dizer que o funcionamento monetário prevalece sobre ambas. As ordens monetárias dominaram todas as necessidades: dominaram a classe operária; dominaram as próprias necessidades de reprodução material das sociedades e impuseram as suas: as suas necessidades absolutamente monetárias, típicas necessidades de conservação do comando e dos seus meios de comandar.

IV

Ainda no século XIX, a Inglaterra, quando não estava em operações militares, estabeleceu relações pacíficas com outros povos, dos quais seu abastecimento passou cada vez mais a depender, conseguindo os produtos primários necessários para a sua sociedade e dominando essas relações pelos meios monetários, assim também expandindo as suas atividades capitalistas, para as quais contava com suas agências especializadas: os bancos que operavam na sua

moeda, medida padrão internacional por obra e graça de sua política externa. E os donos dos circuitos financeiros ligados a indústrias e aos construtores de ferrovias de outros países industrializados seguiram o exemplo inglês e também estabeleceram relações desse tipo com os países independentes não industrializados.

Foi o que, num livro escrito em 1902, John Atkinson Hobson chamou, condenando, de *imperialismo*, e Lênin, inspirado nele e no austríaco Rudolf Hilferding, mas com outros fundamentos teóricos, definiu como *fase superior do capitalismo*, pois *o imperialismo, o domínio do capital financeiro, é o capitalismo em seu mais alto grau* (Lênin 1979; 66). Foi o capitalismo monopolista, concentrador da produção, formador de cartéis, de expansão e domínio internacional, um fenômeno de domínio político incruento dos países de mais desenvolvida tecnologia e, assim, de maior poderio bélico. Domínio exercido por bancos, na prática da bancocracia, da qual, em seu início em limites nacionais, Marx falara no capítulo XXIV d' *O Capital*.

Por isso, talvez mais do que qualquer outra coisa, o imperialismo representou, e continua representando, a política e a guerra por meios monetários, bem de acordo com as palavras de Lênin, das quais a representação despolitizada do dinheiro impedia que fossem reconhecidas e exploradas as possíveis consequências epistemológicas:

O imperialismo é a época do capital financeiro e dos monopólios, os quais trazem em todas as partes a tendência à dominação e não à liberdade. (Lênin; 1979, 135)

Porém, as dificuldades da Alemanha, desde a sua unidade política em 1871, de ocupar um lugar entre as grandes potências responsáveis pela ordem mundial, mais as explosivas questões nacionais na Europa, levaram à Primeira Guerra Mundial, segundo Lênin, *para decidir qual grupo de bandoleiros financeiros, o inglês ou o alemão, havia de receber a maior parte do botim*. Foi o fim do que Polanyi chamou de *cem anos de paz*.

Se foram os *bandoleiros ingleses* os vencedores, isso não impediu que se completasse a transição de comando do capitalismo mundial da Inglaterra para os Estados Unidos, participante de última hora, porém decisivo naquela guerra. Sem nenhum planejamento monetário expressivo, talvez por ainda predominar a palavra de ordem *laissez-faire*, e com os países abandonando o padrão-ouro, o comando da recuperação pós-guerra foi centralizado no sistema do dólar.

De início, tudo era euforia, como é próprio do capitalismo em expansão, parecendo mesmo que não se devia temer a União Soviética, formada como consequência da Revolução Russa de 1917. Mas a quebra da bolsa de valores de Nova York em 1929 provocou um colapso de circulação de direitos e/ou meios de comando que se irradiou por todo o capitalismo. Então, o mundo ligado financeiramente aos Estados Unidos passou por um tempo, a *Grande Depressão*, no qual a fome crescia de um lado e a produção, por não se poder pagá-la, era jogada fora e interrompida em larga escala. Tempo em que trabalhadores desempregados cresciam em número e as máquinas em condições de funcionamento ficavam paradas, bem com as plantações e as colheitas. Estranho tempo, portanto, em que muito podia funcionar, mas não funcionava; em que pessoas em grande número, involuntariamente, não conseguiam trabalhar nem consumir. Foi um tempo em que o capitalismo mostrou que o funcionamento monetário estava acima de todas as necessidades, como a literatura e o cinema mostraram n' *As Vinhas da Ira*, e Charles Chaplin havia mostrado em *Tempos Modernos* para, bem depois, o cinema insistir em lembrar n' *A Noite dos Desesperados*.

Enquanto isso, a Alemanha, que pelo Tratado de Versalhes fora condenada a pagar uma dívida de guerra que a levaria à hiperinflação em 1923, aprendera, provavelmente, o quanto era arbitrária a criação de um sistema monetário e reorganizou seu sistema financeiro em 1934, para grande sucesso inicial do governo nazista, o que mais adiante levou o mundo à desgraça da Segunda Guerra Mundial.

Isso, entre outras coisas, porque Hitler preferiu seguir nos termos de Clausewitz, *a guerra nada mais é do que a política por outros meios*. Se entendesse a lição que estava na base do sucesso inicial do governo nazista, talvez fosse outro o resultado, mas seria pior para o mundo. O fato é que aquela guerra pôs em confronto duas culturas políticas tão próximas quanto distintas: a cultura política germânica, na qual a violência é explicitada sem rodeios e da qual vem a frase de Clausewitz, e a cultura política judaico-cristã, na qual a violência é escondida por muitos meios e só é usada para decidir, cultura que produziu o maquiavelismo e que tem a frase escolhida para a conferência, que não esconde referir-se a maquiavelismo monetário.

Mas a destrutiva produção da Segunda Guerra recuperou o funcionamento do capitalismo nos seus países comandantes e se estendeu. Então, antes que encerrasse, seus representantes reuniram-se numa conferência para preparar o capitalismo do pós-guerra: a Conferência de Bretton Woods. Não se esperava mais que o utópico *sistema de mercado* se recuperasse, pois, veladamente, duvidava-se, ou até nem se acreditava mais na sua existência. O capitalismo era inevitavelmente uma ordem de práticas monetárias e isso não podia mais ser esquecido por quem pretendesse gerenciá-lo.

Em decorrência, duas instituições internacionais foram criadas: o BIRD, Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento, conhecido como Banco Mundial, típico exemplo internacional do que um dia Marx chamou de *socialismo conservador*, e o FMI, Fundo Monetário Internacional, no qual nos concentramos a partir de agora.

Em tese, ou melhor, para efeito de apresentação ideológica, o FMI terá sido criado para promover o crescimento do comércio mundial e conceder empréstimos aos países membros em dificuldades no balanço de pagamentos.

Porém, é possível propor outra maneira de pensá-lo: trata-se o

FMI de agência destinada à regulação monetária da ordem capitalista internacional bem como à regulação monetária de seus membros, tendo em vista possibilitar o cumprimento dos contratos relativos a créditos e dívidas por meio da manutenção da capacidade de pagamento e endividamento de cada um.

Para esse fim, foi criado um sistema de conversibilidade de moedas tendo como moeda central, em rigor, moeda obrigatória, como meio de comando supremo do sistema, a moeda do país mais poderoso em termos de tecnologia e potencial bélico: o dólar dos Estados Unidos da América. Desse modo, os sistemas monetários, especialmente o dos países endividados ficaram subordinados ao sistema do dólar. Todos os países endividados em dólar tiveram a partir de então seus sistemas de preços relativos subordinados ao sistema do dólar.

Não é necessário, portanto, que os Estados Unidos da América explicitem seu desenvolvimento tecnológico e suas armas de ponta. Todo o seu poderio político se veste e engana como *poder econômico*, como se fosse próprio de uma ordem que no século XIX, Stuart Mill dizia ser pacífica (Mill; 1983, 21) e que, devido ao seu caráter incruento reforçado pela força cultural do imaginário *econômico*, o mundo acredita que seja.

É fora de dúvida que a ideia de atrelar o dinheiro a algum meio de medida material ocorreu ainda na criação do FMI. Como recurso para não deixá-lo flutuar ao arbítrio dos governos dos Estados Unidos, o dólar, na razão de 34 dólares por onça, foi atrelado ao ouro, forma de conversibilidade típica dos receios que Alexander Del Mar e Georg Knapp tentaram erradicar.

Porém, em 1971, os Estados Unidos abandonaram essa conversibilidade e passaram ao mais puro arbítrio na produção e na administração do dólar, encerrando o Sistema de Bretton Woods,

mas não o FMI, nem abrindo mão de possuir o sistema monetário comandante das relações internacionais. O dólar foi emancipado das obrigações de objetividade, isto é, livrou-se da crença de que o dinheiro tinha de representar algo material, algo que pudesse ser objetivo, marca da intenção de despolitização de sua representação.

Se o FMI exerce pressão sobre os países endividados, sobretudo quando precisam de empréstimos, determinando diretrizes para as suas políticas públicas e, sem dúvida, sobre a própria liberdade de os governos produzirem e expandirem suas moedas, isto é, o seu próprio dinheiro nos seus domínios políticos, nós, brasileiros, temos um bom exemplo ao longo da nossa história recente do que isso significa, mas também daquilo que um dia significou não obedecer ao FMI.

Pressionado para adotar medidas restritivas que comprometeriam ou até impossibilitariam o seu Plano de Metas (*50 anos em 5*) e a construção de Brasília, o presidente Juscelino Kubitschek rompeu com o FMI, aumentou a base monetária brasileira, abriu os investimentos no país para o capital estrangeiro, concedendo generosas vantagens e interveio na esfera do trabalho decretando aumento real do salário mínimo. Sem dúvida, providências típicas de país que não tem moeda conversível, corajoso ato de soberania na opção por não aceitar ingerências externas nas suas políticas públicas.

É certo que o FMI cumpriu importante papel no tempo mais crítico da *Guerra Fria*. De grande importância na organização e regulação da ordem monetária do mundo capitalista, teve relações estreitas com o *Welfare State keynesiano*, marcado por políticas de seguridade social e pelo crédito direto ao consumidor, isto é, pela *sociedade de consumo*, que um dia chegou ao Brasil e foi chamado do *milagre econômico*.

Porém, nos anos 70, com a desaceleração das atividades capitalistas, *desaceleração de crescimento*, seguido pelo choque

do petróleo, veio um período de inflação e do desemprego, que provocou uma reviravolta na orientação do capitalismo. O aumento do preço do barril de petróleo pela OPEP, de modo abrupto e abusivo, alterou significativamente as relações nos sistemas de preços relativos dos países importadores, denunciando o quanto a alteração do preço em dólar de um produto estratégico interferia nas ordens monetárias a ele subordinadas. Foi como uma revanche das necessidades materiais sobre os sistemas monetários.

Contra o desemprego e a inflação, uma das soluções encontradas, inicialmente nos países escandinavos, foi o neocorporativismo, prática na qual abre-se a possibilidade de a classe operária, por meio de sindicatos e partidos políticos, participar na administração do capitalismo, dando prioridade ao volume de emprego acompanhado de inflação baixa e não à maximização dos ganhos salariais.

Mas, significativo mesmo da mudança de orientação do capitalismo foi o neoliberalismo, marcado em sua preparação, na década de 70, pela concessão do Prêmio Nobel a economistas como Friedrich Hayek e Milton Friedman, e pela favorável citação pública por parte da Primeira-Ministra britânica, Margareth Thatcher, do livro *A Constituição da Liberdade*, que fora escrito por Hayek em 1960.

O neoliberalismo trouxe de volta toda a influência do ideário que pretendia minimizar a atuação dos Estados e proporcionar a mais livre prática burguesa de usar dinheiro para ganhar mais dinheiro. Nada, porém, que afetasse o domínio do dólar e a importância do FMI, que mais forte ainda ficaram com o colapso dos países socialistas de 1989 a 1991 e o fim da *Guerra Fria*. Pelo contrário, explorando a discutível idéia de *globalização*, o chamado *Consenso de Washington* mostrou muito bem sua afinidade com esse domínio ao prescrever para a América Latina, tratando-a como uma espécie de área de reserva do imperialismo, as seguintes diretrizes: disciplina fiscal,

disciplina monetária, liberalização comercial, desregulamentação social e privatizações.

Até mesmo o petróleo que parecia dominar o dólar, foi dominado por ele, por mais que tivesse de ser gasto em sua compra. E os casos de inflação alta ou hiperinflação, que foram em decorrência das relações entre sistemas de preços relativos de sistemas monetários subordinados - sem dúvida, de países endividados -, e o sistema de preços relativos no sistema do dólar, também destacaram com muita clareza esse domínio.

No Brasil, esse domínio foi demonstrado até na solução encontrada para combater os seus efeitos inflacionários, o Plano Real, que consistiu na construção de um sistema de preços relativos tendo em vista os próprios custos em dólar na formação dos preços. Então, uma vez estabelecido um sistema de preços relativos na URV com relatividade próxima da que era projetada por esses preços no sistema do dólar, fixou-se, arbitrariamente a paridade entre a nova moeda, o real, e o dólar.

Sem as alterações provocadas na relação do dólar com o real, iniciou-se um tempo de estabilidade monetária que, por ser o Brasil um país endividado, assim que a relação entre as duas moedas passou da fixação para a flutuação, o aumento do dólar pôs o sistema de preços relativos do real em perigo de inflação. Porém, generosos empréstimos do FMI, principalmente o anterior às eleições de 2002, livraram o Brasil da voracidade dos bancos particulares aos quais tinha de recorrer para rolar a sua dívida externa. E assim, tendo em vista outros fatores além da estabilidade monetária, segue o Brasil num tempo de estabilidade política que tende a fazer da Constituição de 1988 a recordista em duração na sua história republicana.

Há de se falar também na recente crise financeira, cujo início terá sido em 2008. É mais um colapso de circulação de direitos ou

meios de comando devido a impossibilidades de cumprimento de contratos relativos a dívidas nos mais variados níveis. É crise que fala direto da necessidade de os Estados Unidos encontrarem um meio de recuperar seu prestígio e seu extenso domínio internacional, que, como bem manda o maquiavelismo, não deve ser em bases militares e sim por meio do dólar como política e guerra por outros meios. Afinal, desponta no mundo a China, país que segue num ritmo de desenvolvimento que pode servir de exemplo, especialmente por ser comandado por meio do iuan, moeda não conversível com a qual o governo chinês se faz o comandante supremo de um sistema monetário não subordinado.

Sem dúvida, moedas não conversíveis de grandes potências não são novidades na história. Na obra *Economia e Sociedade*, Max Weber fala das moedas da Rússia e da Áustria, que não eram conversíveis ao padrão-ouro (WEBER; 1977, I, 152). E nas *Memórias de Kruschev* está a lembrança da orientação de Stalin para utilizar as reservas de ouro da União Soviética para pagar a construção do metrô de Moscou.

Mas o caso da China é o da atual inserção de uma população em torno de 20% da humanidade, que é consumidora crescente num país de conseqüente crescimento de consumo energético, com governo e moeda completamente fora do controle do FMI, dos Estados Unidos e das demais grandes potências. Para usar palavras de Weber, tudo indica nova distribuição da responsabilidade mundial das grandes potências.

Para encerrar, vale falar do euro, moeda da União Européia, da crise que ora atinge alguns de seus países e da importância de lembrar que o Reino Unido, de grande tradição no estudo e na discussão de problemas monetários, jamais aceitou abrir mão de ter a sua própria moeda para entrar nessa comunidade. De início, tudo

indicava que fosse uma bela providência para seus países escaparem do domínio do sistema do dólar. Porém, aquilo pelo que estão passando Grécia, Portugal, Espanha e Irlanda, pelo menos, mostra que foi uma decisão de incrível imprudência política. Como puderam aqueles países, e não só eles, abrir mão de terem as suas próprias moedas e terem seus próprios governos gerenciando seus próprios meios de comando? Como podem ter as suas políticas públicas sem a liberdade monetária que precisam para elas? Não foi sem razão que nas recentes eleições legislativas de Portugal alguns candidatos começaram a falar num possível *adeus ao euro*.

O direito de cunhar moedas sempre foi e ainda permanece a mais inquestionável marca e manifestação de soberania. (Del Mar; 1895, 66)

Governos sem moedas próprias são governos desarmados. Por isso, como no caso da Grécia, o FMI e a União Européia propõem-se a invadir os países europeus em dificuldades com seus empréstimos em dólares e em euros, sem dúvida, cobrando medidas de austeridade e abertura para outros invasores externos: os comandantes do capitalismo internacional. Mas o fato é que enquanto acreditarem em *sistema de mercado* e na representação despolitizada do dinheiro, porque só essa crença explica tamanha imprudência política, será muito difícil escapar dessas e de outras armadilhas daqueles que podem e melhor sabem fazer do dinheiro, por meio do aproveitamento das suas possibilidades não militares, na prática do maquiavelismo monetário, a política e a guerra por outros meios.

BIBLIOGRAFIA CITADA

AGLIETTA, Michel & ORLÉAN, André. A Violência da Moeda. Tradução de Sonia T. Tomazini. São Paulo, Editora Brasiliense, 1990.

CARVALHO, Fernando C. O Treatise on Money na Revolução Keynesiana. Rio de Janeiro, Textos para Discussão, IE, UFRJ.

Dinheiro: a política e a guerra por outros meios ou Maquiavelismo Monetário

- CLAUSEWITZ, Claus von. Da guerra. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- DEL MAR, Alexander. History of Monetary Systems. N. York, A. M. Kelley, 1969.
- GALBRAITH, John K. Moeda: de onde veio para onde foi. Tradução de Antonio Zoratto Sanvicente. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1977.
- HAYEK, A.F. Desestatização do Dinheiro. Tradução de Heloísa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro, Instituto Liberal, 1986.
- HECKSHER, Eli F. La Epoca Mercantilista. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- HOBBS, Thomas. Leviathan. London & Melbourne, Everyman`s Library, 1983.
- KEYNES, John Maynard. The General Theory of Employment, Interest and Money. New York, Harvest Book, 1991.
- _____. Essays in Persuasion. New York, W. W. Norton & Company, 1963.
- KNAPP, Georg Friedrich. The State Theory of Money. New York, Augustus M. Kelley Publishers, 1973.
- LENIN, Vladimir. El imperialismo, fase superior del capitalismo. Moscou, Editorial Progreso, 1989.
- LOCKE, John. Two Treatises of Government. London, Everyman`s Library, 1986.
- _____. Dois Tratados sobre o Governo Civil. Tradução de Julio Fischer. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- _____. Escritos Monetários. Tradução para o espanhol de Maria Olaechea. Madrid, Ediciones Pirâmide, 1999.
- MACHIAVELLI, Niccolo. Il Principe. Milano, Casa Editrice Carlo Signorelli, 1983.
- _____. O Príncipe. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1973.
- MARX, Karl. O Capital. Tradução de Reginaldo Sant`anna. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1980.
- _____. Textos diversos, in: Textos: Marx e Engels, 3 volumes, São Paulo, Ed. Sociais, 1977.
- _____. Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- MENDES, Norma M. Sistema Político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso. Rio de Janeiro, Editora DP & A, 2002.
- MILL, John Stuart. Princípios de Economia Política. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- NEWTON, Isaac. Mathematical Principles of Natural Philosophy, in: Newton - Huygens. Great Books of the Western World. Chicago, Enciclopædia Britannica, 1952.

- PETTY, William. Obras Econômicas. Tradução de Luiz Henrique L. dos Santos e Paulo de Almeida. Série Os Economistas. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- POLANYI, Karl. A Grande Transformação. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro, Editora Campos, 1980.
- QUESNAY, François. Quadro Econômico dos Fisiocratas. Tradução de João Guilherme Vargas Neto. Série Os Economistas. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- RICARDO, David. The Principles of Political Economy and Taxation. London & New York, J. M. Deut & Sons LTD & E. P. Dutton & Co. INC., 1948.
- _____. Princípios de Economia Política e Tributação. Tradução de Paulo Henrique Ribeiro Sandroni. São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Economistas, 1982.
- SMITH, Adam. The Wealth of Nations. Edited by Edwin Cannan. Chicago, The University of Chicago Press, 1976.
- _____. A Riqueza das Nações. Tradução de Luiz João Baraúna. "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- TUCÍDIDES. História da Guerra do Peloponeso, Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.
- WEBER, Max. Economía y Sociedad. Tradução de José Medina Echavarría e outros. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- _____. Ensaio de Sociologia. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1974.
- _____. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. Tradução de Irene e Tamás Szmrecsányi. São Paulo, Livraria Editora Pioneira, 3ª edição, 1983.

*“INTUIÇÃO DE ESSÊNCIAS” E
INDUÇÃO: DA OBSERVAÇÃO
DOS FATOS À OBJETIVIDADE
FENOMENOLÓGICA NAS CIÊNCIAS
HUMANAS*

Carlos Diógenes C. Tourinho¹

A crítica da fenomenologia ao modo de consideração positivista se faz notar, particularmente, quando colocamos frente a frente o exercício do método indutivo adotado pelas ciências positivas com o que Husserl chamou de “intuição de essências” (*Wesenschau*). Na investigação fenomenológica, tal “intuição de essências” surge como a visão por meio da qual a coisa intencionada nos é revelada em sua doação originária e, portanto, em um grau apodítico de evidenciação. Toda ciência pressupõe, segundo Husserl, um quadro de essências. Porém, ao tomar o fato como objeto de uma observação sistematizada, procurando descrever a sua regularidade,

¹Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense - UFF.

o cientista positivista desconhece o quadro de essências que a sua investigação pressupõe, almejando, com o exercício da indução, inferir uma “lei geral”. Para Husserl, tal lei inferida nada mais é do que uma generalização vaga, cuja validade é meramente empírica ou circunstancial². Em um processo inverso aquele adotado pelo programa positivista, a investigação fenomenológica esforça-se em promover uma reflexão levada a cabo com rigor e discernimento acerca do que *seja* propriamente a coisa investigada. Antes de se levar adiante uma investigação na ciência física, por exemplo, faz-se necessário refletir sobre *o que seja* a “coisa física” em sua essência. O próprio Husserl salienta, em sua *Crise das Ciências Europeias*, que Galileu já havia estabelecido uma *eidética* da coisa física, de modo que não poderia obter a lei da queda dos corpos induzindo o universal a partir do diverso da experiência, mas somente pela “intuição de essência” do corpo físico. O mesmo raciocínio valeria para as demais ciências, de modo que, para cada ciência empírica corresponderia, segundo Husserl, uma ciência eidética concernente ao *eidos* regional dos objetos adotados para investigação.

Com a fenomenologia, deparamo-nos, de antemão, com uma *eidética*, isto é, com uma “doutrina de essências”. Para Husserl, não há ciência que não comece por estabelecer um quadro de essências obtidas pela chamada “técnica de variação imaginária dos objetos”. A “essência” deve ser entendida em Husserl não como uma “forma pura” que subsiste por si mesma, independentemente do modo como se mostra à consciência intencional, mas sim, como o que é retido no pensamento pela referida técnica de variação imaginária: atendo-me, ao exercer a redução fenomenológica, ao núcleo invariante da coisa, isto é, ao que persiste na coisa pensada mesmo diante de todas as variações as quais a submeto *arbitrariamente* em minha imaginação³. A variação arbitrária de um objeto qualquer na

² Cf. Husserl, E. *Recherches logiques. Prolégomènes à la logique pure*, § 21, p.

³ Husserl menciona-nos a técnica de variação imaginária dos objetos na consciência em alguns momentos de sua obra. Sobre a referida técnica, o leitor poderá consultar (*Logique Formelle et Logique Transcendantale*, § 98, p. 332; *Méditations Cartésiennes*, § 34, pp. 59/60).

imaginação permite-nos notar que tal arbitrariedade não pode ser completa, uma vez que há condições necessárias sem as quais as “variações” deixam de ser variações *daquilo* que se intenciona no pensamento. Cada uma dessas possibilidades ou desses “exemplares” que se perfilam – “...de uma maneira inteiramente livre, ao sabor da nossa fantasia...”⁴ – na imaginação somente poderá variar enquanto variação *daquilo* que se intenciona em um *cogito* atual, na medida em que necessariamente tais variações compartilham algo de “invariante”, coincidindo em relação ao caráter necessário do que é intencionado no próprio pensamento. Nos termos de Husserl, no § 98 de *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, tratam-se de “divergências que se prestam à coincidência”⁵. Trata-se, portanto, de uma “condição necessária” sem a qual não poderíamos exercer as referidas variações, sem a qual sequer poderíamos considerar no pensamento um determinado objeto intencionado como tal. Tal “núcleo invariante” do *cogitatum* – o caráter *necessário* do objeto idealmente considerado – define precisamente a “essência” (o que Husserl chama, no § 98 da referida obra, de “forma ôntica essencial” ou “forma apriórica”)⁶ daquilo que se mostra *na e para a* consciência intencional, revelando-se, portanto, em sua dimensão originária na própria intuição vivida. Eis o que Husserl denominou de “intuição de essências” (*Wesenschau*). No § 34 de *Meditações Cartesianas*, Husserl descreve-nos novamente a dinâmica do exercício da variação imaginária dos objetos na consciência, afirmando-nos que tal exercício permite-nos deslocar a atenção das variações as quais submeto arbitrariamente o objeto intencionado para a sua “generalidade essencial” e absoluta, generalidade *essencialmente necessária* para qualquer caso particular desse mesmo objeto⁷.

Pode-se dizer que a investigação de essências (*Wesensforschung*)

⁴ Cf. Husserl, E. *Méditations Cartésiennes*, § 34, p. 59.

⁵ Cf. Husserl, E. *Logique Formelle et Logique Transcendantale*, § 98, p. 332.

⁶ Cf. *Idem.*, § 98, p. 332.

⁷ Cf. Husserl, E. *Méditations Cartésiennes*, § 34, pp. 59/60.

se torna uma peça decisiva quando nos referimos a uma abordagem fenomenológica das ciências. No caso das ciências do homem, adotando, por exemplo, tal abordagem na sociologia, se quisermos investigar a existência de uma instituição em um determinado grupo social, sua gênese histórica e o seu papel atual na sociedade, faz-se necessário definir, primeiramente, pela variação imaginária, *o que* seja esta instituição. Se tomarmos a sociologia de Durkheim como exemplo, constataremos que a mesma assimila a vida religiosa à experiência do sagrado, afirmando-nos que o sagrado tem a sua origem no totemismo, cuja origem resulta, por sua vez, de uma sublimação do social. No entanto, é exatamente neste ponto que uma visada fenomenológica da sociologia poderia promover os seguintes questionamentos: a experiência do sagrado constitui a essência da vida religiosa? Não seria possível conceber (por variações imaginárias) uma religião que não se apoiasse sobre esta prática do sagrado? Enfim, o que significa o “sagrado” propriamente dito? Ao invés de inferir regras gerais a partir da observação de casos particulares e da descrição da regularidade desses casos, conforme propõe, do ponto de vista metodológico, o programa positivista, a atitude fenomenológica concentra-se – em um processo inverso aquele adotado pelas ciências positivas – na descrição (ou análise) de essências. Nos termos de Husserl, trata-se, com a atitude fenomenológica, de um processo dinâmico, de uma atitude reflexiva e analítica, cujo intuito central passa a ser o de promover a elucidação do sentido originário que a coisa expressa, em sua versão reduzida, independentemente da sua posição de existência.

No que se refere a especificidade da atitude fenomenológica, bem como da estratégia metodológica adotada pela fenomenologia, Husserl anuncia-nos explicitamente – em *A Idéia da Fenomenologia*, núcleo das “Cinco Lições” proferidas em abril-maio de 1907 – que, com a fenomenologia, deparamo-nos com a proposta de uma “nova atitude” e de um “novo método”. Deparamo-nos primeiramente com

uma ciência, com uma conexão de disciplinas científicas. Mas, para Husserl, acima de tudo, por “fenomenologia” designamos “...um método e uma atitude de pensamento: a *atitude de pensamento* especificamente *filosófica* e o *método* especificamente filosófico”⁸. A atitude fenomenológica consiste em uma atitude reflexiva e analítica, a partir da qual se busca fundamentalmente elucidar, determinar e distinguir o sentido íntimo das coisas, a coisa em sua “doação originária”, tal como se mostra à consciência. Trata-se de descrevê-la enquanto objeto de pensamento. Analisar o seu sentido atualizado no ato de pensar, explicitando intuitivamente as significações que se encontram ali virtualmente implicadas em *cogitos* inatuais, bem como os seus diferentes modos de aparecimento na própria consciência intencional. Explorar a riqueza deste universo de significações que a coisa – enquanto um *cogitatum* – nos revela no ato intencional é o que é próprio da atitude fenomenológica enquanto um “discernimento reflexivo” levado a cabo com rigor. A especificidade de tal atitude faz da fenomenologia a “ciência clarificadora” por excelência. Já o método fenomenológico será, por sua vez, um método de evidência plena dos fenômenos. Também será, para Husserl, o método especificamente filosófico, cuja estratégia maior consiste, para o alcance de um grau máximo de evidência, no exercício da suspensão de juízo em relação à posição de existência das coisas. Tal exercício viabiliza, assim, a chamada “redução fenomenológica” e, com ela, a recuperação das coisas em sua pura significação, tal como se revelam (ou se mostram), enquanto objetos de pensamento, na consciência intencional.

Num primeiro momento, ainda no período dos cursos de 1907, pensar a redução fenomenológica implica apenas em pensar, mediante o exercício de generalização da *epoché* (da “colocação entre parêntesis” do mundo empírico-natural), o deslocamento da

⁸ Cf. Husserl, E. L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons, p. 45.

atenção da posição de existência dos fatos para o que há neles de genérico. Nos termos das “Cinco Lições”, com o exercício de tal redução, Husserl fala-nos da passagem de uma ou várias intuições singulares acerca de uma coisa para uma “intuição universal” acerca dessa mesma coisa, na autêntica imanência da consciência pura. Afirma-nos, na “Quarta Lição”, que ao exercer, por exemplo, a redução fenomenológica em relação ao “vermelho”: “Prescindindo do que o vermelho de costume significa...e, agora, vendo puramente, levo a cabo o *sentido* do pensamento de vermelho em geral, de vermelho *in specie*...”⁹. Em outros termos, trata-se do deslocamento de intuições singulares acerca de algo para o *sentido* do pensamento deste algo em geral, o *universal idêntico* destacado visualmente a partir disto e daquilo. Fala-se, portanto, da redução fenomenológica como o método de evidenciação por meio do qual viabiliza-se o salto das intuições singulares para a “essência genérica” ou “sentido genérico” *daquilo* que se intui e do seu estar dado na intuição genérica. Posteriormente, a redução fenomenológica será, na fenomenologia de Husserl, entendida como uma espécie de “circuito de reduções”, composto de uma “redução eidética” e de uma “redução transcendental”. Desloca-se do fato para a essência e da essência para os elementos que, no ato intencional da consciência pura, são responsáveis pela constituição dos objetos visados, bem como pelas diferentes modalidades do aparecer enquanto tal. Portanto, o que se entendia num primeiro momento como “redução fenomenológica”, posteriormente, equivalerá ao que Husserl denominará de “redução eidética”. O termo “redução fenomenológica” compreenderá, por sua vez, num segundo momento, não apenas a redução eidética, mas também a redução transcendental. Compreenderá, portanto, o circuito das reduções como um todo. Por outro lado, em sentido genérico, se poderá por vezes empregar como equivalentes os termos redução

⁹ Cf. Husserl, E. *L’idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, p. 81.

“fenomenológica” e redução “transcendental”, uma vez que a redução fenomenológica – enquanto um método de evidenciação plena dos fenômenos, tal como a fenomenologia transcendental a concebe – não consiste em uma redução meramente “psicológica” (um acontecimento real), daquela que um primeiro nível da *epoché* (ainda não generalizada) proporcionará. Mas, no sentido específico, falar de “redução transcendental” implica em falar de uma das etapas do circuito da redução fenomenológica.

Engana-se, portanto, aquele que pensa que, com a estratégia metodológica adotada pela fenomenologia, Husserl estaria negando a existência do mundo (como ele próprio nos diz, no § 32 de *Idéias I*: “...não nego este ‘mundo’, como se eu fosse um sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético...”)¹⁰. Antes sim, estaria renunciando a um modo ingênuo de consideração do mesmo, para viabilizar, com o exercício da redução fenomenológica, o acesso a um modo transcendental de consideração do mundo. Em sua versão reduzida, o mundo se abriria, então, enquanto campo fenomenal, na objetividade imanente da consciência intencional, como um “horizonte de sentidos”. Sem negar a existência do mundo factual, renunciamos, pela *epoché*, à ingenuidade da atitude natural, para reter, então, a “alma do mundo”, o mundo na sua pura significação (Como afirma o próprio Husserl, na conclusão de suas *Meditações Cartesianas*: “É preciso primeiro perder o mundo, graças a *epoché*, para o recuperar seguidamente na auto-reflexão universal...”)¹¹.

A redução fenomenológica faz reaparecer, na própria camada intencional do vivido, a verdadeira objetividade pela qual o objeto intencionado é, enquanto conteúdo intencional do pensamento, constituído e apreendido intuitivamente. Daí o próprio Husserl

¹⁰ Cf. Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (Tome Premier), § 32, p. 102.

¹¹ Cf. Husserl, E. *Méditations Cartésiennes*, Conclusion /§ 64, p. 134.

dizer, em *Idéias diretrizes para uma fenomenologia pura* (1913), que se por “positivismo” entendemos o esforço de fundar as ciências sobre o que é suscetível de ser conhecido de modo originário, nós é quem somos os verdadeiros positivistas!¹² Se as ciências positivas não deixam de conceber a relação entre subjetivo e objetivo em termos da dicotomia “interioridade” / “exterioridade”, considerando o objetivo como algo que nos remete sempre para uma realidade exterior e independente, para o que transcende a própria “vivência do mundo”, a redução fenomenológica permite-nos, ao nos lançar para o modo transcendental de consideração do mundo, recuperar a autêntica objetividade na própria subjetividade transcendental – domínio último e apoditicamente certo sobre o qual deve ser, segundo Husserl, fundada toda e qualquer filosofia radical – unindo, com isso, o objetivo e o subjetivo. Trata-se, nos termos de Husserl, em suas *Conferências de Paris*, em 1929, de “... uma exterioridade objetiva na pura interioridade”¹³, trata-se de uma “autêntica objetividade imanente”.

A adoção do programa positivista nas ciências implica, ao fazer *uso* da Tese do Mundo, ao mergulhar a consciência na atitude natural, na aceitação de um “realismo ingênuo”. Daí Husserl afirmar, em seu importante artigo de 1911, intitulado *A filosofia como ciência rigorosa*, que: “Toda ciência da natureza se comporta de maneira ingênuo...a natureza tomada como objeto de suas investigações encontra-se para ela simplesmente aí”¹⁴. Tal programa positivista desconsidera, neste sentido, os problemas filosóficos suscitados pela Teoria do Conhecimento (Afinal, o que torna possível a relação de correspondência entre as vivências cognoscitivas e as coisas a serem conhecidas? Em que tal conhecimento se funda? Quais são os seus limites?). Dá-se, portanto, na atitude natural, a possibilidade

¹² Cf. Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (Tome Premier), § 20, p. 69.

¹³ Cf. Husserl, E. *Conferências de Paris*, p. 11.

¹⁴ Cf. Husserl, E. *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 25.

do conhecimento do mundo – entendido como “realidade factual” – como algo certo e inquestionável. Nos termos de Husserl: “*Óbvio* é, para o pensamento natural, a possibilidade do conhecimento... não há nenhum ensejo para lançar a questão da possibilidade do conhecimento em geral”¹⁵. Para Husserl, tanto a consciência do senso comum quanto a consciência das ciências ditas “positivas” encontram-se, ainda que de modos distintos, mergulhadas na atitude natural, cujo exercício expressa a relação entre uma consciência espontânea (empírica ou psicológica) e o mundo natural, revelado empiricamente para essa consciência em sua facticidade.

Se considerarmos o caso das ciências humanas, devemos lembrar que este mesmo programa positivista insiste, ao tomar o homem como objeto de investigação (seja em sociologia, seja em psicologia), em inferir generalizações a partir da observação sistematizada e da descrição de regularidades aproximativas do comportamento humano, desenvolvendo uma investigação periférica do homem em relação ao meio no qual se insere. Particularmente, em psicologia, a aceitação do programa positivista começa a se consolidar no último quarto do século XIX por meio de uma aliança da ciência psicológica com o método experimental das ciências naturais. Tal aliança fez, no mesmo período, com que boa parte dos sistemas em psicologia incorressem no equívoco de confundir, na aceitação de um certo paralelismo psicofísico, as leis do pensamento com as leis causais da natureza (propondo inclusive uma espécie de “física do pensamento”), confundindo, com isso, o “sujeito do conhecimento” com o “sujeito psicológico”, conforme o próprio Husserl denunciou em sua crítica ao psicologismo nos “Prolegômenos” de suas *Investigações Lógicas*¹⁶. Tal programa positivista deixa-nos, para o estudo do homem, confinados, do ponto de vista metodológico, a uma lógica indutiva, segundo a qual

¹⁵ Cf. *Idem.*, p. 41.

¹⁶ Cf. Husserl, E. *Recherches logiques. Prolegomènes à la logique pure*, § 19, p. 58.

conhecer consiste em descrever, pela observação positiva dos fatos, a regularidade desses fatos, buscando, a partir de casos particulares, inferir “leis gerais” que, por sua vez, conforme dissemos no início, são regras meramente circunstanciais. Afinal, como nos lembra Husserl, dos fatos não podemos extrair evidências apodíticas. A coisa e o mundo em geral não são apodíticos, pois não excluem a possibilidade de que duvidemos deles e, portanto, não excluem a possibilidade de sua não existência. Neste sentido, no exercício do método indutivo, o positivista desconhece o quadro de essências do qual parte ao tomar os fatos como seu *objeto* de investigação.

Já a abordagem fenomenológica nas ciências humanas convida-nos, em um processo inverso aquele adotado pelas ciências positivas, a exercer justamente uma reflexividade acerca deste quadro de essências estabelecido por variações imaginárias, a recuperar a intuição originária da coisa investigada. Convida-nos, portanto, a uma atitude reflexiva e analítica acerca do “sentido íntimo” *daquilo* que se investiga – tanto aquele que se atualiza no pensamento quanto as significações que se encontram ali virtualmente presentes, bem como os seus diferentes modos de aparecimento na própria camada intencional do vivido. Tal abordagem fenomenológica convida-nos, enfim, para uma clarificação do que há de mais fundamental na coisa sobre a qual retornamos, deslocando-nos a atenção da observação empírica dos fatos contingentes para o seu sentido originário indissociável de uma intencionalidade (concebida como uma autêntica objetividade imanente, como uma “objetividade da essência”), consolidando, com isso, uma espécie de “conversão filosófica” que nos faz passar de uma visão ingênua do mundo para o “puro ver” das coisas, no qual o mundo se revela em sua totalidade como “fenômeno”. Eis o convite genuíno da fenomenologia às ciências humanas.

BIBLIOGRAFIA

Husserl, E. *Recherches logiques. Tome 1: Prolégomènes à la logique pure*. Collection Epiméthée. Paris: PUF ([1900] 1959).

_____ *L' idée de la phénoménologie. Cinq leçons*. Collection Epiméthée. Paris: PUF, ([1907] 1997).

_____ *La philosophie comme science rigoureuse*. Collection Epiméthée. Paris: PUF, ([1911]1989).

_____ *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (Tome Premier)*. Paris: Gallimard, ([1913] 1950).

_____ *Conferências de Paris*. Lisboa: Edições 70, ([1929] 1992).

_____ *Logique Formelle et Logique Transcendentale*. Paris: Presses Universitaires de France, ([1929] 1965).

_____ *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Armand Colin, 1931.

_____ *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Paris: Gallimard, ([1936] 1989).

Lyotard, J-F *La phénoménologie. Que sais-je?* Paris: PUF, ([1954] 2004).

Merleau-Ponty, M. *Ciências do Homem e Fenomenologia*. São Paulo: Edição Saraiva, 1973.

A HERANÇA DA ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS POR DETRÁS DA DESCONSTRUÇÃO DO DIREITO DE JACQUES DERRIDA

Rafael Haddock-Lobo - Departamento de Filosofia - UFRJ

Na relação com o outro sempre estou em relação com o terceiro. Mas ele é também meu próximo. A partir deste momento, a proximidade torna-se problemática: é preciso comparar, pesar, pensar, é preciso fazer justiça, fonte da teoria. Toda a recuperação das instituições (...) se faz, a meu ver, a partir do terceiro. (...) O termo justiça aplica-se muito mais à relação com o terceiro do que à relação com o outro. Mas, na realidade, a relação com o outro nunca é só relação com o outro: desde já o terceiro está representado no outro; na própria aparição do outro, o terceiro já está a me olhar. Isto faz com que a relação entre responsabilidade para com o outro e a justiça seja extremamente estreita.

Se só houvesse o outro diante de mim, diria até o fim: devo-lhe

tudo. Sou para ele. E isto vale inclusive para o mal que me faz: não sou seu semelhante, estou par sempre sujeito a ele. Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito contra um terceiro que é também meu próximo. É o terceiro que é a fonte da justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com violência a violência do outro.

Emmanuel Lévinas, De Deus que vem à Ideia, pp. 119-121.

As primeiras páginas da célebre obra de Lévinas, *Totalidade e Infinito*, dedicam-se, antes de tudo, a apresentar a equação que conduz do infinito à justiça. Segundo a lógica levinasiana, a justiça é um dos principais conceitos para que se compreenda a própria filosofia. A noção de justiça, que nada mais é senão a própria relação com o outro, é anterior à própria filosofia. Segundo Lévinas, o desejo primeiro da humanidade é a metafísica, ou o desejo de conceber as essências, de definir, ou melhor, de “fazer justiça às coisas mesmas”. Assim, a metafísica (desejo de transcendência) tem um lugar privilegiado em seu pensamento por tratar, sobretudo, de um desejo de exterioridade, desejo esse que moveria todo discurso filosófico e que seria o fundamento primeiro da linguagem.

Neste ponto, ao definir linguagem como metafísica - como desejo de transcendência - Lévinas visa a reiterar a devoção que o Mesmo deve apresentar frente ao outro, anterior à sua formação mesma como sujeito. Aqui, Lévinas introduz uma concepção chave para que se compreenda sua teoria da justiça e sua relação com a linguagem, a noção de *justeza* como sinônimo de justiça, pois, segundo Lévinas, “conhecer é justificar, fazendo intervir, por analogia com a ordem moral, a noção de justiça”¹. É por esta razão que a linguagem define-se a partir da noção de justiça, posto que o simples falar é sempre um desejo de fazer justiça às coisas mesmas.

¹ LÉVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 69.

Nós tentaremos mostrar que a relação do Mesmo e do Outro (...) é linguagem. (...) A relação do Mesmo com o Outro – ou metafísica – se exerce originalmente como discurso, em que o Mesmo, reunido em sua ipseidade de “eu” – de ente particular e único e autóctone – sai de si².

Deste modo, a equação levinasiana, à qual, de início, nos referimos cumpre a seguinte lógica: 1. filosofia é metafísica; 2. metafísica é desejo de exterioridade; 3. linguagem é desejo de exterioridade (linguagem = metafísica); 4. linguagem é desejo de ajustar as palavras às coisas (desejo de justeza); 5. justeza é justiça; 6. filosofia é justiça.

A partir desta lógica levinasiana, podemos compreender por que a originalidade da filosofia é vista como ética e não mais como ontologia; porque o que está em jogo, desde o início, não é um desejo de compreender o ser das coisas, mas sim a relação fundamental com o outro, visto que relação, para Lévinas, é linguagem. Entretanto, cumpre que se ressalte que *linguagem* não é compreendida meramente como sistema de signos, pois, em Lévinas, a linguagem, na qual a epifania do rosto do outro já é, desde sempre, discurso, ultrapassa o cognoscível e abarca o indizível, o impensável, o impossível e tudo aquilo que escapa a qualquer tematização. O simples mostrar-se do outro me coloca *em questão*, e isso caracteriza o que Lévinas chama de *ensino*. O infinito é ensinado ao Eu pelo rosto do outro. Este ensino é linguagem e faz, mais uma vez, evidenciar-se a assimetria que me separa do outro. “A linguagem (...) é ensinamento. (...) A palavra é, assim, a origem de toda significação”³. A ética do infinito que, de acordo com estas considerações, é a inteligibilidade que se insere no pensamento racional solipsista e decorre deste irrompimento do discurso do

² LÉVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 09.

³ LÉVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 71.

Outro em meu discurso, provém da essência da linguagem como interlocução. Para Lévinas:

A diferença absoluta, inconcebível em termos de lógica formal, não se instaura senão pela linguagem. (...) A linguagem se define talvez como o poder mesmo de romper a continuidade do ser ou da história. (...) Melhor que a compreensão, o discurso coloca em relação com isto que é essencialmente transcendente⁴.

Por fim, vemos a necessidade de reforçar que, de acordo com a definição já vista, discurso é relação com o rosto do outro, impulsionado pelo desejo do infinito. O discurso, o chamado do outro, é o que me inaugura como ser ético, pois, lembremos, é o outro quem chama meu nome, meu nome próprio, e que, assim, indica minha identidade. E este chamado é o chamado da justiça, chamado do qual não posso e nem devo, de modo algum, me esquivar.

Devemos, então, para que compreendamos melhor os apontamentos indicados por Lévinas, aprofundar, neste momento, algumas passagens encontradas no texto *Força de Lei*, de Jacques Derrida, nas quais algumas concepções do pensamento levinasiano se fazem presentes direta ou indiretamente. Tal intuito mostrou-se-nos pertinente na medida em que a discussão sobre a justiça, em Derrida, passa a ser vista como mote para que se discuta, efetivamente, a herança levinasiana da desconstrução, ou seja, como metonímia da aparente “virada ética” que o pensamento derridiano parece assumir desde a década de oitenta - que, pensamos nós, em muito se deve às leituras derridianas de Lévinas.

Segundo John Caputo, grande interlocutor de Derrida, não se poderia vislumbrar o que se denominaria propriamente uma reviravolta no pensamento de Derrida como se pode ver em

⁴ LÉVINAS, E. *Totalité et Infini*, pp. 168-169.

Heidegger, por exemplo. Entretanto, podemos evidenciar claramente uma progressão, na qual a ética, “de tom profundamente levinasiano”⁵, vai tomando mais e mais corpo na obra de Derrida durante as décadas de oitenta e noventa. Segundo Caputo, “ao passo que esta dimensão levinasiana foi se fortalecendo cada vez mais ao longo dos anos (...) a dimensão ética e política da desconstrução tornou-se mais e mais explícita”, aludindo, neste ponto, a uma declaração de Derrida, na qual este afirmaria que “frente a um pensamento como este de Lévinas, eu nunca tenho nenhuma objeção”. Por isso, podemos afirmar que, nos mais atuais textos do pensamento derridiano, a referência a Emmanuel Lévinas é praticamente obrigatória, inclusive nos textos que não tratam diretamente da obra levinasiana. Em *Force de Loi: le fondement mystique de l'autorité*, livro que tem como origem uma conferência apresentada em 1989 na Cardozo Law School, no colóquio “Desconstrução e a Possibilidade de Justiça”, Derrida afirma, em uma breve passagem, que ele

*estaria tentado, até um certo ponto, de aproximar o conceito de justiça (...) daquele de Lévinas, em razão desta infinitude, justamente, e da relação heteronômica a outrem, ao rosto de outrem que me comanda, cuja infinitude eu não posso tematizar e do qual eu sou refém*⁶.

Deste modo, esta simples referência a Lévinas mostra o quanto todo o pensamento ético da desconstrução é devedor da filosofia da alteridade levinasiana e nosso intuito, agora, passa a ser o de rastrear algumas passagens-chave do texto derridiano a fim de explorar mais atentamente os conceitos levinasianos que embasariam direta ou indiretamente a conferência de Derrida.

Sucintamente, podemos dizer que a teoria desconstrucionista

⁵ CAPUTO, J. *Deconstruction in a nutshell*, p. 127.

⁶ DERRIDA, J. *Force de Loi: le fondement mystique de l'autorité*, in “Cardozo Law Review”, Vol. 11:919, 1990 (trad. de Mary Quaintance, *Force of Law: The mystical foundation of authority*), p. 958. A obra *Força de Lei* encontra-se traduzida para o português por Leyla Perrone-Moisés em edição da Martins Fontes.

da justiça parte de um único princípio, qual seja, da distinção entre justiça e lei, entre justiça e direito. Em uma mesa redonda na Villanova University, em 1994, Derrida afirma:

A lei como tal pode ser desconstruída e deve ser desconstruída. Esta é a condição de historicidade, revolução, moral, ética e progresso. Mas justiça não é a lei. Justiça é o que nos dá o impulso, a direção, ou o movimento para retificar a lei, ou seja, para desconstruir a lei. Sem um chamado por justiça nós não teríamos nenhum interesse em desconstruir a lei.

Por isso, para Derrida, a desconstrução seria a possibilidade mesma da justiça, por ouvir tal chamado e por ser, sobretudo, uma relação com a alteridade. Em continuidade a este pensamento, Derrida retoma a referência a Lévinas feita na conferência da Cardozo Law School, e diz:

Lévinas fala em algum lugar⁸ que a definição de justiça – que é muito pequena, mas que eu amo, que eu penso ser realmente rigorosa – é que justiça é a relação com o outro. Só isso. Uma vez que você se relaciona ao outro como outro, então algo incalculável entra em cena, algo que não pode ser reduzido à lei [ao direito] ou à história de estruturas legais⁹.

Portanto, é deste incalculável que Derrida e Lévinas parecem tratar – deste algo que não existe, mas que acontece. A justiça nada mais seria que esta relação com a alteridade que transcende o simples pacto acordado pelo dever, que ultrapassa o ter-que-ser da lei, a força imposta. Seria, assim, a aposta em uma harmonia com o outro, em uma democracia (ainda que por vir). Tal caráter de *dom*, que a justiça parece adquirir em Derrida e que sabemos agora ser herdada do pensamento levinasiano, aparece também descrito em *Paixões*, obra na qual Derrida descreve que a amizade, bem como a cortesia, deveriam fugir a uma simples gratidão, culpada ou

⁷ CAPUTO, J. *Deconstruction in a nutshell* p. 16.

⁸ LÉVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 76.

⁹ CAPUTO, J. *Deconstruction in a nutshell*, pp. 17-18.

não - seguindo a regra de não se ater a regras, sendo espontâneas e, por isso, incalculáveis¹⁰. Este é exatamente o caráter das leituras que Derrida empreende da justiça, este algo gratuito, não ritual e impensável, para além da lógica econômica da gratidão, do pacto grato ou culpado.

Como vimos, em *Totalidade e Infinito*, a justiça aparece, desde a primeira seção do tratado, como um dos principais conceitos para que se pense a própria filosofia. A noção de justiça, por configurar uma relação com a alteridade, seria anterior à própria concepção de filosofia. No capítulo intitulado “Verdade e Justiça”, Lévinas aponta para o desejo fundamental do homem, a metafísica. De modo diferente de grande parte do pensamento contemporâneo (que é radicalmente anti-metafísico), Lévinas descreve com certa admiração este desejo. Segundo ele, a metafísica (ou desejo de transcendência) tem um lugar privilegiado por ser, antes de tudo, um desejo de exterioridade, desejo esse que moveria todo discurso, filosófico ou não. Entretanto, não seria este aspecto de negatividade e de violência que Lévinas vê na linguagem que caracterizaria a originalidade de seu pensamento. Ao definir, como sinônimo de metafísica, a linguagem, como desejo de transcendência, Lévinas aponta o caráter de devoção que o mesmo deve apresentar frente ao outro, anterior à sua formação mesma como sujeito. É neste ponto que se apresenta a noção de justeza como correlato de justiça, pois, no pensamento levinasiano, “conhecer é justificar”¹¹. Sob este aspecto, a própria linguagem estaria, desde sempre, atrelada à concepção de justiça, posto que a comunicação seria tão-somente a necessidade, ou melhor, o desejo de fazer justiça às coisas mesmas.

Mas por que, então, Lévinas apontaria para certo cunho

¹⁰ DERRIDA, J. *Paixões*, pp. 14-15. “Quanto ao ‘é preciso’ da amizade, assim como ao da cortesia, não basta dizer que ele não deve ser da ordem do dever. Ele nem mesmo deve assumir a forma de uma regra (...). Sua regra é que se conheça a regra, sem nunca se ater a ela (...) em respeito a ela”.

¹¹ LÉVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 69.

moral nesta discussão que parece pertencer apenas à teoria do conhecimento? A resposta é simples, caso se conheça ao menos um pouco do pensamento levinasiano. Tendo construído todo seu pensamento em uma destituição da ontologia como saber original, apontando, para isso, a radicalidade da ética, a filosofia de Lévinas tem como seu pressuposto, sempre, a alteridade, dado que o que há de mais fundamental é a relação face-a-face. Isto é o que possibilita que se vislumbre certo tom humanista no pensamento levinasiano, mas o próprio autor adverte sobre este humanismo: tal humanismo funda-se não no sujeito, mas no outro. É na deposição do mesmo de seu lugar privilegiado e na devoção ao *todo-outro* que se inaugura o humanismo do outro homem, nesta condição do eu como refém da própria linguagem - o que significa dizer, em última instância, na condição do eu como refém de seu próprio desejo de transcendência, infinitamente refém do outro.

Por conseguinte, todo conhecimento teria como traço fundamental este desejo de fazer justiça às coisas, ordenado pela alteridade absoluta que me comanda e me ordena à fala, que me torna, conseqüentemente, sujeito, e, mais ainda, sujeito responsável, falante etc. Alteridade esta que, assim, me apresenta, me introduz o conceito de justiça, este primeiro aspecto da justiça, que configura a anterioridade da ética (em relação à própria filosofia), o chamado da justiça que inaugura o eu como sujeito ético. Mas, se, de início, a noção de justiça sublinha minha condição de refém do outro, pelo caráter já citado de completa devoção que devo apresentar à alteridade fundadora, em um segundo momento, ao pensar-se de um modo mais propriamente político, a justiça vai fazer emergir a questão do acolhimento. Por ser refém do outro, eu me torno, pelo outro, responsável. Eu me torno, por intermédio do outro, um sujeito responsável e me torno, por isso, um sujeito responsável pelo outro. Se a alteridade é absoluta, se sou refém de meu próprio desejo, só o que me resta é responder ao chamado desta alteridade e acolher

o rosto de todo outro que se me apresenta - o que configuraria o segundo aspecto da justiça.

Tais são os motivos que levaram Lévinas a dizer que a relação com o outro é, ela mesma, justiça. Tais são, também, os rastros presentes no discurso desconstrucionista. Podemos, agora, supor o quanto a teoria da justiça derridiana é herdeira de Lévinas: Podemos perceber o quanto Lévinas está presente, elipticamente, em frases de *Força de Lei* como: “Nós temos já, no fato de que eu falo a linguagem do outro e rompo com a minha, no fato de que eu me rendo ao outro, uma mistura singular de força, justeza e justiça”¹²; e também: “A justiça, como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história”¹³. Somando-se a estas duas frases as antes mencionadas, nas quais as referências a Lévinas são explícitas, constatamos que Derrida se aproxima de Lévinas, devido “à infinitude e à relação heteronômica a outrem, ao rosto de outrem que me comanda, cuja infinitude eu não posso tematizar e da qual eu sou refém”, posto que “a relação com o outro é justiça”, ou seja, “retidão do acolhimento feito ao rosto”¹⁴.

O conceito de infinito, conceito este central na obra de Lévinas, é possivelmente o que de mais consistente encontramos nos rastros da desconstrução. Apesar da distância que Derrida prefere manter com relação a certos temas levinasianos, por se apresentarem em uma perspectiva de certo modo teológica, a desconstrução, ao abordar temas ético-políticos, em algum momento, acaba por esbarrar em suas raízes hebraicas. Não obstante, podemos propor que a perspectiva teológica presente na obra de Lévinas é suficientemente desconstruída, de modo que o *todo-outro*, a alteridade absoluta, que, na obra de Lévinas, é o nome ético de

¹² DERRIDA, J. *Force de Loi: le fondement mystique de l'autorité*, p. 946.

¹³ DERRIDA, J. *Force de Loi: le fondement mystique de l'autorité*, p. 970.

¹⁴ DERRIDA, J. *Force de Loi: le fondement mystique de l'autorité*, p. 958.

Deus, passa a assumir mais fortemente o caráter de um *Deus sem Ser*, um Deus disseminado, presente no rosto de todo aquele que bate à minha porta, imperativo do acolhimento e da retidão.

Para Derrida, a retidão (*droiture*) não se reduz ao direito (*droit*), ainda que seja um fator indissociável deste. Derrida, neste momento de suas especulações, alude àquilo que Lévinas chama de *direito infinito*, baseado no “humanismo judeu”, no qual o fundamento não seria o conceito de homem, mas o de outrem¹⁵. A extensão deste direito do outro, para Lévinas, é infinita, posto que a

*eqüidade, aqui, não é igualdade, a proporcionalidade calculada, a distribuição eqüitativa ou a justiça distributiva, mas a dissimetria absoluta. E a noção levinasiana da justiça se aproximaria sobretudo do equivalente hebreu disto que nós traduziríamos possivelmente por santidade [o termo hebraico utilizado por Lévinas é kadosh]*¹⁶.

Tendo feito sua distinção, que concordamos ser, sob este aspecto, extremamente marcante, podemos nos dedicar mais um pouco ao aprofundamento dos temas levinasianos assumidos por Derrida. Ainda que Lévinas não faça esta distinção entre justiça e direito, como o faz Derrida (lembrando-nos que a distinção, em Lévinas, é entre ética e justiça), bem como ainda não diferencie entre moral e ética ou entre fé e religião (que são demarcações importantíssimas para que Derrida apresente suas concepções de “justiça para além do direito”, “fé para além da religião” e “ética para além da moralidade”), percebemos quão bem a noção de alteridade infinita, fundada na dissimetria absoluta, coaduna-se ao pensamento derridiano.

Se, por um lado, Lévinas inaugura seu pensamento como uma mudança de eixo na filosofia, na deposição do mesmo pelo outro,

¹⁵ DERRIDA, J. *Force de Loi: le fondement mystique de l'autorité*, p. 958.

¹⁶ DERRIDA, J. *Force de Loi: le fondement mystique de l'autorité*, p. 958.

da igualdade pela eqüidade, por outro lado, a simetria defendida pelas correntes dialógicas (como Martin Buber e Gabriel Marcel) encerra-se nesta absoluta dissimetria. Ao contrário de Heidegger, que enxergava na relação do *Dasein* com a morte a epifania da finitude, para Lévinas, o que emerge da experiência da morte do outro é o infinito. O outro é infinito: sempre houve e sempre haverá outro, e, no entanto, este outro não se configura como presença, são rastros, rostos sem face, visões de faces nuas que eu nunca consigo tocar, porque infinita também é a distância que nos separa. Pelo fato de esta distância entre eu e outro ser infinita e pelo fato de minha relação com o outro se caracterizar como adeus, devido a esta quase presença do outro, eu me torno, por isso, infinitamente responsável. Se o outro não é presente, eu devo, assim, assumir a plena responsabilidade pela relação. E, somente desta maneira, pode acontecer “a” justiça. É nesta relação com o outro que algo incalculável acontece, o impossível, para além de toda lei, de toda norma e de toda teoria. Somente neste momento podem acontecer a justiça, a bondade e o dom. Podemos dizer que, em Lévinas, a bondade, bem como a justiça, não existem, mas acontecem. Enquanto quisermos ser bons ou justos, o que quer dizer ‘seguir meramente a leis ou regras preestabelecidas’, nunca estaremos sendo verdadeiramente bons ou justos. No entanto, se não nos preocupamos em atermo-nos às regras rituais, podemos estar, em algum momento e sem saber, sendo bons. De fato, nunca o saberemos, pois se, em algum momento, chegarmos a pensar que fomos bons, não o teremos sido. Teremos cancelado a bondade de nosso ato, pois teremos transformado justiça em direito.

Em seu “Adeus a Emmanuel Lévinas”, Derrida diz que esta infinita responsabilidade é o conceito mesmo de retidão, traço fundamental da relação com a alteridade, configurando o chamado que comanda, que faz refém e que ordena justiça. É por ser refém do

outro que eu me endereço a ele. Por ser de tal modo traumatizado pela ruína, na qual o círculo do mesmo se transforma com a entrada do outro, eu tenho que responder. Torno-me responsável no traumatismo e na invasão e, de refém, torno-me anfitrião, e meu seqüestrador, meu hóspede. Mas, como dissemos, não posso esperar gratidão nenhuma, caso contrário, não haveria nada de hospitaleiro ou acolhedor em minha atitude. É isto que, em “Direitos do Homem e Boa Vontade”, Lévinas chama de *des-inter-essamento* da bondade ou bondade para com o primeiro que vem, que configura o direito do outro homem¹⁷. Assim, tanto a bondade como a justiça, não se delineiam na expectativa de retorno, pois este seria a confirmação do círculo do mesmo. A mais precisa descrição deste ato encontra-se no pensamento de Lévinas sobre a obra. O sentido da obra é o outro: a obra, como o filho, é algo que vai de mim para o mundo, é algo que, de tão meu, não me pertence. É, assim, a real fecundidade – fecundidade que exige ingratidão, pois só assim surge o novo, o terceiro. A obra, que me escapa, configura aquilo que Derrida chama de “mais forte que a morte”. Derrida diz: “Não posso e nem quero tentar medir em poucas palavras a ‘Obra’ de Emmanuel Lévinas. De tão extensa, não se pode enxergar seus limites. E deveria começar-se por reaprender dele e de *Totalité et Infini*, por exemplo, a pensar o que é uma ‘Obra’ – e a fecundidade”¹⁸, pois isto seria o mais alto grau de aprendizado ético. Ao aprendermos o que é a obra, ao compreendermos o grau de tal modo criador da ingratidão, estaríamos aprendendo a verdadeira relação com o outro. E, tanto

¹⁷ LÉVINAS, E. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*, p. 266. “Bondade, virtude infantil; mas já caridade e misericórdia e responsabilidade para com outrem, e já possibilidade do sacrifício em que a humanidade do homem desabrocha, rompendo a economia geral do real e decidindo sobre a perseverança dos entes que se obstinam em seu ser: por uma condição em que outrem passe antes de si mesmo. Des-inter-essamento da bondade: outrem em sua súplica, que é uma ordem, outrem como rosto, outrem que me diz respeito [que me observa] mesmo quando não me olha, outrem como próximo e sempre estranho – bondade como transcendência; e eu, aquele que é obrigado a responder, o insubstituível e, assim, o eleito e, desse modo, verdadeiramente único. Bondade para com o primeiro que vem, direito do homem. Direito do outro homem antes de mais nada”.

¹⁸ DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p. 14.

para Lévinas como para Derrida, isso é justiça. Só a radical ingratidão da obra confirma a minha doação, o *dom*. Só a ingratidão do outro impede a reapropriação de minha oferta e possibilita que eu me desvencilhe de um mero respeito a um acordo moral, só isto impede que, finalmente, eu fuja à regra. Só assim pode haver alguma justiça e alguma bondade.

É por isso que afirmamos que não existe bondade, mas ela acontece.

BIBLIOGRAFIA

CAPUTO, J. Deconstruction in a nutshell. New York: Forham University Press, 1997.

DERRIDA, J. Adeus a Emmanuel Lévinas. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DERRIDA, J. Force de Loi: le fondement mystique de l'autorité, in "Cardozo Law Review", Vol. 11:919, 1990.

DERRIDA, J. Paixões (trad. de Lóris Z Machado). Campinas: Papirus, 1993.

LÉVINAS, E. De Deus que vem à Ideia. Petrópolis: Vozes, 2002.

LÉVINAS, E. Entre Nós: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

LÉVINAS, E. Totalité et Infini: essai sur l'exteriorité. Paris: Kluwer Academic, 1987.

HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E DIREITO

*Ricardos Almagro Vitoriano Cunha**

I – INTRODUÇÃO

É possível ao jurista apropriar-se das estruturas conceituais da hermenêutica filosófica, a fim de descortinar um horizonte mais promissor para o Direito? Esta a pergunta fundamental que guia estas reflexões. Contudo, antes do enfrentamento da questão principal, devemos ocuparmo-nos de outra, mais basilar, qual seja, a de saber o que é a hermenêutica filosófica. Portanto, o trabalho terá início com uma apresentação extremamente sucinta das suas linhas fundamentais, tal como a concebeu Gadamer e, em seguida, apresentar os fundamentos pelos quais assumo como positiva a resposta àquela primeira pergunta.

II – TRAÇOS FUNDAMENTAIS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Atento ao objetivo destas reflexões, não pretendo aqui

* Doutor em Direito Público (PUC-MG) e Juiz Federal.

resumir ou explicar detalhadamente o projeto gadameriano de uma hermenêutica filosófica, o que seria de todo impossível. Ao contrário, pretendo apenas destacar alguns dos seus caracteres e, assim mesmo, de forma muito resumida, os quais se mostram relevantes para dar suporte às conclusões que serão ao final apresentadas.

Pois bem, o seu projeto é apresentado na obra “Verdade e Método”, publicada em 1960. Dividida em três partes, inicia com uma crítica à ideia de formação estética, explorando a questão da verdade a partir da experiência da arte. Temos aqui uma preocupação com a reabilitação dos laços entre a consciência estética e a verdade. O ponto de partida é a invocação de uma análise fenomenológica do ser estético, contra o modelo epistemológico predominante no século XIX, através da qual procurou mostrar o equívoco da cisão proporcionada pela consciência estética entre o real e a obra de arte. Assim, ordinariamente a obra seria assumida como uma mera representação, posta no campo do imaginário, a demandar uma referência autêntica que lhe desse suporte. Essa aparência estética encontra o seu fundamento no descrédito levado a efeito pela pujança da metodologia científico-natural, cujo modelo totalitário recusa validade a qualquer outra possibilidade de conhecimento que não aquele de que lhe é derivado.

Ocorre que a crítica que aí se põe irá reclamar uma posição diametralmente oposta para a obra artística, dissolvendo por completo essa dualidade que lhe coloca refém daquela realidade paradigmática. Agora, a autêntica verdade está situada na experiência proporcionada pela própria obra. Dessa inversão advêm consequências importantes, tal como se depreende do excerto adiante reproduzido:

Por sua vez, o retorno fenomenológico à experiência estética ensina que esta não pensa de modo algum a partir do marco desta referência e que, ao contrário, vê a autêntica verdade no que ela experimenta. Essa a razão pela qual, por sua essência,

a experiência estética não se pode sentir decepcionada por uma experiência mais autêntica da realidade. Ao contrário, é comum a todas as modificações mencionadas da experiência da realidade, que a todas elas lhes corresponda essencial e necessariamente a experiência da decepção. O que somente era aparente finalmente se revelou, o que estava desrealizado voltou a ser real, o que era encantamento perde seu encanto, o que era ilusão está agora penetrado, o que era sonho dele já despertamos. Se o estético fosse aparência neste sentido - como os terrores do sonho - somente poderia reger enquanto não se duvidasse da realidade da aparência; com o despertar perderia toda a sua verdade. (GADAMER, 2005, p. 123-124)¹

Por trás dessa denúncia está a preocupação do filósofo em demonstrar que, para além da verdade que se experimenta no âmbito da metodologia das ciências naturais, há outras formas de sua manifestação que acabam por denunciar os limites da primeira. Assim, conquanto não tenha sido o originalmente proposto pelo autor², o irônico título do livro acaba por já insinuar a crítica em que se pretendem instalar as suas reflexões, no sentido de que “o próprio estatuto do método é posto em causa [...] o método não é o caminho para a verdade. Pelo contrário, a verdade zomba do homem metódico” (PALMER, 2006, p. 168)³.

Mas, em que sentido teria a obra de arte perdido o seu

¹ En cambio la vuelta fenomenológica a la experiencia estética enseña que ésta no piensa en modo alguno desde el marco de esta referencia y que por el contrario ve la auténtica verdad en lo que ella experimenta. Tal es la razón de que por su esencia misma la experiencia estética no se pueda sentir decepcionada por una experiencia más auténtica de la realidad. Al contrario, es común a todas las modificaciones mencionadas de la experiencia de la realidad el que a todas ellas les corresponda esencial y necesariamente la experiencia de la decepción. Lo que sólo era aparente se ha revelado por fin, lo que estaba desrealizado se ha vuelto real, lo que era encantamiento pierde su encanto lo que era ilusión es ahora penetrado, y lo que era sueño, de esto ya hemos despertado. Si lo estético fuera apariencia en este sentido, su validez —igual que los terrores del sueño— sólo podría regir mientras no se dudase de la realidad de la apariencia; con el despertar perdería toda su verdad.

² Como noticia Jean Grondin, o título originalmente proposto por Gadamer e que foi recusado pelo editor seria “Vestehen und Geschehen” (verdade e acontecimento). (GRONDIN, 2003b, p. 78)

³ A crítica guarda a sua pertinência, mas tem um tom exacerbado, pois não se pretende simplesmente negar qualquer pertinência das ciências e seus suportes metodológicos com as noções de conhecimento e de verdade. A questão é essencialmente destacar que aí não se pode ver a única via da experiência da verdade, tampouco a mais originária.

envolvimento com a verdade, tal como acima foi anunciado? O problema estaria no processo de cisão proporcionado pela consciência estética, a que Gadamer denominou de **distinção estética** (*ästhetische Unterscheidung*). O conceito de gosto estaria penetrado pela ideia de um conjunto de conteúdos que serviriam de referenciais de escolha ou qualificação, de tal forma que a criação artística e a valoração que lhe sucede estariam conformadas a esse padrão material de conteúdo que as colocaria no âmbito de uma unidade de um estilo de vida. Por outro lado, no campo da formação estética, é exatamente esse barema de conteúdos que é recusado, de tal forma que aquela unidade é dissolvida, assim como toda pertença da obra a um mundo. Por aí se salta de toda determinação do gosto, de forma que a inteira qualificação da obra passa a ser coisa da própria consciência estética. Por essa autoconsciência da vivência estética, alcança-se um ideal de pureza, marcado por uma abstração de toda pertinência histórica da obra, que passa a valer puramente pela sua forma, todo o mais está fora dessa consciência, nisso consistindo o seu caráter distintivo.

Ora, o problema que daí deriva é exatamente esse, pois “em virtude da distinção estética, pela qual a obra se faz pertencente à consciência estética, aquela perde o seu lugar e o mundo a que pertence. E a isso responde em outro sentido que também o artista perca o seu lugar no mundo” (GADAMER, 2005, p. 128).

Essa esterilização proporcionada pela operação distintiva faz da experiência estética algo atemporal e não histórico, perdendo-se toda a riqueza e autenticidade que lhe é própria. Ademais, vai de encontro ao que efetivamente nós experimentamos nesse contato com a arte. Ao contemplar uma pintura não se tem aí essencialmente uma avaliação da forma representativa de uma realidade, que por sua precisão de contornos e riqueza de detalhes nos colocam em

uma situação de admiração, pois estão aí meras formas que nos impressionam os sentidos; ao contrário, sensibilizamo-nos muito mais pelo mundo que se abre pela obra, um mundo que é o nosso mesmo e que ali se vê ampliado em seus horizontes, permitindo uma autocompreensão do que somos. Portanto, resta aí a recusa por qualquer dissolução temporal que se veria restrita a um presente estático e, portanto, de qualquer salto para fora da história. Nesse sentido:

Logo que deixamos de considerar uma obra como um objeto e a vemos como um mundo, quando vemos o mundo através dela, então percebemos que a arte não é percepção sensível, mas conhecimento. Quando deparamos com a arte, alargam-se os horizontes do nosso próprio mundo e da nossa autocompreensão, de modo a vermos o mundo «a uma nova luz» – como se fosse a primeira vez. Mesmo os objetos comuns e habituais, surgem a uma nova luz quando iluminados pela arte. Assim, uma obra de arte não é um mundo divorciado de nós. Se o fosse não poderia iluminar a nossa própria autocompreensão tal como o faz. Num encontro com uma obra de arte não penetramos num universo estranho, não saímos do tempo e da história, não nos separamos de nós mesmos ou do não estético. Antes nos fazemos mais presentes. Quando tomamos para nós a unidade e a personalidade do outro enquanto mundo, realizamos a nossa autocompreensão; quando compreendemos uma grande obra de arte trazemos para a cena aquilo que experimentamos e aquilo que somos. É toda a nossa autocompreensão que é avaliada, que é posta em risco. Não somos nós que interrogamos um objeto; é a obra de arte que nos coloca uma questão, a questão que provocou o seu ser. (PALMER, 2006, p. 172)

De fato, como salienta Jean Grondin, também na arte se trata da verdade, daí podendo servir ela de fonte inspiradora para as ciências humanas, mas durante o século XIX essa inspiração se deu por um falso modelo de concepção estética, sucumbindo quiçá por completo ao paradigma metódico⁴.

⁴ Cf. Grondin, 2003b, p. 92.

Essa primeira abordagem prestou-se a ilustrar, por meio da experiência estética, que o domínio referencial do método científico-natural não pode ser assumido como o único modo de acesso à verdade, com a consequência de colocar à sua margem toda experiência que dele não derive. E é a partir daqui que faremos a ligação com a segunda parte da obra, em que Gadamer expande a análise da questão da verdade à compreensão no âmbito das ciências do espírito.

Em um primeiro momento, ele examina a história da hermenêutica no século XIX para, por essa via, evidenciar a aporia fundamental em que se encontrava o historicismo. Consistiria ela basicamente no fato de que, embora se tenha reconhecido a historicidade de todo conhecimento humano, em relação a si mesmo pretendia dar um salto da história, pois continuava empenhado na fundamentação metodológica das ciências do espírito, com o objetivo de alcançar um saber absoluto da própria história. Fixado esse ponto problemático, Gadamer avança com a descrição da estrutura da compreensão, na base da analítica empreendida por Heidegger.

Esse filósofo teve o mérito de visualizar como fundamental o modo prático com que o homem lida com as coisas em seu mundo. Neste sentido, um ente intramundano não seria primordialmente conhecido simplesmente como um algo dado que poderia ser descrito linguisticamente, mas essencialmente desvelado no sentido de um “para que” se dá, haveria um como hermenêutico que sobrepujaria o como apofântico. Explico-me: a água não é assumida ordinariamente em nosso cotidiano como uma substância composta por moléculas de oxigênio e hidrogênio, combinadas em determinada proporção matemática, mas sobretudo como um líquido que sacia minha sede, que viabiliza o meu deslocamento enquanto nela navego, que se presta à minha higiene pessoal etc. A água não

é fundamentalmente uma simples presença (*Vorhanden*), mas algo que **é para** a higiene, para o transporte, para o lazer etc. (*Zuhanden*). Nesse modo prático com que as coisas se dão ao homem, há sempre um todo remissional a que elas se referem, de tal forma que, no âmbito da compreensão, minha interpretação que dela se apropria está sempre envolvida em uma estrutura “a priori”, no sentido de um haver prévio (*Vorhabe*).

Dentro desse horizonte de possibilidades em que a coisa pode dar-se à compreensão, sempre efetuaremos um recorte temático ao lidar com ela. Ao ver um rio, posso assumi-lo como o rio da paisagem que me toca, posso ver nele um manancial para uma potencial fonte energética, posso assumi-lo como a fonte vital que sacia minha sede e garante a higiene do meu lar etc. Portanto, a interpretação dos entes sempre vem tematizada por uma maneira prévia de ver (*Vorsicht*) e assim interpretada com base nesse recorte temático, a minha interpretação é guiada por meio de uma conceituação prévia (*Vorgriff*)⁵, no sentido de uma antecipação de um modo de entender a coisa.

Afirmar que a interpretação se dá no âmbito de uma estrutura que antecipa um sentido, significa reconhecer aí operando um círculo, pois “toda interpretação que tenha que aportar compreensão deve haver compreendido já o que nela se há de interpretar” (HEIDEGGER, 1997, p. 155).

Ora, onde se pretende um conhecimento objetivo da coisa, este círculo sempre foi assumido como algo negativo, mas essa é uma visão equivocada. Em primeiro lugar, porque a estrutura prévia da interpretação, da qual deriva a noção de círculo, está fora do nosso domínio, posto que aqui é assumida como um modo de ser do

⁵ Que se acentue desde já a natureza prática de toda essa estrutura, a fim de que não se dê uma precipitada e equivocada ideia de que essa seria necessariamente uma conceituação teórica.

próprio homem. A maneira com que ele interpreta é estruturalmente assim, sempre guiada por um haver prévio, um modo prévio de ver e um preconceito. Em segundo lugar, aí não se tem necessariamente um vício, pois o importante não estaria em evitar o círculo, tampouco tolerá-lo, mas permanecer adequadamente nele, de tal forma que, naquela estrutura prévia operante, sejamos guiados pelas coisas mesmas, tal como nos recomenda Heidegger:

Nele (o círculo) se encerra uma possibilidade positiva de um conhecimento mais originário, possibilidade que, sem embargo, somente será assumida de maneira autêntica quando a interpretação tenha compreendido que a sua tarefa primeira, constante e última consiste não em deixar que o haver prévio, a maneira prévia de ver e a maneira de entender prévia lhe sejam dados como simples ocorrências e opiniões populares, mas em assegurar-se o caráter científico do tema, mediante a elaboração dessa estrutura de prioridade a partir das coisas mesmas. (1997, p. 156)⁶

Essa orientação é retomada por Gadamer:

Toda interpretação correta tem que proteger-se contra a arbitrariedade das ocorrências e contra a limitação dos hábitos imperceptíveis do pensar, e orientar a sua visada «à coisa mesma» [...] Esse deixar-se determinar assim pela coisa mesma não é evidentemente para o intérprete uma «boa» decisão inicial, mas verdadeiramente «a tarefa primeira, constante e última». (2005, p. 333)⁷

Com a análise dessa estrutura, Gadamer pretende promover uma reabilitação dos preconceitos, assumidos como algo negativo

⁶ En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera autêntica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas.

⁷ Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada «a la cosa misma» [...] Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una «buena» decisión inicial, sino verdaderamente «la tarea primera, constante y última».

por força de uma herança do iluminismo⁸, na medida em que significaria o “juízo que se forma antes da convalidação definitiva de todos os momentos que são objetivamente determinantes” (2005, p. 337). Mas eles não são necessariamente falsos; ao contrário, são ambivalentes, no sentido de poderem ser valorados positiva ou negativamente. O importante é exatamente por à mostra esses preconceitos, exatamente para que possam ser controlados por meio de uma elaboração interpretante⁹, e uma das instâncias de controle é exatamente aquilo que se mostra na coisa mesma, tal como vimos acima.

Não se pode aí vislumbrar uma abertura a um subjetivismo dominante que desnatura todo o processo de interpretação em puro relativismo, pois o reconhecimento daquela estrutura prévia existente em toda compreensão não importa uma negação daquilo que se nos apresenta, já que “uma consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva desde o princípio à alteridade do texto” (2005, p. 335). Entretanto, segue nos orientando Gadamer, ao dizer que “essa receptividade não pressupõe nem «neutralidade» frente às coisas, tampouco autocancelamento, mas inclui uma matizada incorporação das próprias opiniões prévias e prejuízos” (2005, p. 335).

Fica estabelecida aí uma tarefa crítica para a hermenêutica, qual seja, dando-se conta de que na estrutura da nossa compreensão entram necessariamente em jogo preconceitos, a sua exposição é um imperativo, a fim de que se possa efetuar um controle, no sentido de diferenciar aqueles preconceitos produtivos que possibilitam a compreensão, daqueles mal-entendidos que a desnaturam. Não se trata aqui de estabelecer um procedimento ou uma técnica que nos garanta de uma vez por todas uma verdade objetiva, e quanto a isso

⁸ Aqui mesmo já restaria configurado um prejuízo, na medida em que todo prejuízo deveria ser rejeitado como algo necessariamente negativo.

⁹ Confirma-o Gadamer ao advertir-nos que “Son los prejuicios non percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición” (2005, p. 336).

não podemos mais ter dúvidas de que se assim concebêssemos estaríamos na contramão da hermenêutica filosófica. De qualquer forma, em “Verdade e Método” são apresentados alguns indícios de elementos de filtragem, de que é exemplo a produtividade decorrente da distância temporal.

É preciso esclarecer que ao mencionarmos os prejuízos que estão implicados em toda compreensão, aí temos refletida a nossa pertença histórica que garante a autoridade da tradição e, portanto, “os prejuízos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica do seu ser” (GADAMER, 2005, p. 344).

Resumidamente, essa tradição opera na formação desse quadro de preconceitos que estabelecerá um horizonte de possíveis compreensões daquilo que se mostra à interpretação, assegurando ao sujeito uma determinada situação hermenêutica. Por sua vez, dado que esse horizonte não é estático, mas dinâmico, nosso distanciamento no tempo terá o efeito produtivo de permitir uma avaliação desse quadro, a fim de identificar aqueles preconceitos que podem valer e rejeitar aqueles que desnaturam o processo interpretativo. Ademais, não se pode permitir que a tradição seja valorizada a tal ponto de obstruir a passagem do objeto ao caminho da sua mostração. Todo aquele que deseja efetivamente interpretar algo deve estar disposto a ouvir o que esse algo lhe tem a dizer.

Finalmente, é preciso salientar que o horizonte histórico do evento interpretado se projeta, autorizando a pretensão da tradição de ser trazida à fala, mas não como uma mera reconstrução objetiva, senão como uma incorporação ao horizonte do presente interpretante (daí falarmos em uma fusão de horizontes). No horizonte formado por essa interseção, abre-se um espaço onde a compreensão se dá. Portanto, forçoso reconhecer que, nesse acontecimento onde a compreensão se instala, aí sempre se vê implicada uma aplicação a uma “realidade” presente, atual, a autorizar a afirmação de que “na compreensão, sempre tem lugar algo assim como uma aplicação

do texto que se quer compreender à situação atual do intérprete” (GADAMER, 2005, p. 379). Aí reside a base para a crítica que Gadamer sustenta contra uma hermenêutica que se dê por etapas, onde compreensão, interpretação e aplicação seriam momentos distintos do processo (*subtilitas intelligendi, subtilitas explicandi e subtilitas applicandi*). Ressalta que já o romantismo reconheceu a unidade entre as duas primeiras etapas, posto que em toda compreensão estaria implicada uma interpretação que a explicita, mas deixou de fora do conjunto o momento da aplicação, o que não se pode sustentar, à vista das considerações que acima fiz.

O nosso filósofo se vale aqui da experiência jurídica como um exemplo paradigmático, juntamente com o da hermenêutica teológica, para explicitar a pertença da aplicação ao próprio processo de compreensão¹⁰:

Tanto para a hermenêutica jurídica como para a teológica, é constitutiva a tensão que existe entre o texto – da lei ou da revelação – de um lado, e o sentido que alcança a sua aplicação no momento concreto da interpretação, no juízo ou na predicação, de outro. Uma lei não pede para ser entendida historicamente, ao invés disso a interpretação deve concretizá-la em sua validade jurídica. Do mesmo modo o texto de uma mensagem religiosa não deseja ser compreendido como um mero documento histórico, mas de maneira que possa exercer seu efeito redentor. Em ambos os casos, isso implica que se o texto, lei ou mensagem de salvação, há de ser entendido adequadamente, isso é, de acordo com as pretensões que ele mesmo mantém, deve ser compreendido em cada momento e em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Compreender é sempre também aplicar. (GADAMER, 2005, p. 380)¹¹

¹⁰ Não são raras as referências ao âmbito do jurídico ao longo da obra, chegando mesmo ao ponto de dedicar ao tema um item inteiro: “El significado paradigmático de la hermenéutica jurídica” (GADAMER, 2005, p. 396-414).

¹¹ Tanto para la hermenéutica jurídica como para la teológica es constitutiva la tensión que existe entre el texto —de la ley o la revelación— por una parte y el sentido que alcanza su aplicación al momento concreto de la interpretación, en el juicio o en la predicación, por la otra. Una ley no pide ser entendida históricamente sino que la interpretación debe concretarla en su validez jurídica. Del mismo modo el texto de un mensaje religioso no desea ser comprendido como un mero documento histórico sino de manera que pueda ejercer su efecto redentor. En ambos casos esto implica que si el texto, ley o mensaje de salvación, ha

Não foi a minha proposta avançar aqui um conceito de hermenêutica filosófica, mas apenas discorrer um pouco sobre alguns de seus traços, a fim de dar suporte a um ganho de compreensão a seu respeito. Nessa linha, vimos justificada a incorporação da questão estética logo no início da obra, como meio de contestar a supremacia metódica das ciências naturais como um padrão a ser obstinadamente seguido no âmbito das ciências do espírito. Daí avançamos para a análise do existencial da compreensão, de onde restou evidenciada a sua estrutura prévia que garantiria, nas mãos de Gadamer, uma reabilitação dos preconceitos, preconceituosamente assumidos pelo iluminismo como algo sempre negativo. Finalmente, o caráter de toda compreensão como uma aplicação, em que o horizonte do ente interpretado é sempre posto em face do presente e das questões que assim são suscitadas.

Tais características se prestam a dissuadir a ideia de que uma boa interpretação seria aquela esterilizada a tal ponto em que a objetividade do ente interpretado não seria absolutamente contaminada por prejuízos do sujeito interpretante. Ademais, também cai por terra qualquer pretensão de assumir a interpretação como uma tarefa de reconstrução do passado, através do objeto interpretado que ora se apresenta, na linha do que discorri acerca da *applicatio*.

Assim, de posse desses elementos mínimos, resta a indagação ...

III - É POSSÍVEL A APROPRIAÇÃO DAS ESTRUTURAS CONCEITUAIS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA NO DIREITO?

Certa vez ouvi de um doutorando em filosofia que a ilustração

de ser entendido adequadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta. Comprender es siempre también aplicar.

das teses filosóficas com exemplos hauridos da experiência jurídica sempre conferem um ar elitizado ao estilo argumentativo. Sinceramente não sei se é este o caso, tampouco estou interessado em descobri-lo, porém, na extremidade oposta, atesto a frequência com que a trama conceitual filosófica atravessa as argumentações jurídicas no campo dogmático. Não sei se aqui essa presença marcante se volta a conferir um ar intelectualista ao discurso ou se sinceramente quem se vale deste “estilo” acredita sinceramente que ao fazê-lo, remete-nos a horizontes mais promissores para a compreensão do fenômeno jurídico. De qualquer forma, e evidentemente resguardando da crítica algumas exceções, essa prática não raro é reveladora de um estudo precipitado da filosofia, normalmente fruto de uma leitura apressada de referências indiretas aos grandes filósofos e com “mixagens metodológicas” que fatalmente acarretam uma perda de coerência na exposição, muitas vezes sequer percebida.

Nesse aspecto, valem as observações de Aquiles Cortes Guimarães, no sentido de que nós nunca temos uma percepção isolada de qualquer objeto e, portanto, também do objeto jurídico; o que eu tenho é um campo de percepção. Daí estarmos autorizados a afirmar que o Direito é um campo de percepção que se enquadra dentro de um horizonte jurídico. Temos assim uma região ontológica bem determinada, de tal forma que quando nos movemos na área da Filosofia do Direito, da Teoria do Direito, enfim quando falamos em Direito, estamos falando de um campo de percepção específico, que ostenta características próprias, sendo temerária a incursão de *extraneus* nesse *habitat* próprio dos juristas. Assim, na linha do pensamento de Guimarães, “não podemos esquecer é que estamos em um campo de percepção e, portanto, em uma região ontológica, que essa região é o Direito, e sempre que nos jogamos para fora daquilo, nós corremos o risco de, muitas vezes, não entender isso

bem, ou seja, **nós somente podemos falar do Direito, dos seus fundamentos dentro do próprio Direito**” (destaquei)¹².

Por outro lado, essas mesmas advertências não podem significar uma clausura dogmática que não encontra espaço para a penetração da Filosofia no Direito. Ao contrário, o seu papel é fundamental para a instauração de uma instância crítica no âmbito do jurídico, a qual permitirá a evidenciação de falhas nas mais amplas esferas, a começar na evidenciação do seu próprio campo objeto de estudo.

De fato, o movimento das ciências se dá em torno de objetos temáticos eleitos de forma inaugural e **pré-científica**, que abrem o caminho para a sua investigação. Esses conceitos fundamentais constituem o fio condutor para o descortinar da região ôntica em que se moverá aquela ciência. Tais “conceitos fundamentais são aquelas determinações em que a região essencial a que pertencem todos os objetos temáticos de uma ciência logra a sua compreensão preliminar, que servirá de guia a toda investigação positiva” (HEIDEGGER, 1997, p. 21). Ou seja, a ciência se projeta adiante em uma região do ente que lhe é previamente determinada, uma região que permite o subsequente perguntar acerca das estruturas assim obtidas. Portanto, é preciso ao menos reconhecer a existência de um questionar mais originário, um questionar pela própria condição de possibilidade dessas ciências.

Outro ponto de relevância nessa interação entre Filosofia e Direito está na evidenciação da vinculação essencial do homem a toda ciência, de tal maneira que essa última, como um dos possíveis modos em que o primeiro é-no-mundo, guarda com ele um vínculo essencial que, não sendo notado, acaba nos colocando em meio a um projeto fundado em idealizações que nos tiram de circuito, por aí se esvaindo qualquer *télos* ou sentido de nossa existência,

¹² Transcrição de trecho de aula proferida no programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, 1.º semestre de 2011.

com a conseqüente desconfiguração do papel das ciências para a própria humanidade¹³.

Assegurada a possibilidade de ingresso da Filosofia no Direito, resta a questão: mas qual filosofia? Aqui não inauguro um questionamento acerca do valor que uma ou outra filosofia possa vir a ter no campo do Direito; aliás, isso não dependerá apenas de suas linhas fundamentais, mas da compreensão que dela se tem e fundamentalmente da maneira como ela é apropriada no Direito. De qualquer forma, a despeito da forma como elaborada a pergunta, com ela tenho em mente uma questão mais específica, a reclamar uma resposta de índole lógica, a saber: podemos ou não nos valer da hermenêutica de Gadamer como horizonte de reflexão para o Direito?

Antes de responder à pergunta, avanço outra: estaríamos autorizados a preliminarmente afastar do campo do Direito as reflexões de um ou outro filósofo, simplesmente porque o sentido dogmático-jurídico não tenha sido alvo de uma expressa tematização em suas reflexões filosóficas? Se for essa a diretriz, então, por certo, seria permitido valeremo-nos de Hegel ou Kant, mas jamais de Heidegger ou Husserl. Entretanto, não me parece seja esse o caminho mais apropriado, pois campos de reflexão e temáticas como a da verdade, a questão do fundamento, a lógica e a ontologia, dentre inúmeros outros que compõem o âmbito de preocupação dos filósofos, francamente atravessam a dimensão do jurídico, sendo o que basta para autorizar a penetração daquelas reflexões também no campo do Direito.

Dizer, por exemplo, que Gadamer não está voltado em suas reflexões ao problema do Direito, mas da arte, não me parece seja uma interpretação apropriada, uma vez que, a despeito da dedicação de

¹³ Para um breve estudo acerca dessa possível desconexão no âmbito do Direito, veja meu artigo “Técnica, liberdade e direito”, in *Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2.ª Região: fenomenologia e direito*. V. 4, n.1 (abr/set 2011). Rio de Janeiro: TRF 2. Região, 2011, p. 49-63.

toda a primeira parte de “Verdade e Método” à tal temática, é preciso resgatar o propósito com que esse ponto de partida foi assumido.

No centro desse processo reflexivo está o movimento voltado à tentativa de legitimação das ciências do espírito, as quais, na ânsia por fazer da compreensão um objeto de um método próprio, acabaram por deixar escoar as suas próprias possibilidades de encontro com a verdade. Portanto, o que aí está baseada é a equivocada premissa de que a cientificidade das ciências do espírito deve ser conquistada à custa de uma obsessão metodológica, premissa que vai ser veementemente repudiada por Gadamer, ao afirmar que os conceitos-guia da tradição, humanista, tais como o de “formação”, “senso comum”, “gosto”, dentre outros, estão mais aptos a corroborar aquele caráter científico do que a ideia de método, importada das ciências naturais. Nesse sentido o filósofo de Heidelberg afirma:

O que converte em ciências as ciências do espírito, compreende-se melhor a partir da tradição do conceito de formação do que a partir da ideia de método da ciência moderna. Neste ponto nos vemos remetidos à tradição humanista, que adquire um novo significado em sua qualidade de resistência ante as pretensões da ciência moderna. (2005, p. 47)¹⁴

Para Gadamer, esses conceitos acabaram estiolados por força de um desacreditamento decorrente de sua estetização e subjetivação, promovidas sobretudo com a contribuição de Kant, através da sua “Crítica do Juízo”. Essa nova qualificação acabou por delimitar o outro lado daquilo que se entendia por conhecimento legítimo, pois “o que não satisfaz aos parâmetros objetivos e metódicos das ciências naturais, vale agora como meramente *subjetivo* ou *estético*”

¹⁴ Lo que convierte em ciencias a las del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de formación que desde la idea de método de la ciencia moderna. En este punto nos vemos remitidos a la tradición humanista, que adquiere un nuevo significado en su calidad de resistencia ante las pretensiones de la ciencia moderna.

(GRONDIN, 1999, p. 184). Isso justificava a pressão exercida sobre as ciências do espírito em direção aos métodos científicos naturais.

O lugar privilegiado que Gadamer reconhece à experiência da verdade no âmbito da arte tem uma função nesse contexto, a saber, a de indicar à consciência científica os limites a que está submetida, tal como se vê na justificativa apresentada pelo próprio autor na introdução à obra:

Junto à experiência da filosofia, a da arte representa o mais claro imperativo de que a consciência científica reconheça os seus limites. Esta é a razão pela qual a presente investigação começa com uma crítica à consciência estética, direcionada à defesa da experiência da verdade que se nos comunica na obra de arte, contra uma teoria estética que se deixa limitar pelo conceito de verdade da ciência. Mas não ficaremos na justificação da verdade da arte. Além disso, pretendemos desenvolver, a partir daí, um conceito de conhecimento e de verdade que responda ao conjunto de nossa experiência hermenêutica. (2005, p. 25)¹⁵

O problema central da obra é apenas introduzido pelo desvelamento dos prejuízos decorrentes da subjetivação e estetização dos conceitos-guia da tradição humanista para as ciências do espírito, que assim se viram “coagidas” a aderirem a uma obsessão metódica que espelhasse a hegemonia autoritária do método, próprio das ciências da natureza. É assim que na composição de “Verdade e Método” deve ser reconhecido o papel da arte e da consciência estética. Daí a afirmação de Jean Grondin, no sentido de que “o caminho para a estética expressa, para ‘Verdade e Método’, uma espécie de desvio. Apesar de todas as concepções positivas sobre a

¹⁵ Junto a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites. Esta es la razón por la que la presente investigación comienza con una crítica de la conciencia estética, encaminada a defender la experiencia de verdad que se nos comunica en la obra de arte contra una teoría estética que se deja limitar por el concepto de verdad de la ciencia. Pero no nos quedaremos en la justificación de la verdad del arte. Intentaremos más bien desarrollar desde este punto de partida un concepto de conocimiento y de verdad que responda al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica.

arte, a parte introdutória de 'Verdade e Método' oferece mais uma antiestética do que uma estética" (1999, p. 185).

De fato, Gadamer é claro ao demonstrar a sua intenção de estabelecer a universalidade da hermenêutica filosófica, no sentido de que a compreensão, sendo um existencial do homem, estaria impregnando toda experiência a que possa atribuir-se um sentido, seja ela na arte, na literatura, no Direito etc. Por isso mesmo, ele assevera que "a consciência hermenêutica adquire uma extensão tão abrangente que chega inclusive mais além da consciência histórica. *A estética deve subsumir-se à hermenêutica*" (2005, p. 217).

Portanto, é conveniente delimitar bem o caminho e o propósito perseguidos por Gadamer em "Verdade e Método", a fim de que não advenha uma compreensão precipitada que desqualifique a obra para o propósito aqui perseguido, qual seja, uma nova compreensão do fenômeno jurídico, a partir da hermenêutica filosófica.

Não bastasse isso, já afirmei mais acima (nota 10) que o exemplo da hermenêutica jurídica não só é reiteradamente invocado por Gadamer em "Verdade e Método" como é assumido ser um caso paradigmático da hermenêutica filosófica, tal como analisado em um extenso item daquele texto.

Assim, não me parece inadvertida e tampouco absurda a pretensão de estudar os possíveis impactos da hermenêutica filosófica de Gadamer sobre o Direito. Ao contrário, como adiante pretendo demonstrar, logra-se por tal empreitada a possibilidade de, por um viés próprio, evidenciar problemas que decorrem da frenética tentativa de encontrar um porto seguro, de natureza absoluta, como resultado de uma metódica interpretação jurídica.

E que problemas seriam esses?

Parece-me haver um difundido modo de ver as questões que são submetidas à apreciação judicial como casos que são, na quase totalidade das vezes, reprodução de eventos já apreciados em outras ocasiões, bastando então que se dê a sua subsunção aos parâmetros que “para ele” já foram previamente estabelecidos. Assim, tudo parte da ideia de que há um manancial de sentido que nos é previamente dado e que está enclausurado nas mais diversas fontes normativas. Com isso fetichiza-se a lei e os precedentes judiciais, tornando-os elementos autônomos e independentes de toda e qualquer situação imersa no horizonte do intérprete. A interpretação mesma seria assumida como algo utilizado na busca do sentido e do alcance de uma norma. Por isso mesmo, não sendo evidente o sentido buscado, estaríamos carentes de uma ciência que nos permitisse tratar metodicamente o objeto interpretado, a fim de que aquele aflore, tanto quanto possível, a salvo de interferências subjetivas do intérprete. A essa ciência e ao conjunto de seus métodos denomina-se hermenêutica jurídica, que seria então “a teoria científica da arte de interpretar” (MAXIMILIANO, 1984, p. 1).

Fica assim estabelecida a distinção entre hermenêutica e interpretação. Essa última consistiria no ato de “reproduzir por palavras um pensamento exteriorizado, mostrar o sentido verdadeiro de uma expressão; extrair, de frase, sentença ou norma, tudo o que na mesma se contém” (MAXIMILIANO, 1984, p. 9). Que se note bem o que por aqui pretendo ver confirmado: o sentido é algo que já se encontra enclausurado no texto, e, por um procedimento quase mágico, seria transposto para o seu exterior, ou seja, seria extraído da norma o que nela já está contido, tal como se vê no excerto transcrito.

Além disso, se a hermenêutica é um processo de reprodução de um pensamento exteriorizado por outrem, então, até faz sentido afirmar a existência de uma interpretação autêntica, quando conduzida pelo próprio autor do objeto interpretado, contra uma

outra, obviamente inautêntica, quando levada a efeito por terceiros. É o que nos noticia Carlos Maximiliano: “Denomina-se autêntica a interpretação, quando emana do próprio poder que fez o ato cujo sentido e alcance ela declara” (1984, p. 87). Chega-se a afirmar que a autenticidade é um qualificativo de uma competência (no sentido comum) derivada da própria proximidade do autor com as suas ideias, tal como se vê adiante: “Na interpretação autêntica, o legislador interpreta o texto que promulgou. De conformidade com o que comumente se aceita, *eius est interpretari cuius este condere legem*, o legislador tem competência para uma interpretação autêntica” (WRÓBLEWXKI, p. 27).

Como ato reprodutor, também se justifica a antiga dicotomia entre vontade da lei ou do legislador, como elemento orientador à recuperação do sentido estagnado na norma interpretada.

Reconheço que desse pano de fundo genérico que acabei de expor, algumas características vêm perdendo força no âmbito dos discursos dogmáticos acerca da interpretação no Direito. Todavia, a práxis jurídica parece ainda refém das suas consequências. Assim é que a agilidade de decisão, cada vez mais exigida dos magistrados, e aferida normalmente por meio de referenciais estatísticos, acaba muitas vezes por afastar a preocupação com o conteúdo das próprias sentenças. Daí decorre o recurso frenético às fontes jurisprudenciais dos tribunais superiores, que se transformam em referenciais de sentido “a priori”, os quais se prestam à subsunção do caso. No caso das súmulas, muitas vezes não se dá conta de que o seu próprio texto é um objeto que demanda interpretação, e o seu enunciado compacto acaba por dificultar esse processo.

O que se perde com tudo isso é a pulsão do evento, a riqueza de significações que dele decorre, o contato com o mundo da vida mesmo, que assim se vê idealizado por uma matriz de sentido já apropriada de

forma antecipada e que com ele, muitas vezes não guarda qualquer ligação. Essa desconexão é reforçada pela pujança do método.

De fato, se a hermenêutica é essa ciência que orienta a tarefa interpretativa e a metodiza, esses procedimentos são então ordinariamente manejados na condução daquela empreitada, de que são exemplos os métodos literal, lógico, sistemático, histórico e teleológico. A busca por estabilidade de resultados na interpretação chega ao ponto de estabelecer a determinação do emprego de um dos citados métodos em detrimento dos demais, tal como se vê no art. 111 do Código Tributário Nacional (CTN), que aqui transcrevo:

Interpreta-se literalmente a legislação tributária que disponha sobre:

I - suspensão ou exclusão do crédito tributário;

II - outorga de isenção;

III - dispensa do cumprimento de obrigações tributárias acessórias.

Os problemas que daí decorrem não são poucos, pois acabam “autorizando” o juiz a decidir contra aquilo que se mostra. Exemplifico com a análise de um acórdão do Superior Tribunal de Justiça¹⁶, em que a isenção tributária referente a ônibus não foi reconhecida quando se tratava de ônibus pequeno (micro-ônibus), sob o argumento de que a norma legal que concedia a isenção deveria, à luz do art. 111 do CTN, ser interpretada literalmente!

¹⁶ Trata-se do Agravo Regimental no Recurso Especial n.º 953130, publicado no DJe em 26/03/2008, cuja ementa é a seguinte:

TRIBUTÁRIO E PROCESSUAL CIVIL - IPVA - ISENÇÃO - INTERPRETAÇÃO LITERAL - AGRAVO REGIMENTAL.

1. As isenções, diante da inteligência do art. 111, II, do CTN devem ser interpretadas literalmente, ou seja restritivamente, pois sempre implicam renúncia de receita.

2. *In casu*, a isenção é concedida a ônibus e não a micro-ônibus, de tal sorte que não pode o intérprete/aplicador da lei estendê-la, diante da exegese literal da isenção.

Agravo regimental improvido.

No fundo, tudo isso se vê autorizado, em razão da visada com que é tomada a hermenêutica, como método de extração de sentidos de textos, e etapa prévia à aplicação do que foi compreendido aos casos que são subsumidos à norma legal ou jurisprudencial. Se atentarmos para as advertências de Gadamer, essa prática seria imediatamente repudiada, em primeiro lugar porque não se pode esperar uma verdade objetiva de um procedimento metodicamente organizado, que torne insípida a tarefa interpretativa, ao pretender esterilizar esse processo e assim impedir o aporte de preconceitos “carreados” pelo sujeito no jogo da interpretação. Não pode ser essa a imparcialidade que é exigida do juiz no trato das causas que lhe são submetidas à apreciação, mas apenas um imperativo de um distanciamento de interesses no resultado da demanda.

Em segundo lugar, uma tal pretensão vai de encontro à estrutura mesma da compreensão, que sempre está matizada por pré-compreensões do intérprete. Exatamente por isso, também não faz sentido falar de uma reconstrução do sentido originário do texto e, por isso mesmo, qualificar de inautêntica a tarefa, quando empreendida por quem não foi o seu autor. Essa tentativa de hipertrofiar o valor da “interpretação autêntica” é ainda hoje visível quando, por exemplo, permite-se a aplicação retroativa da lei interpretativa a eventos ocorridos antes da sua vigência¹⁷.

Por fim, como vimos, a aplicação não é uma etapa posterior à interpretação jurídica, mas na fusão de horizontes que aí se constata, a aplicação é o evento hermenêutico.

Com essas considerações reitero a afirmação de que a apropriação no Direito dos traços fundamentais da hermenêutica

¹⁷ Apenas para exemplificar, veja o disposto no art. 106 do Código Tributário Nacional: “A lei aplica-se a ato ou fato pretérito: I - em qualquer caso, quando seja expressamente interpretativa, excluída a aplicação de penalidade à infração dos dispositivos interpretados”.

filosófica, tal como a concebeu Gadamer, não é uma pretensão absurda; ao contrário, pode despedir aquelas práticas jurídicas ainda hoje constatadas, fundadas em um modelo epistemológico e metafísico do Direito, em que a adoção de métodos adequados, acredita-se, asseguraria o encontro com aquele sentido fundante de toda norma jurídica e nela enclausurado à espera da cuidadosa escavação para vir à luz. Como consequência dessa hermenêutica arqueológica, não raro é a própria efetividade dos direitos fundamentais que se vê obliterada.

Assim, reforço aqui não apenas a possibilidade de penetração dessa nova visão da hermenêutica no âmbito do jurídico, como dela faço coro como algo positivo para o descortinar de horizontes mais promissores.

REFERÊNCIAS

- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. 11. ed. Salamanca: Sígueme, 2005.
- GRONDIN, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.
- _____. *Inroducción a Gadamer*. Barcelona: Herder, 2003.
- _____. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.
- MAXIMILIANO, Carlos. *Hermenêutica e aplicação do Direito*. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1984.
- PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- RACIONERO, Quintín. *Heidegger urbanizado*. In *Revista de filosofia*. V. IV, n. 5. Madrid: Editorial Complutense, 1991.
- STEIN, Ernildo. *Gadamer e a consumação da hermenêutica*. In *Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de verdade e método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.
- WRÓBLEWXXI, Jerzy. *Constitución y teoría general de la interpretación jurídica*. Mdrid: Civitas, 1988.

MORAL E COMUNIDADE EM RONALD DWORKIN

Ana Luiza da Gama e Souza¹

1. CONTINUIDADE OU DESCONTINUIDADE ENTRE MORAL E POLÍTICA

O debate central na filosofia política contemporânea gira em torno da questão da neutralidade do Estado. O Estado deve ser neutro e apostar na autonomia da vontade do indivíduo para buscar a vida que deseja para si, ou deve ser não neutro e promover os valores que julga indispensáveis a uma boa vida? Na hipótese do Estado não neutro, quais valores deve promover? Estes valores devem ter como unidade mínima o indivíduo ou a sociedade? Seriam valores próprios dos homens, independentemente do contexto histórico, social ou cultural no qual se inserem ou, inversamente, devem ser os valores do homem enquanto pertencente a uma comunidade que lhes imprime os seus valores? Seria possível conjugar valores que independem do contexto com aqueles dele dependentes?

Para responder a estas perguntas, a filosofia política tem se

¹ Doutoranda em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGF/IFCS, mestre em Direito Professora de Direito Constitucional da UNESA.

dividido entre liberais e comunitaristas e ainda mais recentemente em cosmopolitanistas. Com certeza, nas duas primeiras vertentes de pensamento, encontram-se posições marcadamente radicais, como, do lado dos liberais, a dos libertários² e do lado dos comunitaristas, Michael Sandel. Neste trabalho, procurarei enfocar algumas posições que entendo menos radicais, de modo a deixar margem para que se possa defender um Estado não neutro que promova valores individuais e que também se preocupe com valores do homem enquanto inserido em um contexto globalizado, de forma a garantir a boa vida que cada homem pretende para si mesmo. Neste sentido, não optarei por excluir o agente humano como unidade mínima da moral, mas de inserir este agente dentro de um contexto econômico marcadamente globalizado³.

Proponho apresentar, sem pretensão de esgotar o tema, a perspectiva de Ronald Dworkin, no que concerne à sua visão da continuidade entre a ética⁴ e política, defendida desde o seu *Foundations of a liberal equality*⁵, em especial sua perspectiva sobre a comunidade e sua relação com os valores.

Início fazendo uma breve comparação das perspectivas de Dworkin e Rawls, para em seguida fazer uma reflexão sobre os

² Contemporaneamente Robert Nozick com Anarquia, Estado e Utopia (1974). O Libertarismo de Nozick envolve uma demanda por mais respeito à liberdade individual do que admite a justiça distributiva de Rawls.

³ A expressão aqui denota o sentido de um mercado de empresas multi ou transnacionais – ou conglomerado de empresas - que fabricam e vendem produtos ou oferecem serviços em qualquer parte do planeta, através da implementação de novas tecnologias, fluxos de investimentos e estratégias próprias, buscando alcançar o consumo de seus produtos e de seus serviços em escala mundial. Vide SENARCLENS, Pierre de. *La mondialisation: Théories, enjeux e débats*, Edition Dalloz, Armand Colin, 3^a édition, Paris, 2002. Este mercado abrangeria o oferecimento de todos os bens e serviço disponíveis aos homens e necessários à sua vida digna, desde os mais básicos, como alimentos, bebidas, moradia energia elétrica, àqueles que se tornaram básicos, como, por exemplo, os computadores - não são acessíveis a qualquer um, independentemente de sua posição na organização social.

⁴ Em sua obra “A virtude soberana” (2003), Dworkin diferencia a ética da Moralidade. Nesta obra Dworkin defende que o termo “ética” contém as “convicções sobre quais tipo de vida são boas ou ruins para a pessoa levar, e a moralidade contém princípios sobre como a pessoa deve tratar as outras pessoas. (DWORKIN 2003, p. 291, nota 1)

⁵ (DWORKIN 1990)

argumentos de Dworkin em defesa do que chama “tolerância liberal”⁶, questão paradigmática na busca da visão de comunidade que pretende estabelecer e também sobre seu conceito de unidade mínima da moral, na discussão ética e comunidade.

Dworkin defende uma posição igualitarista fundada na igualdade de consideração como sendo o valor que justificaria a ação do Estado, pois argumenta a favor da neutralidade do Estado em não promover uma concepção particular de bem, admitindo, porém, como justificativa para a ação do Estado uma certa concepção compreensiva de bem estar humano.

A posição de Dworkin vem a contrapor-se ao liberalismo político de John Rawls, que propõe uma descontinuidade entre a ética e a política, construindo seu conceito de pessoa - na posição original - como subtraída de todas as concepções particulares de bem. Em Rawls, as justificativas (fundamentos teóricos) liberais para a neutralidade Estatal devem ser neutras e neste sentido não valida nenhuma doutrina compreensiva em particular⁷.

No liberalismo político, a neutralidade é apresentada em seu duplo aspecto: nesta perspectiva os arranjos políticos seriam neutros em sua justificativa e também na ação, não admitindo Rawls⁸ que o Estado promova alguma concepção particular de bem. Neste sentido Dworkin argumenta que o liberalismo puramente político desconecta a ética da política, afastando todas as concepções particulares de bem da arena política, o que poderia provocar uma suspensão ou rompimento das visões de bem particulares, em nome de uma concepção pública de justiça, o que Dworkin chama de esquizofrenia moral. (DWORKIN;1990)

⁶ A tolerância liberal, segundo Dworkin, base da neutralidade e seria a “afirmação de que é errado o governo recorrer a seu poder coercitivo para impor a homogeneidade ética.” (DWORKIN 2003 ,p291)

⁷ Somente pelo equilíbrio reflexivo no consenso sobreposto.
Conferir em RAWLS;2003.

Podemos contra-argumentar, no entanto, que o objetivo de Rawls quando defende a descontinuidade da moral e da política, não é o de afastar todas as concepções particulares de bem de todas as esferas da vida, mas restringi-las ao domínio político⁹, argumento, em certo sentido, se tomado fora da esfera política, validaria o *account* comunitarista defendido por Sandel¹⁰, já que a concepção de pessoa¹¹ que defenda - aquela afastada de suas particulares concepções de bem - estaria restrita apenas a arena política, sendo a exclusão aplicável apenas às decisões que afetam matérias constitucionais essenciais da justiça básica. O que Rawls parece negar é que as concepções particulares de bem sejam apropriadas para uma proposta política, pois se assim o fosse, o poder coercitivo do Estado estaria a serviço de uma doutrina compreensiva particular que não seria publicamente justificável (MULHALL;1992).

Em Rawls, uma sociedade possui valor moral quanto seus arranjos políticos podem ser justificados por todos os cidadãos, dada a relevância para sua teoria da justiça da justificabilidade pública. Esta justificação só ocorre a partir de concepções políticas públicas e de valores públicos compartilhados e para tanto lança mão de sua concepção de pessoa como vinculada a uma cultura política pública, porque esta concepção endossa a maneira como se deve conceber a pessoa como cidadão (RAWLS; 1983).

Em contraposição a esta perspectiva rawlsiana, Dworkin vem defender a continuidade entre a ética e a política, construindo uma

⁹ RAWLS, 1983. p. 31.

¹⁰ Todo *self* tem um fim constitutivo, um objetivo que motiva a sua ação, não sendo concebível um *self* vazio, sem qualquer objetivo ou fim.

¹¹ A concepção normativa e política de pessoa de Rawls tem como base a maneira como os cidadãos são vistos na cultura política pública de uma sociedade democrática em seus textos básicos (Constituição, Declarações de DDHH) e na tradição histórica de interpretação destes textos (tribunais, direito constitucional e etc.). A concepção normativa de pessoa, de acordo com Rawls, “*begins from our everyday conception of persons as the basic units of thought, deliberation, and responsibility, and [is then] adapted to a political conception of justice and not a comprehensive doctrine... Such a political conception of the person must be thus distinguished from an account of human nature (in natural and empirical sciences, as well as in social theory), precisely because it turns out to be most suitable for the basis of democratic citizenship.*” (RAWLS; 1983, p. 18 n. 20)

ética liberal baseada em um modelo de desafio¹² ao qual nossos interesses críticos¹³ são voltados. Esta proposta pareceria menos moralmente esquizofrênica e mais integrada.

2. CONCEPÇÃO DE COMUNIDADE EM DWORKIN

Dworkin apresenta os argumentos contra a tolerância liberal, baseados em concepções diversas de comunidades, caracterizadas pela idéia de homogeneidade moral, para defender que “tal tolerância não é só compatível com a mais atraente concepção de comunidade, mas indispensável a ela.” (DWORKIN;2003)

Em defesa de sua mais atraente noção de comunidade, apresenta três argumentos relevantes: 1) o que relaciona a comunidade com a maioria; 2) o que afirma que numa genuína comunidade política cada cidadão tem responsabilidade pelo bem-estar dos outros membros; 3) o que condena a idéia de que os indivíduos são auto-suficientes e salienta a diversidade de maneiras pelas quais as pessoas precisam da comunidade (argumento do interesse próprio); 4) o que defende que o valor ou a bondade da vida de qualquer cidadão é apenas reflexo e função do valor da vida da comunidade na qual ele vive (argumento da integração)¹⁴.

Sendo liberal a posição defendida por Dworkin, parece ele atribuir prioridade ética à autonomia da vontade, demonstrando sua importância quando relaciona convicção e valor, no que chama

¹² O chamado *challenge model of critical ethical value*, que vem se contrapor ao *impact model* da filosofia moderna, (baseado na idéia de que as vidas só melhoram devido a seu impacto sobre o valor objetivos das situações) “consiste na idéia de que a vida boa tem o valor inerente de uma ação habilidosa” diante de uma tarefa desafiante. Quanto mais desafios, mais bondade (*goodness*) terá a vida. (Dworkin 2003, p. 354).

¹³ Para Dworkin, os interesses podem ser volitivos ou críticos. Os interesses críticos são aqueles que quando não alcançados levam a vida a ter menos êxito. Os interesses volitivos têm uma dimensão objetiva que os volitivos não têm, mas Dworkin defende que não se poderia diferenciá-los segundo a distinção entre subjetividade e objetividade. (DWORKIN 2003, p. 340)

¹⁴ Este argumento parece ser o de Michael Sandel.

questão de integridade. Para ele, não se pode viver uma vida boa se não pensar que é boa, se não houver um endosso genuíno¹⁵ daquele que enfrenta desafio.

O endosso baseado em nossas convicções atribui ao agente a missão de precisar qual o desafio que a vida lhe coloca e refletir sobre quais as limitações ou parâmetros de enfrentamento as circunstâncias lhe apresentam. A liberdade de escolher os desafios certos que irão levar ao sucesso e assim a uma boa vida.

Contrapondo a este argumento nitidamente liberal de Dworkin, discutirei apenas os dois últimos argumentos, já que são mais relevantes para o objetivo deste trabalho e também por parecerem ser mais fortes na contraposição aos argumentos de Dworkin em favor de uma igualdade liberal, ainda centrada na autonomia da vontade do agente na sua responsabilidade pelas escolhas de uma vida boa.

O argumento do interesse próprio, aquele segundo o qual os indivíduos não são auto-suficientes e precisam da comunidade por diversas razões, tem base nas necessidades que podem ser materiais, intelectuais e objetivas. Opto neste trabalho por reforçar o enfoque nas necessidades materiais. (DWORKIN 2003, p. 303).

O terceiro argumento apresentado parte do pressuposto de que a vida social é essencial às pessoas e que por esta razão as pessoas precisam da comunidade, pois só ela pode suprir as suas necessidades sociais e assim sendo, a tolerância liberal impediria a comunidade de satisfazê-las.

Dentre as versões deste argumento, destaco aquele segundo a qual a comunidade, e só ela, provê os mecanismos que racionalizam a produção e o consumo, sem os quais nenhuma pessoa poderia

¹⁵ Dworkin (2003, p. 301) defende que pela teoria constitutiva, os componentes da vida não possuem valor quando não forem endossados. O endosso é elemento constitutivo do valor.

levar uma vida adequada.¹⁶ Segundo ele, não parece que estes benefícios¹⁷ que a comunidade oferece, exijam uma homogeneidade moral. Parece que Dworkin está a defender que não é preciso que estes valores sejam comuns à comunidade (não liberal) para que possam ser realizados de maneira mais eficiente, pois não há evidências de que a comunidade liberal não possa também realizá-los de tal forma¹⁸.

Enfrentando a posição de Sandel (SANDEL;2005) de que as pessoas precisam da comunidade não só em razão das necessidades, da cultura ou da língua, mas também pela identidade e auto-referência, argumenta Dworkin em favor da autonomia da vontade na reflexão sobre a existência de valores e da influência destes na vida que se quer levar, que embora seja impossível para as pessoas distanciarem-se de todos os vínculos com o contexto em que vivem, podem, no entanto, distanciar-se de algumas questões não fundamentais para refletir sobre seu bem-estar.

O quarto argumento - da integração¹⁹ - apresentado por Dworkin como sendo o mais relevante contra a tese da tolerância liberal, parece ser aquele defendido pela perspectiva comunitarista de que o *self* não é independente da comunidade. Neste approach não há qualquer espaço para autonomia da vontade. Segundo esta abordagem da relação entre *self* e comunidade, “a vida de cada pessoa e de sua comunidade estão integradas”, ou seja, não poderá haver distinção entre o bem-estar pessoal e o da comunidade.

¹⁶ Parece que Dworkin referiu-se à vida adequada e não vida boa, para que não haja vinculação entre o oferecimento por parte da comunidade de mecanismos de produção e consumo leve a certeza de uma vida boa. Gostaria de ressaltar que pretendo defender, não nesta oportunidade, que a comunidade pode e deve promover mecanismos que garantam a produção e o consumo como realizadores de uma vida boa.

¹⁷ Para Dworkin, estes mecanismos são instrumentais, ou seja, instrumentos para a realização da vida adequada. Vide nota acima.

¹⁸ Aqui seria o lugar para a igualdade de recursos.

¹⁹ Dworkin faz uma diferenciação entre integração e paternalismo, para que não se confunda este argumento com o segundo argumento que apresenta. Na integração não há a preocupação com o bem estar dos cidadãos (dos outros), no que se diferencia do paternalismo, mas a preocupação é com o próprio bem-estar e em nome deste é que deve “voltar-se para a vida moral da comunidade da qual é membro”. No paternalismo, o cidadão é altruísta, age voltado para o bem-estar da comunidade (DWORKIN 2003, p. 311)

Na integração, a unidade da agência²⁰ é a comunidade – que é a unidade fundamental - à qual o indivíduo pertence eticamente e seu sucesso ou fracasso é o sucesso ou fracasso da comunidade. Nesta linha de argumento, não existe possibilidade de ação para proteção de outras pessoas, não existe autonomia neste sentido: “a vida dos cidadãos está envolvida pela vida comunitária, e que não pode haver explicação privada do êxito ou fracasso da vida de cada um de seus indivíduos.” (DWORKIN 2003, p. 313)

Dworkin é crítico fervoroso desta posição – comunidade como unidade moral - como deixa transparecer quando afirma o caráter metafísico do argumento que segundo ele atribuiria às comunidades uma natureza de entidades fundamentais no universo e aos seres humanos a de apenas abstrações ou miragens (DWORKIN;2003, p. 315). Ainda assim, busca uma interpretação menos radical do argumento da integração, na tentativa de salvá-lo do fracasso absoluto e que chama de perspectiva prática²¹.

A perspectiva prática seria aquela segundo a qual os indivíduos são componentes da comunidade – unidade moral – mas esta é criada pelas práticas e atitudes sociais e não precedente a elas, transformando-a em uma unidade composta, pois tem interesses próprios que tem sua origem nas práticas e atitudes sociais de seus componentes. Há uma combinação de atos coletivos e de atos particulares que os compõe.

Nesta interpretação define a vida comunitária de forma menos abrangente, só alcançando os atos como coletivos pelas práticas e atitudes que criaram a comunidade como agente coletivo. Neste ponto parece reconhecer os valores da comunidade, desde que estes valores sejam fruto de práticas e atitudes de seus membros - sejam por eles endossados.

²⁰ “Pessoa, grupo ou entidade tratada como autor da ação e responsável por ela” (2003, p. 311)

²¹ Diferenciando da perspectiva metafísica acima apresentada.

No que foi até aqui examinado, Dworkin procura demonstrar que qualquer argumento em favor da homogeneidade moral como óbice à tolerância liberal, ou seja, qualquer argumento que defenda a comunidade como unidade mínima da moral, parece ser fadado ao insucesso, já que toda comunidade é formada por indivíduos que a compõe, sendo sempre estes a unidade da agência moral.²²

3. CONCLUSÃO: UMA REFLEXÃO SOBRE A RELAÇÃO ENTRE VALORES E COMUNIDADE EM DWORKIN

Embora defenda a suprema responsabilidade do indivíduo pelas escolhas sobre qual vida é a melhor de ser vivida (boa vida), e que eticamente o que importa é se a vida escolhida pelo indivíduo é boa, parece que Dworkin arrisca admitir a moral coletiva como unidade mínima, quando afirma que nós “intuímos” que a unidade ética mais fundamental é coletiva, e não individual (se minha vida segue bem, disto decorre que para qualquer grupo de que eu seja membro, a nossa vida segue bem). No entanto, afastando uma perspectiva ética transcendente, não vê obstáculos em considerar que a vida certa depende, em parte, da época, da nação e da cultura em que se vive, mas que o êxito da vida depende exclusivamente de quem a escolheu.

A proposta de Dworkin parece ser a de uma concepção diferente da relação entre convicção e moral: o modelo do desafio. Este modelo proposto em contraposição ao que chama modelo do impacto, parte da idéia de que viver uma boa vida requer habilidade e que este constitui o desafio mais importante que enfrentamos como seres humanos e que assim sendo, nossos interesses críticos

²² Sobre esta questão – qual a unidade mínima da moral – Dworkin discorre no capítulo 6 de sua *Virtude Soberana*, tratando este tema como mais um enigma a ser desvendado pela doutrina da igualdade liberal e sua relação com a vida boa.

são vistos como nossas realizações e experiências, as quais nos mostram que enfrentamos bem os desafios da vida.

A defesa do modelo do desafio²³ consiste na idéia de que a vida boa tem o valor inerente de uma ação habilidosa, diante de uma tarefa desafiante. Quanto mais desafios, mais bondade (*goodness*) terá a vida. Neste modelo, todas as ações, realizações e experiências tem valor ético, independentemente do resultado que produzam.

Numa reflexão pontual dos argumentos apresentados, parece que a posição de Dworkin seria um tanto ambígua no que se refere ao modelo ético que apresenta, pois se por um lado afirma que a medida do valor de uma vida boa deve continuar igual em qualquer lugar, no que pretende demonstrar a transcendência e objetividade, por outro lado, considera que seria “irresistível que esta vida boa dependa da cultura e das circunstâncias apropriadas”, apresentando seu modelo como sendo indexado.

Podemos concluir que no modelo do desafio de Dworkin, ação valorosa é a ação habilidosa para enfrentar os desafios das circunstâncias da vida e que estas circunstâncias podem – e devem - variar de acordo com o contexto no qual se encontra inserido o agente. É na liberdade de escolher a maneira de enfrentar estes desafios e de se responsabilizar por estas escolhas que Dworkin reconhece o indivíduo como unidade mínima da moral, mas não deixa de lado os valores trazidos pela comunidade - dados pelas circunstâncias do enfrentamento - desde que resultante das práticas e atitudes do próprio indivíduo.²⁴

²³ Vide nota 11.

²⁴ Em um dos seus mais recentes trabalhos Dworkin (DWORKIN 2002) revisita sua obra “A Virtude Soberana”, parecendo manter sua convicção sobre moral e comunidade, como podemos extrair de algumas de suas citações no texto: “...a more general account of ethics: about why is important that human life be successful and what success in a life means...” (p. 107); “The mutual influence of ethics and distributive equality is particularly important theme of the book. Equality of resources places a special emphasis on people’s responsibility for the choices they make, not because, it supposes, absurdly, that people’s choices are causally independent of their culture, history, and circumstances, or that people have chosen the convictions, ambitions, and tastes that influence their choices...” (p. 107); “What I should want is to achieve not merely a life that

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

DWORKIN, Ronald (1983): *Neutrality, Equality, and Liberalism in Liberalism Reconsidered*. Maryland Studies in Public Philosophy. Rowman & Allanheld Publishers. New Jersey. USA.

_____ (1990) *Foundations of Liberal Equality* in G. B. Petersen (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. XI (Salt Lake City: Utah University Press.

_____ (2002) *Sovereign Vitue Revisited*. *Ethics* 113(October 2002. University of Chicago. P. 106 a 143.

_____ (2003): *A virtude soberana*. Martins Fontes. São Paulo.

MULHALL, S. and SWIFT, A. (1992): *Liberals and Communitarians*. Blackweel Publishers. Oxford.

RAWLS, J (1981): *Uma teoria da justiça*. Editora Universidade de Brasília. Brasília.

_____ (1983): *Political Liberalism*. New York. Columbia University Press.

_____ (2003): *Justiça como equidade: uma reformulação*. Martins Fontes. São Paulo.

SANDEL, Michael J.(2005) *O liberalismo e os limites da justice*. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa.

I think good or that satisfies my current conception of the good but a life that is genuinely valuable and choice-worthy”(p. 117). No ultimo tópico de discussão – Is the challenge model perfectionist?” – Dworkin afirma que “I do not mean, of course, that every time that a community makes a collective decision that affects the prices of particular goods and activities, and hence how people decide to live ou of the resources assigned to them, it acts contrary to the spirit of ethical liberalism...Citizens’ own decisions do of course reflect the consequences of what the state has done, as they do should reflect the consequences of the tastes, preferences and decisions of people generally.”(p. 145)

Impressão e Acabamento



DIGRA • SED
Divisão de Produção Gráfica e Editorial
TRF 2ª Região