FENOMENOLOGIA E DIREITO

HUSSERL

Volume 9, Número 2
Outubro 2016/Março 2017

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

EMARF
Escola da Magistratura
Regional Federal 2ª Região

PPGF UFRJ
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

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

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/

FENOMENOLOGIA E DIREITO

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

Volume 9, Número 2
out.2016/mar.2017

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. 9, n. 2 (out.2016/mar.2017). – Rio de Janeiro : TRF 2. Região, 2008 - v. ; 23cm

Semestral

Disponível em: <http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/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

Diretor-Geral
Desembargador Federal Luiz Antonio Soares

Diretor de Cursos e Pesquisas
Desembargador Federal Aluisio Gonçalves de Castro Mendes

Diretor de Publicações
Desembargador Federal Guilherme Diefenthaeler

Diretor de Intercâmbio e Difusão
Desembargador Federal Ricardo Perlingeiro

EQUIPE DA EMARF
Clarice de Souza Biancovilli - Assessora Executiva

Rio de Janeiro
Edith Alinda Balderrama Pinto
Flávia Munic Medeiros Pereira
João Paulo de Jesus Baptista
Leila Andrade de Souza
Luciana de Mello Leitão
Luiz Carlos Lorenzo Peralba
Maria Suely Nunes do Nascimento
Osmani Valporto Moreno
Pedro Mailto de Figueiredo Lima
Marta Geovana de Oliveira
Tânia Maria Marçolla Livramento
Thereza Helena Perbeils Marchon
Vilma Ferreira Amado

Espírito Santo
Jaqueline Guioti Dalvi
Livia Peres Rangel
Soraya Bassini Chamun

Expediente

Conselho Editorial

Aquiles Côrtes Guimarães - Presidente *in memoriam*

Alberto Nogueira
Américo Augusto Nogueira Vieira
André Ricardo Cruz Fontes
Augusto Guilherme Diefenthaeler
Aylton Barbieri Durão
Cleyson de Moraes Mello
Emanuel Carneiro Leão
Fernanda Duarte Lopes Lucas da Silva
Fernando Augusto da Rocha Rodrigues
Guilherme Calmon Nogueira da Gama
João Otávio de Noronha
Jorge Luis Fortes da Câmara
José Antonio Lisbôa Neiva
José Ferreira Neves Neto
Luiz Antonio Soares
Marcus Abraham
Marcus Vinicius Machado
Reis Friede
Ricarlos Almagro Vitoriano Cunha

Comissão editorial

Aquiles Côrtes Guimarães *in memoriam*
Ana Claudia Estrela
Adriana Santos Imbrosio
Eduardo Galvão de Andréa Ferreira
Getúlio Nascimento Braga Júnior
Marcia de Mendonça Machado Iglesias do Couto
Maria Lucia Gyrão
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/CPGRAF

Tiragem

800 exemplares

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

Presidente:
Desembargador Federal POUL ERIK DYRLUND

Vice-Presidente:
Desembargador Federal REIS FRIEDE

Corregedor-Geral:
Desembargador Federal GUILHERME COUTO

Membros:
Desembargador Federal PAULO ESPIRITO SANTO
Desembargadora Federal VERA LÚCIA LIMA
Desembargador Federal ANTONIO IVAN ATHIÉ
Desembargador Federal SERGIO SCHWAITZER
Desembargador Federal ANDRÉ FONTES
Desembargador Federal ABEL GOMES
Desembargador Federal LUIZ ANTONIO SOARES
Desembargador Federal MESSOD AZULAY NETO
Desembargadora Federal LANA REGUEIRA
Desembargadora Federal SALETE MACCALÓZ
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 DA SILVA ARAÚJO FILHO
Desembargador Federal ALUISIO GONÇALVES DE CASTRO MENDES
Desembargador Federal GUILHERME DIEFENTHAELER
Desembargador Federal MARCUS ABRAHAM
Desembargador Federal MARCELO PEREIRA DA SILVA
Desembargador Federal RICARDO PERLINGEIRO
Desembargadora Federal CLAUDIA MARIA PEREIRA BASTOS NEIVA
Desembargadora Federal LETICIA DE SANTIS MELLO
Desembargadora Federal SIMONE SCHREIBER
Desembargador Federal MARCELLO GRANADO

Sumário

APRESENTAÇÃO 13

CONSCIÊNCIA, FILOSOFIA DA MENTE E FENOMENOLOGIA 15
André R.C. Fontes

O RECONHECIMENTO DO OUTRO ATRAVÉS DE SI MESMO: A BUSCA DE UMA JUSTIÇA EQUITATIVA SOB A CONCEPÇÃO DE MARTIN HEIDEGGER 31
Armenia Cristina Dias Leonardi

A FILOSOFIA E O SURGIMENTO DE NOVA CONSCIÊNCIA. O PENSAMENTO JURÍDICO-POLÍTICO 51
Clara Maria Cavalcante Brum de Oliveira e Wellington Trotta

A ESSÊNCIA DO DIREITO E O DESENCOBRIMENTO DO SER 75
Cleyson de Moraes Mello

WHY WESTERN LAW THEORIES DO NOT SETTLE RELIGIOUS ISSUES?.... 93
Daniel Nunes Pereira

EMOÇÕES E POLÍTICA EM ARISTÓTELES..... 113
Nuno M. M. S. Coelho e Sebastião Trogo

PESSOA ENQUANTO CATEGORIA ONTOLÓGICA..... 133
Rogério Tabet de Almeida

FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA: LEITURA E EXPLICITAÇÃO DA INTRODUÇÃO A SEIN UND ZEIT..... 157
Theresa Calvet de Magalhães

A NECESSÁRIA DISTINÇÃO ENTRE DEMOS E KRATOS – PODER DO POVO OU PODER SOBRE O POVO? QUEM É O POVO? A TITULARIDADE DO PODER CONSTITUINTE ORIGINÁRIO 189
Vânia Aieta

PEQUENAS ANOTAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO POLÍTICO DE AQUILES C. GUIMARÃES 209
Wellington Trotta

APRESENTAÇÃO

A morte do professor Aquiles Côrtes Guimarães, no ano em curso, representou uma perda irreparável para a Filosofia e um duro golpe nos estudos da Fenomenologia de Husserl. A revista de Fenomenologia e Direito foi diretamente atingida, porque era ele o seu único orientador e realizador.

Aos seus seguidores, fica a tarefa de dar continuidade aos trabalhos semeados pelo ilustre filósofo. Esta edição do Caderno é a primeira sem a orientação de nosso incansável mestre.

Em homenagem a ele, foram reunidos trabalhos de diversos docentes, de instituições distintas, que redundaram em um novo perfil da revista.

Trago um texto específico, escrito há dez anos, ainda como doutorando, para integrar esta obra histórica, sem prejuízo de sua continuidade temática uniforme.

Rio de Janeiro, 14 de dezembro de 2016

André R. C. Fontes
Desembargador do TRF-2

Consciência, Filosofia da Mente e Fenomenologia

André R.C. Fontes*

§ 1º.

As formas da consciência

Os autores que trataram da consciência, em sua grande maioria, reconheceram o mistério que a envolve. A dedicação de atenção e esforço ao tema da consciência é uma exigência necessária e prévia a qualquer estudo cognitivista. Uma definição precisa de consciência parece-nos que deve ser evitada, não só pelos perigos de ser prematura, como pelo fato de que o mundo só tem uma ideia aproximada do que significa consciência. Até que o assunto seja compreendido, um problema menor será a sua definição, ao menos pela probabilidade de se confundir ou restringir a ideia de consciência, em seus mais variados aspectos.[1]

A falta de uma definição não impede que façamos a análise

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

[1] Depraz, Natalie. *La conscience*. Paris: Armand Colin, 2003. p. 23.

de alguns pontos de partida, nos quais, normalmente, baseia-se o estudioso em seus trabalhos. Afinal, se a Termodinâmica, que é parte da Termologia (da Física), aceita, *mutatis mutandis*, a energia como conceito primitivo, sem definição, ou seja, apenas caracterizando-a, sem que isso a prejudique nos estudos relacionados com a ideia de trabalho, energia, calor e entropia e mesmo as leis que governam os processos de conversão de energia, também não haveria motivo para deixar de estudar a consciência por ausência de uma definição precisa. *De pari passi*, ninguém deixou de achar justo ou injusto algo, por ausência de um conceito de Justiça (*justitia*). [2]

O principal problema a ser enfrentado é o fato de que a consciência não é uma descoberta científica. Uma ideia boa ou má da consciência não impedirá que continuemos a falar, desde a infância até os tempos futuros, de algo que se encontra na linguagem que aprendemos. Partir dessas noções mais simples para construir alguma sistematização, se faz possível, mesmo sem uma definição científica.[3]

Deve ser lembrado sempre que, no mais simplificado uso da palavra, o termo consciência se aplica a fenômenos muito distintos e conota diferentes propriedades. É por essa razão que se procura reconhecer nela um conceito híbrido. Ao partirmos da premissa multifacetárea da consciência, poderíamos suscitar a discussão sobre uma enumeração útil para as formas de consciência. [4]

A literatura mais dedicada ao tema nos oferece normalmente uma dupla perspectiva da consciência, nos seguintes termos:

a) uma consciência fenomênica;

b) uma consciência de acesso.

Essa classificação é fundada na diferença entre a consciência

[2] Aubert, Jean-luc. *Introduction au droit et thèmes fundamentaux du droit civil*. 6ª ed. Paris: Armand Colin, 1995. p. 15.
[3] Hierro-Pescador, José. *Filosofia de la mente y de la ciencia cognitiva*. Barcelona: Akal, 2005. p. 49.
[4] Francesco, Michele di. *Introduzione alla filosofia della mente*. 9ª ed. Roma: Carocci, 2002. p. 105.

fenomênica e a consciência de acesso e sobre tal distinção constitui-se a classificação.[5]

Por consciência fenomênica se entende aquela que é resultante da experiência; é aquela com a qual se percebe cada uma das diferentes sensações, percepções e sentimentos, e, portanto, a forma como se vê cada coisa, como se ouve ou se sabe. Já a consciência de acesso está relacionada a uma concepção funcional, depende dos estados mentais e é definível em um programa de computador.[6]

Embora seja possível aplicar a consciência fenomênica aos tipos de estado da consciência de acesso, algumas manifestações bem que poderiam ser muito mais de fenômenos do que de acesso, como é o caso da dor. Qualquer que seja ela, corresponderá a um estado da consciência que será a dor, mas não será a dor *in concrectu*. A consciência de acesso nos permite utilizar um pensamento como premissa para um raciocínio, que deve ser um raciocínio concreto. Mas, a determinação de ser ele e não outro, está lastreado no paradigma do estado fenomenicamente consciente da sensação, e isso não é alcançado pela consciência de acesso. Ainda que a atitude proposicional da dor alcance a consciência de acesso, é a consciência fenomênica que percebe, amiúde, o conteúdo representacional.[7]

Não distinguir a consciência fenomênica da consciência de acesso redundaria em identificar a consciência de um autômato computacionalmente idêntico a uma pessoa, sem consciência fenomênica.[8]

Indagação que se poderia fazer é se uma desordem mental, que retirasse a consciência do seu padrão de percepções, também afastaria a consciência fenomênica. A dor de quem está em "estado de

[5] Hierro-Pescador, José. *Filosofia de la mente y de la ciencia cognitiva.* Barcelona: Akal, 2005. p. 179.
[6] Fisette, D. Poirier, P. *Philosophie de l'esprit. Psychologie du sens commn et sciences de l'esprit*. V. 1. Paris: J. Vrin, 2002. p. 270.
[7] Fisette, D. Poirier, P. *Philosophie de l'esprit. Problèmes er Perspectives.* V. 2. Paris: J. Vrin, 2003.. p. 157.
[8] Hierro-Pescador, José. *Filosofia de la mente y la ciencia cognitive*. Barcelona: Akal, 2005.p. 176.

inconsciência" não seria sentida? A consciência fenomênica é suficiente para determinar os casos de sensação como ocorre com a dor?

§ 2º.

Para uma tipologia de consciência

Na panorâmica atual dos estudos sobre a *consciência*, dois são os tipos conhecidos e difundidos, que bem poderiam ser representados pela classificação de consciência fenomênica e consciência de acesso.[9]

Consolidados e distinguidos, segundo o correspondente domínio do saber para o qual eles contribuem com seus estudos, formam a construção dual e registram a limitação da consciência a duas formas, mantendo-se imbuída do mais puro experimentalismo. Dessa forma, olvida que as atitudes fenomênicas estão longe de integrar tudo aquilo que pode ser percebido, como ocorre com a própria consciência. A Fenomenologia já se consagrou como superação ao Fenomenismo, porque se no Fenomenismo o que é aparece, a Fenomenologia explicou que aparece porque algo, certamente o fenômeno, assim se manifestou.[10]

A consciência reduzida a fenômenos e aos seus estados mentais, por acesso, limita e altera o que poderia ir além da experiência ou do experimentalismo. A consciência não prescinde da consciência de acesso, mas não se limita à temática fenomênica. Demais disso, a consciência fenomênica tradicionalmente pressuporia, por exemplo, a sensação da dor concreta e a sua consciência, pois ninguém sentiria dor objetivamente considerada. Toda consciência fenomênica é

[9] Hierro-Pescador, José. *Filosofia de la mente y de la ciencia cognitiva*. Madri: Akal, 2005. p. 174.
[10] Laugier, S. Wagner, P. *Philosophie des sciences*. Paris: J. Vrin, 2004. p. 159.

preenchida pela sensação concreta e de sua consciência, o que leva à conclusão de que desvios de personalidade poderiam sentir prazer onde há dor e teríamos que dizer que o prazer na dor que ele tem não é prazer, é dor. De nada adiantará dizer que é prazer, porque na consciência fenomênica essas formas não são separadas.[11]

A necessidade da consciência fenomênica, tradicionalmente integrada, ser atualizada para aquilo que a fenomenologia nos legou e distingui-la da consciência, que talvez seja própria da Psicologia. Na concepção tradicional de consciência fenomênica, os fenômenos psicológicos seriam uma redundância.[12]

Ao que parece, três devem ser as formas da consciência:

(1) a *consciência psíquica*;

(2) a *consciência cognitiva*;

(3) a *consciência orgânica*.

A primeira, a consciência psíquica, sob o domínio científico da Psicologia, afastaria a concepção reísta que se pretende dar à consciência fenomênica. A segunda, a consciência cognitiva, que bem poderia ser afastada da ideia fenomenista e ficar atrelada à própria ideia de cognição, marcada pela intencionalidade imprimida pela Fenomenologia. A terceira é determinada pelas formas de acesso da consciência, na sua forma orgânica e cujo conteúdo é objetiva e concretamente buscado pela Inteligência Artificial. Cada uma das formas de manifestação da consciência obedece a um rígido sistema de pensamento, organizado segundo uma atividade que se poderia classificar, respectivamente, de psicofísica, cognitiva e orgânica. São estas três classes de consciência submetidas a uma estrutura escalonada

[11] Fisette, D. Poirier, P. *Philosophie de l'esprit*. Paris: J. Vrin, 2003. p. 157.
[12] Giles, Thomas R. *Crítica fenomenológica da psicologia experimental em M. Merleau Ponty*. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 130.

de análise. A primeira (a consciência psicológica) submete-se a uma disposição que se poderia chamar de 3º nível, e que é antecedida pela consciência cognitiva, de 2º nível, e cuja base seria aquela outra consciência para a qual a Inteligência Artificial encontra o seu principal obstáculo de atuação, que seria essa consciência orgânica.[13]

As bases de sua expressão conceitual são as condições necessárias para a sua estruturação e uso corrente na relação que trava com as ciências, com as quais contribui na sua morfologia. Se os conceitos são criados, e não dados, não só se põem por si, mas eles próprios devem ser elaborados e explicados e a função de conhecimento puro, que os envolve, passa a constituir uma pertença do grande sistema conceitual demarcado nas três ciências submetidas à sua aplicação: a Psicologia, a Filosofia e a Teoria da Mente. É por meio do conceito que a assinatura do estudioso contribuiu para a formação de cada sistema de conhecimento, na qual a consciência figura.[14]

Todo conhecimento principia pela intuição ou pela apreensão direta de fatos internos ou externos. Essas intuições sempre são limitadas a certos instantes determinados do tempo e a certos pontos no espaço, que redundam em fornecer os materiais necessários ao pensamento. Por meio dessas intuições e apreensões formamos as ideias, que emergem a partir de manifestações ordinariamente concretas e determinadas, mesmo que representem uma infinidade de coisas particulares. A unidade da ideia se transforma na pluralidade, que é própria do conceito, pela abstração e discursividade do conteúdo que procura expressar. Os conceitos são, a um só tempo, um fenômeno de face exterior e interior, porque concebem não só a essência, mas também a figura que ele descreve e, por isso, que nessa dupla dimensão permite-se que se forme o objeto para o qual a sua essência determina. O conjunto real e eficaz da disciplina,

[13] Cambiano, Giuseppe. *Filosofia e sicenza nel mondo antigo.* Turim: Loescher, 1976. p. 210.
[14] Lebrun, Gerard. *A paciência do conceito*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora Unesp, 2000. p. 15.

que incorpora um conceito-núcleo de valor positivo universal e extratemporal de consciência, é que determinará a tábua científica das matérias que a utilizam e que assinalam como seu objeto.[15]

Na classificação das ciências, todo domínio do saber se caracteriza e organiza, progressivamente, por um objeto e método. O primeiro pela atividade genérica e essencial do pensamento e o segundo pela análise do pensamento expresso.[16]

A consciência, do latim *consire* (saber, ser conhecedor de) talvez constitua a fonte de problemas mais penetrante e provocante de todo ato cognitivo. A nossa própria consciência parece ser o mais elementar fato com que nos confrontamos. E, por isso, certamente é quase impossível dizer o que é a consciência. Daí possivelmente resulte a sua vocação polissêmica e de se encontrar desprovida de um *locus* comum nas tábuas das ciências. Se o termo assume vários significados, nos primórdios do pensamento humano organizado de forma mais refinada, encontramos em Sócrates a necessidade de "conhecer a si mesmo", em conformidade com o preceito do oráculo de Apolo, em Delfos, ou em Platão, ao tratar do "saber do saber", que nitidamente evidencia um caráter reflexivo da consciência. Em Aristóteles, o intelecto tanto pode conhecer outros objetos, como pode igualmente, conhecer a si mesmo.[17]

Ter consciência, fundamentalmente, é ter sempre consciência de si, e em consequência, ter consciência é pôr a si próprio dentre as próprias representações. Se poderia indagar se a consciência de uma pessoa é igual à de outros, ou ainda se os animais a têm, e se ela seria igual ou não dos seres humanos. Seria pertinente indagar, ademais, se as máquinas um dia teriam consciência. De qualquer

[15] Lévy, Pierre. *As tecnologias da inteligência*. Trad. Fernanda Barão. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 173.
[16] Lorenzano, César Julio. *La estructura del conocimiento científico*. Buenos Aires: Zavalia Editor. p. 19.
[17] English, Jaques. *Sur l'intentionalité et ses modes*. Paris: Puf, 2006. p. 57.

modo, ela designará sempre algum processo interno que determina níveis complexos de comportamento.[18]

Diversa é a consciência referida pela Psicologia. Nela o termo designa a compreensão que os indivíduos têm dos próprios processos psíquicos e a função de controle exercitada pelo indivíduo nesses processos internos. De forma mais simplificada, seria o conhecimento que um sujeito tem de si mesmo, dos seus estados e dos seus atos.[19]

Uma descrição mais rica da teoria cognitiva nos conduz a um detalhado mecanismo neurológico e, assim, podemos avaliar, criticamente, não só a concepção do processo cognitivo *per se*, mas, também, o seu mecanismo neural implícito, segundo o estado atual do conhecimento. Então somos conduzidos a outra noção, na qual a consciência é associada: a de percepção. Nesse sentido, a consciência passa a ser a percepção dos fenômenos que nos informam, a respeito da nossa própria consciência.[20]

A Psicologia, palavra geralmente atribuída a Goclenius de Marburgo, do grego "psykhé" (alma) e "logos" (tratado), etimologicamente, é a *ciência da alma*. Essa expressão é equívoca e até parece contraditória. Com efeito, uma ciência é sempre o estudo de fatos, através da observação e da experiência, para estabelecer as respectivas leis; ora, a noção de alma, sendo de ordem metafísica, não poderia, teoricamente, ser objeto de ciência. [21]

Essa contraposição (ou talvez e melhor mesmo, essa contradição) é simplesmente aparente, visto que na alma podemos considerar os fenômenos pelos quais se manifesta, denominados psíquicos, e a sua própria natureza ou essência. Daí, inclusive, o

[18] Francesco, Michele de. *Introduzione alla filosofia della mente*. 9ª ed. Roma: Carocci, 2002.
[19] Wolf, Werner. *Fundamentos de psicologia*. 4. ed. Trad. Olga Mantovani. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1978. p.23.
[20] Teitelbaum, Philip. *Psicologia fisiológica.* Trad. Álvaro Cabral. 2ª ed.. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. p. 63.
[21] Bleger, José. *Psicologia de la conducta*. 7ª ed. Buenos Aires: Editorial Paidos, 1977. p. 15.

emprego da palavra psicologia em duas concepções diferentes: Psicologia experimental ou científica e Psicologia racional ou metafísica. A primeira estuda os fenômenos psíquicos, por meio da observação e da experiência, para determinar as suas condições ou causas próximas e formular as leis que os regem. Ela é uma ciência descritiva e positiva e, portanto, uma ciência no sentido restrito da palavra. A segunda, que parte dos fatos psíquicos, procura dar a conhecer a natureza da alma, para daí deduzir a sua origem e o seu destino: é um saber especulativo de caráter racional.[22]

Do exposto, podemos concluir que o objeto da Psicologia é constituído pelos fenômenos psíquicos ou fenômenos da vida interior, como é mais corrente. Esses fenômenos podem ser percebidos em um duplo sentido: um externo e outro interno. O primeiro é constituído pelos objetos de ordem material, que nos são revelados pelos sentidos, como, por exemplo, onde está a caneta com que escrevemos, as roupas que usamos, e até mesmo o nosso próprio corpo, com todos os seus fenômenos, de ordem fisiológica. O segundo, um mundo interno, constituído por percepções, imagens, desejos, afetos, recordações etc., isto é, por um sem número de fenômenos de ordem espiritual que pertencem à vida interior, e são fenômenos da consciência. É a essa última categoria de fenômenos que chamamos de fenômenos psíquicos e é deles que se ocupa a Psicologia experimental e que nos interessam neste estudo. [23]

Distinta da consciência do plano psicológico segue a consciência intencional. Ela constitui o pressuposto universal sobre o qual tudo se compreende e tudo se entende. Essa consciência é aquela destinada institucionalmente, como um centro de referência, a dar ao sujeito a compreensão pura de um objeto que ele pretende conhecer. Ser intencional significa que a consciência é sempre consciência de

[22] Bleger, José. *Psicologia de la conducta.* 7ª ed. Buenos Aires: Editorial Paidos, 1977. p. 80.
[23] Marx, Melvin H. Hillix, William A. *Sistemas e teorias em psicologia*. 2ª ed. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1976. p. 109.

alguma coisa. Significa que a consciência não se fecha sobre si, mas tende sempre para um objeto distinto e exterior a ela. De maneira que, se vejo um livro sobre a mesa, essa projeção não é apenas um puro fenômeno interior, mas refere-se a um objeto do mundo externo. Da mesma forma, quando me recordo de uma aula, essa lembrança leva a consciência a se referir a certos acontecimentos que tiveram lugar no meu passado. O mesmo se pode dizer da emoção e do próprio sentimento, que são fenômenos ainda mais subjetivos, pois, quando tenho medo, tenho medo de qualquer coisa, e o sentimento é uma forma de comportamento perante alguém. [24]

A compreensão pura de um objeto é buscada a partir de uma noção pura da consciência. Chega-se a essa consciência pura mediante o conceito determinante de intencionalidade. Segundo a concepção fenomenológica, entre as vivências sobressaem algumas que possuem a propriedade essencial de serem vivências de um objeto. Essas vivências são chamadas vivências intencionais, e na medida em que é consciência (amor, apreciações em geral etc.) de alguma coisa, diz-se que tem uma "relação intencional" com esta coisa. Ao se aplicar o método fenomenológico, especialmente por conta da chamada redução fenomenológica a essas vivências intencionais, chegaremos, por um lado, a captar a consciência como um puro centro de referência da intencionalidade, ao qual o objeto intencional é dado. E por outro lado, chegamos a um objeto que, depois da redução, não tem outra existência senão a de ser dado intencionalmente a esse sujeito. Na própria vivência, considera-se o ato puro, que parece ser, simplesmente, a referência intencional da consciência pura ao objeto intencional.[25]

Paralelamente à categorização da consciência psicológica e a intencional, encontramos a ideia da consciência como um problema

[24] Wolf, Werner, *Fundamentos de psicologia*. 4ª ed. Trad. Olga Mantovani. São Paulo: Editora Mestre Jou, s.d.
[25] Jacob, Pierre. *L'Intentionalité*. Paris: Odile Jacob, 2004. p. 87.

voltado para os diversos processos neurobiológicos do cérebro e os seus efeitos na consciência. Embora seja isso mais propriamente um problema relacionado ao campo das Ciências Biológicas, tem merecido a atenção de destacados estudiosos, das mais variadas áreas do conhecimento, que se concentraram no que se denomina Filosofia da Mente. Tanto a sua designação como o seu conteúdo são objetos de acirradas controvérsias, de forma semelhante, diríamos, àquelas desencadeadas com os estudos da Filosofia da Ciência.[26]

A grande preocupação desses estudos pode ser resumida da seguinte forma: uma grande variedade de estímulos que nos afeta quando, por exemplo, provamos o sabor de uma fruta, ou vislumbramos o firmamento, sentimos a fragrância de um perfume, ou ouvimos determinados sons, como um concerto de música clássica. Todos eles disparam sequências de processos neurobiológicos que, ao final, causam estados internos, subjetivos, unificados, ordenados e coerentes de ciência e sensibilidade.[27]

São questões afetas a essa perspectiva de análise da consciência a de se saber o que exatamente acontece entre o estímulo em nossos receptores e a experiência de consciência ou sensibilidade. De forma mais analítica, indagaríamos o que acontece exatamente entre o estímulo em nossos receptores e a experiência de consciência e, em outra perspectiva, como os processos intermediários causam os estados de consciência. Demais disso, o problema não se atém apenas aos casos de percepção que mencionei, mas inclui as experiências de ações involuntárias, bem como processos internos, como se preocupar com os impostos ou tentar se lembrar do número do telefone da sogra.[28]

Não se deve olvidar que perceber tudo em nossa vida consciente, desde as sensações de dor, cócegas e coceiras até a

[26] Francesco, Michele di. *Introduzione alla filosofia della mente.* 9ª ed. Roma: Carocci, 2002. p. 99.
[27] Hierro-Pescador, José. *Filosofia de la mente y de la ciencia cognitiva.* Barcelona: Akal, 2005. p. 95.
[28] Mcdowel, John. *Mente y mundo.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003. p. 129.

sensação de angústia do homem pós-industrial, sob o domínio do capitalismo tardio, ou o êxtase de esquiar na neve são causados por processos cerebrais. Pelo que sabemos, os processos relevantes ocorrem nos níveis micro das sinapses, neurônios, feixes de neurônios e complexos celulares. Toda nossa vida consciente é causada por esses processos de nível inferior, mas só temos uma vaga ideia de como eles funcionam. [29]

Conhecer esse funcionamento é exatamente o propósito desses especialistas ligados à chamada Filosofia da Mente. Mas isso não é um problema que tenha merecido a atenção somente da intelectualidade recente. Desde os tempos dos gregos antigos, até os últimos modelos cognitivos de informática, toda a questão da consciência e sua relação com o cérebro continuam um tanto confusas.[30]

A resposta que determina toda elaboração teórica sobre o que é a consciência não foi e nem parece que será resolvida tão cedo. Seja pelas dificuldades intrínsecas do tema, seja pela orientação metodológica a seguir. Uma ligeira demonstração dessa dificuldade pode ser vista a partir do ponto sobre o qual estão assentadas as orientações referidas. Isso porque, é lugar-comum entre os estudiosos uma distinção básica entre os que são conhecidos como dualistas, que acreditam na existência de duas espécies fundamentalmente diferentes de fenômenos no mundo, a saber, mentes e corpos, e aqueles chamados de monistas, que consideram que ambos representam apenas uma única coisa. Os primeiros, os dualistas, poderiam se subdividir em "dualistas de substâncias", segundo os quais "mente" e "corpo" nomeiam duas espécies de substâncias, e "dualistas de propriedade", para os quais os termos "mental" e "físico" designam diferentes espécies de propriedades ou características de uma mesma substância – um ser humano, por

[29] Francisco, Michele di. *Introduzione alla filosofia della mente.* Roma: Carocci, 2002. p. 67.
[30] Humphrey, Nicholas. *Uma história da mente. A evolução e a gênese da consciência.* Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1994. p. 4.

exemplo. Os segundos, monistas, por sua vez, subdividem-se em idealistas, para os quais tudo é essencialmente mental; e materialistas, que sustentam que tudo é, em última análise, físico e mental.[31]

É de se supor que a maioria das pessoas, em nossa civilização, aceite algum tipo de dualismo. Elas acreditam que têm tanto uma mente quanto um corpo, ou uma alma e um corpo. Mas essa não é a visão corrente entre os profissionais da Filosofia da Mente e, ao que parece, das ciências cognitivas em geral. A maior parte dos que trabalham nestes campos aceita uma versão do materialismo, pois acreditam que se trata da única filosofia consistente com nossa visão científica de mundo contemporâneo. Para os chamados dualistas de propriedade (de menor número) e os dualistas de substância relevantes são, em linhas gerais, os compromissos religiosos com a existência de uma alma.[32]

Em uma visão materialista, teríamos um problema: uma vez realizada a descrição de todos os fatos materiais no mundo, restará a impressão de que muitos fenômenos mentais foram deixados de lado. Por exemplo: mesmo que se tenham descrito todos os fatos sobre meu corpo e meu cérebro, vários fatos sobre minhas crenças, desejos e dores aparentemente terão sido deixados de fora. Sob essa perspectiva materialista, geralmente se conclui que esses fatos mentais devem ser excluídos ou reduzidos a fenômenos materiais. Os continuados estudos do que se poderia chamar de História da Filosofia da Mente, nos últimos anos ao menos, têm sido, em grande parte, uma tentativa de exclusão do mental e demonstração de que nenhum fenômeno mental existe dissociado dos fenômenos físicos. A terceira visão de consciência apega-se ao estudo da realidade objetiva, ao qual a consciência se refere.[33]

[31] Francesco, Michele di. *Introduzione alla filosofia della mente.* Roma: Carocci, 2002. p. 35.
[32] Martín Velasco, Juan. *Introducción a la fenomelogia de la religión*. 7ª ed.Madri: Editorial Trotta, 2006. p. 147.
[33] Bunge, Mario. *La ciencia. Su método y su filosofia.* 5ªed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2005. p. 55.

Diante desse cenário, haveria de se indagar se as três manifestações formais de consciência, segundo os respectivos campos de estudo, encontrar-se-iam em alguma forma de *conexão* ou relação de *continência*. Ou se, ao contrário, elas se excluiriam.[34]

A consciência, como sugere seu nome (*com*+ *ciência*) teria um lugar científico próprio e adequado? É um fenômeno psicológico institucional, ou uma realidade objetiva, como pretendem os adeptos da Filosofia da Mente? Que ramo do conhecimento teria o privilégio de enquadrá-la? [35]

Neste estudo, oferecemos a ideia de que não são antitéticas as várias visões da consciência e tampouco seriam órbitas que jamais se comunicam. Não são antitéticas, porque a autonomia dos ramos do saber seria, por si só, suficiente para tal afirmação, mas especialmente não o são porque é com base nos elementos de uma que a outra se afirma, definindo suas fronteiras e campos de atuação. Nesse particular, há uma evidente interdependência entre as disciplinas, que jamais se compreenderiam como uma antítese. Ao contrário, os diversos objetos servem de afirmação dos seus conteúdos bem delimitados por serem fundados e evidentes os seus objetos formais, embora com um mesmo aparente objeto material.[36]

Dessa forma, não constitui a consciência uma pertença de nenhuma forma de conhecimento, mas, ao contrário, pretenso objeto material de todas as ciências na medida dos seus próprios e distintos objetos formais. Cada uma com seu específico objeto formal, construído a partir da repartição do conhecimento, brotado a partir das fronteiras que seus estudiosos delimitaram.[37]

Resta, então, a seguinte dúvida: qual a relação entre as consciências delimitadas pelos objetos formais da Psicologia, da Fenomenologia e da Filosofia da Mente? Essa indagação já sugere a existência de algum vínculo ou relação, como, de resto, em todas

[34] Huneman, Philippe. Kulich, Estelle. *Introduction à la phenomenologie*. Paris: Armand Colin, 1997. p. 44.
[35] Bunge, Mario. *A la caza de la realidad*. Barcelona: Gedisa, 2006. p. 265.
[36] Gurwitsch, Aron. *Théorie du champ de la conscience*. Bruges: Éditions Desclée de Brouwer, 1957. p. 131.
[37] Dann Obregon, Ernesto. *Lógica*. 6ª ed. Buenos Aires: Editorial Mundi, 1971. p. 19.

as perguntas em geral. E então viria, de fato, a pergunta de forma mais analítica: há algum vínculo e qual seria ele?

Entendemos que há um tipo de *conexão* e não de continência, porque há elementos comuns, mas uma consciência não está contida na outra. Haveria uma *conexão por pressuposição*, porque uma deve pressupor a outra: a consciência psicológica pressupõe a fenomenológica e esta pressupõe aquela da realidade objetiva, a que se refere à Filosofia da Mente. E essa pressuposição seria *justaposta*, porque escalonada de forma graduada e piramidal. O ápice da pirâmide seria a psicológica; no seu centro estaria a fenomenológica e na sua base a da realidade objetiva, a que se refere à Filosofia da Mente. Desta forma, a relação entre elas é de *conexão por pressuposição justaposta*.[38]

[38] Steenberghen, Fernand van. *Ontologie*. 3ªd. Louvain: Publications Universitaires de Louvan, 1961. p. 63.

O Reconhecimento do Outro através de Si Mesmo: a busca de uma justiça equitativa sob a concepção de Martin Heidegger

Armenia Cristina Dias Leonardi - Professora do Curso de Direito da Universidade Estácio de Sá. Mestranda em Direito pela Universidade Católica de Petrópolis

Resumo: O artigo pretende analisar a relação entre a construção da identidade do ser humano e a alteridade sob a concepção de Martin Heidegger. Através da construção de sua identidade, o ser humano alcançará a alteridade, o reconhecimento dos outros seres humanos como seus semelhantes. O reconhecimento interno e individual do ser humano, dasein, segundo Heidegger, e da alteridade, serão objetos do presente estudo como instrumentos para alcançar uma sociedade igualitária e justa. A essência do ser humano e a formação da sua identidade serão analisadas com base nas experiências vividas e da necessidade do amor na construção ou reconstrução do indivíduo. Um ser humano inserido em um meio divergente das regras sociais e jurídicas estabelecidas somente terá sua identidade adaptada à sociedade se a alteridade partir dos próprios integrantes desta sociedade. Será analisada a importância do amor como sentimento e mandamento imprescindível para a construção ou reconstrução da identidade humana.

Palavras-Chave: Identidade – Alteridade - Reconhecimento

Abstract: This article aims the relation between the identity of the human being alterity under Martin Heidegger's conception. It´s through the identity construction, that the human being will reach the alterity, and recognize the others

as similar to himself. The human being´s inner and individual recognition, dasein, according to Heidegger, and alterity, will be as a matter of study as the instruments to reach na equity and a right society. The human being essence and his identity construction will be analyzed based on experienced situations which needs love to development the indivisible entity. If a human being is inserted into different social and judicial rules from those which he is accustomed to live with, his identity will be adapted to this society if it stars the alterity. The importance of love will be analyzed as the indispensable command for development the human identity.

Keywords: Identity – Alterity - Recognition

1 - INTRODUÇÃO

O presente estudo será realizado com base na análise da teoria de Martin Heidegger como forma de atingir uma sociedade justa, equilibrada e igualitária através da busca do ser humano por uma identidade, considerando seu entendimento de que o homem não é apenas um ser racional, mas é essência assinalada pelo tempo e deve encontrar-se com "seu eu" – "ser em si" - para melhor compreender "o outro" como seu semelhante, atingindo a alteridade.

O objetivo do trabalho é olhar o outro e entender suas atitudes e receios sem julgamento prévio. O ser humano somente consegue entender as atitudes de seu semelhante a partir do seu autoconhecimento.

Martin Heidegger estuda a essência do ser humano tecendo as significações e definições da estrutura fundamental do indivíduo e esta essência é construída através de suas experiências intramundanas, sendo que o mundo é formado mediante a interação de todos os indivíduos nele existentes. Assim, as experiências formadoras do "ser" dependem do "outro" e do "mundo", da interação com seu semelhante.

A sociedade atual não vive com equidade, então, para o equilíbrio social, esta equivalência deve ser atingida. Para que isso aconteça, é essencial que o indivíduo conheça a si mesmo para,

consequentemente, reconhecer sua posição na sociedade e assim possibilitar a verdadeira igualdade de direitos e deveres em relação ao seu semelhante.

A busca por uma sociedade justa e equitativa está intrinsicamente vinculada às atitudes da sociedade e aos aplicadores das medidas necessárias ao aprimoramento social.

O objetivo do trabalho é estabelecer uma relação entre a importância do "ser em si mesmo" de Martin Heidegger e os Direitos Humanos para, com isso, atingir a igualdade em seu sentido amplo. Não há possibilidade de estabelecer igualdade e justiça sem a consideração e o respeito do ser humano pelo "outro" e esse respeito não será atingido se não houver amor por si mesmo e por seu semelhante e não há como respeitar o outro sem conhecer a si próprio.

Para uma sociedade igualitária e justa devem ser consideradas, principalmente, as condições das famílias e das crianças e adolescentes gerados por elas. Neste caso, será analisada uma relação entre a dogmática, baseada na teoria de Heidegger, mas também a empiria referente à situação de violência, principal causa de desequilíbrio enfrentado por nossa sociedade.

2 – A ESSÊNCIA DO SER

Atualmente percebe-se uma ideia equivocada de aplicação da justiça. Visualiza-se uma ilusão, principalmente, em relação à preservação dos Direitos Humanos, uma vez que não são universalmente respeitados.

A justiça deve ser entendida como uma verdade a ser encontrada na essência da sociedade em favor do próprio ser

humano identificado em si mesmo. Esta identificação permite o respeito e o exercício dos direitos fundamentais do ser humano, dos Direitos Humanos, visto que é através do reconhecimento da essência de si mesmo que é possível o entendimento do "outro" também como sujeito de direitos e deveres.

A construção interior do ser humano produz uma reação intimista em relação ao "outro". Esta posição de interioridade existencialista pode proporcionar ao ser humano uma visão defensiva em relação ao seu semelhante, caso não haja uma transposição de lugares, ou seja, a verificação de que as ações e reações do "outro" também podem ser ações e reações de si mesmo situadas no "tempo" de cada trajetória de vida.

Para compreender a essência humana, Martin Heidegger desenvolve a teoria do *dasein* baseada no questionamento desta essência. O homem percebe o que foi, quem é e o que poderá ser. Heidegger situa o homem no tempo e no mundo e através desta relação – ser / tempo / mundo – acontece a percepção de sua existência – o ser-aí - *dasein*. O *dasein* é o questionamento da essência humana de acordo com sua trajetória no tempo (HEIDEGGER, 1988, p.56-57): A essência do reside em sua existência. Por isto, as características que podem ser explicitadas junto a esse ente, nunca são propriedades presentes, mas sempre modos de ser que lhe são possíveis e apenas isto. [1]

A teoria de Heidegger não questiona a existência humana e sim o "ser" e a "verdade", a essência do homem e o que significa para si mesmo e para o mundo.

Para alcançar uma justiça equitativa através da verdade, a teoria de Martin Heidegger defende a ideia de que o homem é um ser em

[1] HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. P. 56-57.

busca de si mesmo. Sua trajetória de vida e o conhecimento adquirido por meio desta experiência são responsáveis por sua construção interior e ao reconhecimento do outro como seu semelhante.

3 – SER – ENTE: SER E TEMPO

O "ente", para Heidegger, é a origem imutável do ser. É o íntimo, passível de conhecimento e disponibilidade e será sempre da mesma forma, sem a possibilidade de mudança por experiências exteriores. O ente, segundo Heidegger, é tudo o que pode fazer parte da vida e das ocupações do homem situadas no tempo.

O "ser" é o homem e suas experiências. A partir do "ente" imutável, cria-se o "ser" modificável durante a vivência. As experiências adquiridas durante a vida são responsáveis pela construção do ser, seu *modus vivendi* determina e justifica suas ações e reações. A partir do estudo destas experiências de vida, torna-se possível a compreensão do ser.

O *dasein* é a compreensão do ser através do tempo e do mundo. A ocupação cotidiana, o ente com que o homem se ocupa, leva a compreensão ou não de seu ser. A identidade do ser humano é a sua própria história. É o "ser-aí", que não fixa o homem em uma figura específica, mas fixa a essência humana à dinâmica do ser no seu tempo e na sua história.

A essência humana, "*dasein* (ser-aí)", "ente", "ser", somente pode ser questionada a partir do "tempo": "horizonte possível de toda compreensão do ser em geral"[2]. Os fatos do mundo possuem relevante importância para a construção do ser devendo considerar a interpretação da facticidade e a análise existencial para compreensão do ser humano.

[2] HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. P. 1.

Para justificar o presente, o passado deve ser considerado. Por esta premissa, Heidegger entende o "tempo" como elemento fundamental para formação do "ser", pois somente com o tempo, o ser humano adquirirá suas experiências e, consequentemente, sua formação. Estabelece um diálogo com a tradição para assinalar o presente: "O passado possui aqui uma atuação constante sobre o presente, uma vez que determina o modo como o presente pode se constituir."[3]

O "ente" é o núcleo do "ser", este constituído através do "tempo", elemento indispensável à formação da experiência mundana que molda este ser. Desta forma, justifica-se o "dasein (ser-aí)": o homem é ser dinâmico, movimenta-se no "tempo presente" justificado por suas vivências no "tempo passado". Os entes integrantes do mundo descobrem-se a partir de sua "abertura no mundo" (Danilo Marcondes 2000, p.157-158).

O homem, segundo Heidegger, não se resume a um ser racional, pois sua existência é marcada pelo tempo. Admite a racionalidade humana, porém é fundamental o encontro do homem com seu ser – o homem somente encontra o "si mesmo" através do tempo de sua existência no mundo.

4 – A RELAÇÃO ENTRE A COMPREENSÃO DO "SER EM SI" E O "OUTRO": IDENTIDADE E ALTERIDADE

A compreensão da essência do seu próprio ser é fundamental para que o ser humano aceite o "outro" como seu semelhante e também seja aceito pelo grupo social. O conhecimento de si mesmo é a construção da identidade e a aceitação do "outro", respeitando as diferenças existentes, constituindo a alteridade.

[3] CASANOVA, Marco Antonio. Compreender Heidegger. p. 80

Ao entender que o ser é construído por meio de sua trajetória no tempo, partindo do seu núcleo (ente) e sua história (trajetória no tempo), a concepção e aceitação do "outro" torna-se possível. Segundo Heidegger: "os "outros" não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está."[4]

Através da compreensão de seu semelhante, de suas ações e reações produzidas por sua trajetória de vida, o prejulgamento será evitado. As ações do ser humano devem ser julgadas sob a análise de sua motivação e do mundo dos fatos (facticidade) em que está inserido. A trajetória de vida do ser humano está intimamente ligada ao meio em que vive e deve ser considerado para análise e compreensão deste ser.

A partir da análise do ser e do ambiente em que transcorre sua história, é possível a busca da "verdade", pois, para Heidegger (1988, p. 164), o "ser no mundo" está diretamente relacionado com seu "ser em si mesmo".[5]

O "mundo" representa, para Heidegger (1988, p. 98), as condições geográficas, históricas, sociais e econômicas em que cada pessoa está inserida." [6]

O conhecer a si mesmo está diretamente relacionado com sua inserção no mundo que ocupa. Sendo esta inserção no mundo elemento fundamental para a compreensão de si, não é possível dissociar o indivíduo do grupo social, o que torna fundamental a compreensão do outro ser humano como seu semelhante (Heidegger, p. 288). [7]

[4] HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. p.169/170
[5] ____. Ser e Tempo.p.164
[6] ibidem. p. 98
[7] Ibidem. p. 288

Neste sentido, a verdade encontra seu vínculo com o ser, nasce dos fatos e modos de cada indivíduo e do papel que exerce na sociedade. A "verdade" somente será possível com base na localização do "ser-no-mundo" e através da "verdade" será possível uma justiça igualitária e efetiva (Heidegger, 1988, p. 94): [...] O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente "intramundano" (...)[8]

O homem é lançado na realidade factual do mundo sem que participe disso, sem a possibilidade de escolhas e as escolhas possíveis são produtos deste mundo, de sua história e da sociedade existente. O ser humano é produto da sua história e esta história depende do "mundo" e de suas atitudes perante a sociedade que constroi este "mundo". Cada ação e reação do ser no mundo deve contribuir para o respeito aos direitos humanos fundamentais.

5 – A TEORIA DE MARTIN HEIDEGGER E OS DIREITOS HUMANOS

A teoria de Martin Heidegger sobre o conhecimento e construção de si mesmo através de suas experiências no mundo e a compreensão do "outro" como seu semelhante, permite a conclusão de que o homem é produto do mundo em que está inserido. Como consequência, constata-se a substancial existência dos Direitos Humanos, isto é, o respeito a si mesmo e a seu semelhante para que os direitos fundamentais sejam apreciados.

O homem conhece o seu "eu" e as suas necessidades vitais e, a partir deste conhecimento, percebe o "outro" como seu semelhante e possuidor das mesmas necessidades. A partir desta constatação, verifica-se a primordialidade de proteção ao direito de todos em favor de seus próprios direitos (Heidegger, 1988, p.169/170). [9]

[8] HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. p.94
[9] Idem.p. 169/170

Martin Heidegger (1988, p. 169) demonstra sua preocupação com os direitos do homem quando expõe a necessidade de compreensão do "ser em si mesmo" e sua localização no mundo. Ao definir o *dasein* e a compreensão do ser, desenvolve um conceito de pré-compreensão, que é a base da percepção do ser lançado no mundo: Todas essas coisas vêm ao encontro a partir do mundo em que elas estão à mão para os outros. Este mundo já é previamente sempre o meu.[10]

Esta estruturação da teoria de Heidegger projeta os Direitos Humanos cuja base são os direitos naturais do homem; são os direitos imprescindíveis à vida, como os direitos civis, políticos, sociais e culturais.

No Brasil, o contexto histórico dos Direitos Humanos passa por altos e baixos em nossas Constituições até a Constituição de 1988, que consagra os direitos fundamentais, sociais e políticos do povo brasileiro, além dos demais instrumentos internacionais ratificados pelo Brasil. Garante a proteção a estes direitos através da imposição de regras à sociedade brasileira, que não está amadurecida para olhar para seu semelhante como para si mesma.

Em nosso país a violação dos direitos humanos está enraizada historicamente à vitimização dos mais vulneráveis. Verifica-se três vertentes de ultraje histórico aos Direitos Humanos no Brasil e que permanecem até hoje: pobreza, racismo e gênero.[11]

Ainda que a sociedade brasileira possua a garantia de proteção aos Direitos Humanos através de inúmeros instrumentos legais, a própria sociedade exclui os vulneráveis. Assim, constata-se a importância da teoria de Heidegger da introjeção do "ser em si mesmo" em relação ao "ser-no-mundo" para a efetivação dos Direitos

[10] Ibidem.p.169
[11] *idem*

Humanos: "a demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos se faz pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de modo de lidar no mundo e com o ente intramundano".[12]

Partindo desta introjeção para o reconhecimento de seu próprio ser, o indivíduo estará preparado para compreender sem pré-compreender seu semelhante. Na verdade, o ser humano quando lançado ao "mundo" e, evidentemente, à sociedade, passa a ser um fragmento desta e deve construir sua história pensando no bem estar de todos.[13]

O laço entre estas questões e a violação constante aos direitos humanos é a não percepção da igualdade entre os indivíduos integrantes do grupo social e o que justifica a existência deste tratamento desigual é o desconhecimento de si mesmo, impossibilitando o reconhecimento do outro como seu semelhante.

6 – IDENTIDADE E ALTERIDADE ATRAVÉS DO AMOR

A teoria de Heidegger sobre o "ser" e o estudo ontológico são imprescindíveis para a abordar a questão do amor para a construção de uma sociedade igualitária. Segundo Heidegger, "a análise ontológica dos fundamentos da "vida" não pode ser acrescentada posteriormente como uma infraestrutura. É ela que carrega e condiciona a análise da realidade, bem como toda explicação do conjunto de resistências e de suas pressuposições fenomenais."[14]

Ao teorizar sobre o conhecimento da essência do ser humano por si mesmo, sua localização no tempo e no mundo e sua vinculação

[12] HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p. 108
[13] CARBOBARI, Paulo Cesar. Direitos Humanos no Brasil: uma leitura da situação em perspectiva. Coletanea Ceris, p. 21.
[14] HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo.p.277

com o "outro" como seu semelhante, que compartilha as mesmas necessidades, direitos e deveres, Heidegger situa o homem como responsável pela construção do mundo em que vive, pois faz parte dele.

Como responsável pela edificação de seu meio, o homem deve primar por um equilíbrio social em nome de uma sociedade sadia para assegurar sua própria sobrevivência e, para que isso se realize, deve primeiramente fundar sua identidade para atingir a alteridade.

O ser humano é, sem dúvida, um produto do meio em que vive e, como consequência deste meio, construirá sua identidade através de suas experiências, portanto, a formação do ser durante a infância é primordial para se tornar um ser humano com potencial para contribuir para uma sociedade equilibrada. Ao considerar as condições do meio em que um ser humano se forma, é passível de compreensão suas ações e reações.

Ressalta-se que "compreensão" não significa "permissividade", sendo certo que compreender uma atitude de desrespeito de direitos não autoriza a impunidade, mas possibilita o combate à causa e permite uma punição justa, igualitária e efetiva.

Instrumentalizando a garantia dos direitos do homem e destacando a importância do desenvolvimento do ser humano durante a infância e adolescência, a Constituição Federal estabelece os direitos básicos à sobrevivência digna das crianças e adolescentes, em seu artigo 227.

Porém, um elemento essencial não está explícito, até mesmo por se tratar de sentimento humano e não um dever: o amor. Segundo Paul Ricoeur: "Falar de amor é fácil ou difícil demais. Como não cair na exaltação ou nas platitudes emocionais? Uma maneira de abrir caminho entre esses dois extremos é tomar como guia um pensamento que medite a dialética entre amor e justiça."[15]

[15] RICOUER, Paul. Amor e justiça.p.3.

Considerando as disposições de Heidegger sobre o "ser", suas experiências no mundo e sua relação com o outro, como tratar uma criança inserida em um meio violento para não propagar através de si mesma a violência que conhece e concorrer para um desequilíbrio social?

Não é possível uma criança, ser humano em desenvolvimento nascida em um meio em que a violência está estabelecida como ordem, ser integrada à sociedade, com seus conceitos morais e direitos humanos consagrados constitucionalmente, se não conhece o amor a si mesmo e ao seu semelhante.

Segundo Hilda Bentes e Carlos Frederico Silveira: "A valorização do afeto e a intermediação dos componentes que dizem respeito ao cuidado propiciam, ao revés, um olhar mais sensível e equitativo no lidar com as incontáveis situações conflitivas que são colocadas à apreciação do Poder Judiciário."[16]

A ausência de amor e afeto no trato com o seu semelhante estabelece uma natureza utilitarista às regras legislativas impostas para garantir os direitos fundamentais e as instituições que amparam crianças e adolescentes em situação de risco devem exercer neste sentido a alteridade por ser elemento fundamental ao equilíbrio social.

7 – A IMPORTÂNCIA DA IDENTIDADE E ALTERIDADE PARA UMA SOCIEDADE EQUILIBRADA

Para a construção de um ser humano sadio, toda a atenção e direitos básicos devem ser garantidos à criança, porém, quando o ser humano cresce em um ambiente que não facilita a construção saudável de seu "ser" e gera um indivíduo sem identidade, consequentemente não existirá a alteridade.

[16] Silveira, Carlos Frederico Gurgel da Silveira; BENTES, Hilda Helena Sores. A arte de ensinar a estudar o Direito: mediar, sensibilizar, humanizar.p.39.

A alteridade é responsável por uma sociedade equilibrada e igualitária e para isso é imprescindível o reconhecimento de si mesmo, identidade, para reconhecer o "outro" como seu semelhante, alteridade, impondo igualdade social e jurídica.

Independente da classe social, quando uma criança sofre desde a ausência de atenção dos pais até maus tratos físicos e psicológicos, o amor e o afeto inexistem, contribuindo para um possível comportamento violento e um desequilíbrio social. É uma situação de evidente ausência de alteridade por parte de indivíduos que formam outros indivíduos e que contribui para uma deformação da identidade dos seres humanos em construção.

Neste caso, há necessidade de desconstrução deste "ser", visto que durante a infância, o ser humano começa a desenvolver sua identidade, ou seja, conhece a "si mesmo" e constroi seu ser a partir de sua trajetória no mundo, devendo ser revistas as "tradições ontológicas" caso seja necessário desvendar este ser, segundo Heidegger (1988, p. 51): Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas.[17]

Para inserção deste "ser" no contexto social, a Constituição Federal e o Estatuto da Criança e do Adolescente estabelecem direitos e regras que devem ser seguidos por instituições de amparo à criança e ao adolescente. Neste ponto é que reside a desconstrução do "ser" por meio de sua historicidade e "tradições ontológicas" como bem elucida Heidegger no trecho acima citado.

O rompimento do ser com suas "experiências originárias" (Heidegger, 1988, p.51)[18] não ocorrerá somente através de práticas

[17] HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. p. 51.
[18] op cit. p. 51.

utilitaristas previstas na legislação, mas deverá conter também o afeto e o amor citados por Paul Ricoeur[19], Silveira e Bentes[20].

Entende-se por práticas utilitaristas as ações voltadas para o bem estar dos seres envolvidos, mediante a avaliação destas ações conforme os princípios morais da sociedade a que se dirige (BRYCH, 2013): Por princípio da utilidade, entendemos o princípio segundo o qual toda a ação, qualquer que seja, deve ser aprovada ou rejeitada em função da sua tendência de aumentar ou reduzir o bem-estar das partes afetadas pela ação (...). [21]

Nossa legislação impõe a realização de ações que resguardam os indivíduos, respaldando os mais vulneráveis, como os idosos, crianças e adolescentes, com o objetivo de alcançar um resultado positivo em relação ao desenvolvimento humano e social.

No entanto, as ações existentes em nossa sociedade possuem cunho imediatista, ou seja, apesar de a legislação prever, por exemplo, que toda criança tem direito à educação, mas a educação oferecida engloba somente o disposto nos currículos escolares, não será uma ação suficiente para a formação de um ser humano completo e pronto para atuar positivamente para a edificação do grupo social.

Ao tratar indivíduos em situação de vulnerabilidade para resguardar os Direitos Humanos é necessário que as medidas protetivas sejam realizadas por pessoas capazes de entender as diferenças existentes e sensíveis às adversidades do "outro", alteridade.

Destacando Amartya Sen: Assim como a argumentação ética

[19] RICOEUR, Paul. Amor e Justiça.

[20] SILVEIRA, Carlos Frederico; BENTES, Hilda. A arte de ensinar a estudar direito: mediar, humanizar, sensibilizar.

[21] BRYCH, Fábio. Ética utilitarista de Jeremy Benthan. Âmbito Jurídico, Rio Grande, VIII, n.23, nov. 2005. Disponível em: http://www.ambito- urídico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leituras£artigo_id=155. Acesso em: 1 mar. 2013. http://jus.com.br/artigos/26914/caso-concreto-de-direito-do-consumidor-a-luz-do-utilitarismo/2#ixzz3OQt6Rl3n

utilitarista insiste que, para se decidir o que deve ser feito, é preciso levar em conta as utilidades das pessoas envolvidas (...) [22]

A alteridade é a visão do "outro" pela ótica de "si mesmo", portanto, não é possível colocar-se no lugar do outro e compreender suas dificuldades sem amor e afeto.

O amor, como sentimento, não pode ser imposto às pessoas, mas espera-se que os indivíduos que se dispõem ou tenham sido designados a cuidar de seres em situação de vulnerabilidade realizem este trabalho em nome deste sentimento a partir da relação entre os conceitos de "sentimento e mandamento"[23] .

Paul Ricoeur considera que o amor como sentimento não pode ser imposto ao ser, mas como mandamento ético e moral do amor ao próximo, remetendo à moral Kantiana, deve ser exercido: É em virtude do parentesco entre o mandamento "ama-me!" e o canto de louvor que o mandamento de amor se revela irredutível, em seu teor ético, ao imperativo moral, legitimamente igualado por Kant à obrigação, ao dever, por referência à recalcitrância das inclinações humanas.[24]

A reconstrução do "ser" depende, segundo Heidegger, da "destruição do acervo das experiências ontológicas"[25], porém, isto depende do "outro" e da sua visão acerca de seu semelhante, ou seja, alteridade, criada após o reconhecimento de si mesmo, de sua identidade. Partindo desta consideração, não há como erguer um novo "ser", retirado de um meio violento, sem o principal elemento caracterizador da alteridade: o amor.

[22] SEN, Amartya. A ideia de justiça.p.397
[23] RICOUER, Paul. Amor e justiça.p.1-11
[24] idem.p.11
[25] HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo.p.51

8 – UM ESTUDO DE CASO: A IMPORTÂNCIA DO AMOR COMO ELEMENTO CONSTITUINTE DO SER

Uma determinada instituição de acolhimento de crianças em situação de risco e violência, visitada por um grupo de alunos e professoras do Curso de Direito de uma universidade do Rio de Janeiro, serve como exemplo da lacuna existente no sistema atual amparado unicamente por práticas utilitaristas.

A intenção do grupo é levar para as crianças presentes de Natal, artigos de limpeza, higiene e alimentação necessários à sua sobrevivência digna, mas vislumbra-se uma necessidade maior que essa.

A instituição visitada está localizada em um bairro pobre, em São de Meriti, Rio de Janeiro, e abriga meninas de 0 a 11 anos e meninos de 0 a 6 anos de idade envolvidos em situação de violência de modo geral. São crianças vítimas e observadoras da violência existente no ambiente em que viveram.

O imóvel que alberga as crianças é grande, simples e, aparentemente, limpo. As crianças, através da grade de uma janela, imediatamente abordam os alunos e professoras da universidade ávidas por contar suas histórias recentes: o que fizeram, onde estudam, o que acontece na escola. Percebe-se de imediato a necessidade premente de atenção e afeto superando a necessidade de bens materiais.

O grupo, antes de um contato mais próximo com as crianças, é advertido pela administradora da instituição de que não deveria dar atenção, conversar ou demonstrar carinho às crianças, pois "elas não estão acostumadas e sentirão falta quando todos forem embora". É flagrante o despreparo da administradora da instituição em relação às necessidades psicológicas das crianças. As crianças sentirão falta de atenção, afeto e amor justamente por não ter.

Em apenas alguns minutos, foram presenciadas três brigas, com agressões físicas e verbais entre as crianças, porém, apesar de alertados, os funcionários da instituição limitaram-se a observar.

Verifica-se, observando a relação das crianças com os brinquedos, que não possuem concentração e que existe uma fusão entre o mundo infantil e a realidade. As crianças não apresentam concentração para brincar e ouvir música, pois, ao mesmo tempo que desejam brincar, sentem a necessidade de contar suas vivências dentro da instituição, que não estão plenamente dissociadas da realidade em que foram geradas. A educação prestada pela instituição resume-se a "ir à escola".

Nesta instituição, evidentemente, as crianças estão livres da violência a que estavam submetidas, se alimentam, têm roupas, brinquedos, escola, camas confortáveis, porém, a equipe responsável por garantir estes direitos humanos fundamentais, garantidos constitucionalmente, não dá atenção e afeto para as crianças.

A preocupação com o "outro" inerente a alteridade e indispensável à formação do ser humano e de sua identidade é elemento essencial para a formação de uma sociedade equilibrada e esta preocupação não se realiza se os direitos humanos não forem compreendidos e efetivados através do afeto.

A educação determinada pela Constituição Federal limitada aos currículos escolares não basta para recriar seres humanos passíveis de integração aos princípios morais, éticos e culturais de uma sociedade. Ausente a estrutura emocional, não será possível a "destruição do acervo da própria ontologia"[26] (Heidegger, 1988) e a edificação de nova identidade positivamente contribuinte para uma sociedade melhor.

No presente caso, constata-se a instrumentalização dos direitos humanos mediante o cumprimento das regras estabelecidas pela legislação, mas é incontestável a primordialidade da execução destas ações com o mínimo de amor e afeto como mandamento moral para a construção de uma sociedade equilibrada, que depende do resguardo da integridade física e emocional dos seres humanos.

[26] HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. 1988

9 – CONCLUSÃO

A análise da teoria da essência do "ser" desenvolvida por Martin Heidegger possui uma estreita relação com o ideal de uma sociedade equilibrada, justa e igualitária.

Ao correlacionar o "ser-ente" com o mundo, "ser-no-mundo", e fundar o desenvolvimento e conhecimento de sua essência com as experiências intramundanas, Heidegger estrutura a identidade do ser humano e demonstra que através dela desdobra-se a alteridade.

Mediante a alteridade e as ações e reações do ser humano no mundo cria-se a identidade do ser, que também é elemento substancial à alteridade e, consequentemente, componente de uma sociedade saudável, cumpridora dos direitos humanos fundamentais, constituindo um ciclo de vivência humana.

Para atingir o ideal de sociedade almejado, com os direitos humanos garantidos, por meio da construção do "ser em si mesmo", de Heidegger, e da compreensão do "outro" por cada indivíduo integrante do grupo social, deve ocorrer a integração entre estes dois elementos: identidade e alteridade. Entretanto, para que efetivamente a sociedade justa e igualitária se concretize, a alteridade deve estar aliada ao amor a ao afeto.

As regras estabelecidas pela legislação que garantem os direitos humanos, fundamentais a uma existência digna, porém, somente práticas utilitaristas não bastam. As ações que resguardam a formação do ser humano ou a desconstrução de seu "ser" para uma integração à sociedade devem ser compostas por condutas que salvaguardem tanto a integridade física quanto a integridade emocional, por isso, a importância do amor e do afeto por parte dos indivíduos que lidam com seres humanos, principalmente aqueles em situação de risco.

Conclui-se, com base em Heidegger, que é por meio dos ensinamentos dos princípios morais, éticos e culturais de uma sociedade que o ser humano constroi ou reconstroi sua identidade, logo, é indispensável que os indivíduos integrantes desta sociedade e responsáveis pela integração deste "ser" exerçam conduta não somente conforme o que a legislação estabelece, mas também com a dose de amor inerente à alteridade e necessário à composição positiva do ser.

Apenas com a edificação de um ser com princípios morais e éticos é possível uma sociedade equilibrada, justa, igualitária e, consequentemente, respeitadora dos direitos humanos, direitos de todos.

10 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BARUFFI, Helder. Direitos fundamentais sociais: Estudos em homenagem aos 60 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos e aos 20 anos da Constituição Federal. Dourados, MS: UFGD, 2009.

BRYCH, Fábio. Ética utilitarista de Jeremy Benthan. Âmbito Jurídico, Rio Grande, VIII, n.23, nov. 2005. Disponível em: http://www.ambito- jurídico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leituras£artigo_id=155.

CARBONARI, Paulo Cesar. Coletânea CERIS. Ano 2, n. 2. Rio de Janeiro: CERIS/Mauad, 2007.

CASANOVA, Marco Antonio. Compreender Heidegger. Petropolis, RJ: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.

MARCONDES, Danilo. Textos básicos de filosofia: dos pré- socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

RICOEUR, Paul. Amor e Justiça. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SILVEIRA, Carlos Frederico Gurgel Calvet da; BENTES, Hilda Helena Soares. A arte de a ensinar a estudar o Direito: mediar, sensibilizar, humanizar. Rio de Janeiro: Letra Capital; Petrópolis, RJ: Universidade Católica de Petrópolis; Rio de Janeiro: FAPERJ, 2012.

A filosofia e o surgimento de nova consciência. O pensamento jurídico-político

Clara Maria Cavalcante Brum de Oliveira[1]

Wellington Trotta

Resumo: O presente trabalho tem por fim investigar os olhares contempladores dos filósofos pré-socráticos e sofistas, cada um segundo seus critérios de análise. O artigo está estruturado em quatro tópicos. No tópico 1, - O Surgimento da filosofia na Grécia Antiga, preocupou-se em apresentar os elementos que ensejam o nascimento da filosofia na Grécia Antiga e não no Egito, por exemplo. No tópico 2 - A pólis grega e a formação de uma nova consciência, ressaltou-se a cidade grega como espaço da vida política, cuja ausência dos palácios e templos marcam a ideia, mesmo que incipiente, de esfera pública. Nesse sentido, o espírito grego colaborou na busca de soluções objetivas, por isso o tópico 3, denominado de Os filósofos pré-socráticos e o pensamento político, analisou o papel crucial que esses filósofos tiveram na construção da identidade do grego antigo e sua contribuição no que concerne ao pensamento político. O tópico 4, O sentido de justo no período pré-socrático, estuda o sentido de justiça que impregna a Grécia antiga, isto é, o equilíbrio, a proporção. Assim, relaciona-se o ideal kosmo tanto na cidade como na esfera da natureza.

Palavras-chave: Pré-socráticos, sofistas, justiça, democracia, tribunal.

[1] Clara Maria Cavalcante Brum de Oliveira é Bacharel em Comunicação Social – FACHA; Bacharel, Licenciada, Especialista e Mestre em Filosofia/UERJ; Bacharel em Direito – UNESA; Advogada e Professora de Filosofia do Direito pela UNESA.

Wellington Trotta é Graduado em Direito e Filosofia, Mestre em Ciência Política – UFRJ, Doutor em Filosofia – UFRJ e possui Pós-Doc pela UFRJ. É Professor de Filosofia do Direito pela UNESA.

Abstract: This study aims to investigate the looks contemplate the pre-Socratic philosophers and sophists, each according to his analysis criteria. The paper is organized into four topics. In the topic 1 - The Emergence of philosophy in ancient Greece, was concerned to present the elements that lead the birth of philosophy in ancient Greece and not in Egypt, for example. In the topic 2 - The Greek polis and the formation of a new consciousness, emphasis was placed on the Greek city as a space of political life, the absence of the palaces and temples dot the idea, even if incipient, public sphere. In this sense, the Greek spirit helped in the search for objective solutions, so the topic 3, called the Pre-Socratic philosophers and political thought, examined the crucial role that these philosophers had in the building of the ancient Greek and its contribution to As regards the political thought. The topic 4, the sense of fair in the pre-Socratic period, studies the sense of justice that permeates the ancient Greece, that is, balance, proportion. Thus, the ideal Kosmo relates in the city and in the sphere of nature.

Keywords: Pre-Socratics, Sophists, justice, democracy, court.

INTRODUÇÃO

Segundo Platão, no diálogo *Eutidemo* (288-290d), a Filosofia do termo grego Φιλοσοφία é o uso do saber em proveito do homem. Neste ponto, assinala o célebre filósofo que não teria utilidade alguma poder transformar as pedras em ouro se não tiver capacidade para valer-se desse nobre metal. Nesse mesmo sentido, oportuniza a advertência segundo a qual de nada serviria um saber a quem não sabe servir-se dele.

A Filosofia se desenha, portanto, como a colidência entre o fazer e o saber valer-se daquilo que se faz. Platão pretende, com isso, enfatizar que a Filosofia é a posse ou aquisição de um saber, mas este em benefício do homem. Certamente se encontrarão inúmeras definições para Filosofia forjadas em épocas diversas sob diferentes pontos de vista. Todavia, guardam um núcleo comum: a concepção de uma sabedoria prática.

Conforme Kant, representante do Iluminismo alemão, filosofia é uma ciência da relação de todo conhecimento com a finalidade

essencial da razão humana. Para este autor, "*o filósofo não é um artista da razão humana, mas o legislador da razão humana*" (1994, p. 661) Segundo Hegel, filosofia é um saber conceituante, um saber que possibilita o pensar, a capacidade de conceber (HEGEL, 1992. p. 23 e 1995, 39-59). Na verdade, tais definições não se distanciam da mensagem platônica e, assim, esse conhecimento, ora visto como desvelação, ora como busca ou aquisição, é um privilégio dos seres racionais.

Pode-se, a partir de Chauí, definir Filosofia como "*a busca pela fundamentação teórica e crítica dos conhecimentos e práticas*" (1997, p. 72). Trata-se de um saber que se volta às origens, às causas, à forma e ao conteúdo dos universos ético, político, artístico e culturais. O seu olhar observa com cuidado as transformações históricas e a consciência em suas várias modalidades como imaginação, percepção, memória, linguagem, inteligência, experiência, reflexão, comportamento, vontade, desejo, paixões; busca compreender as ideias ou significados gerais: realidade, mundo, natureza, cultura, história, subjetividade, objetividade, diferença, repetição, semelhança, conflito, contradição etc.

O sentido filosófico pretende propiciar um distanciamento seguro do senso comum, das crenças, sentimentos, prejuízos e preconceitos. Nesse caso, a distância do mundo cotidiano auxilia a interrogar e não aceitar as coisas passivamente, ou seja, sem investigar as suas fontes e legitimidade. A Filosofia desconfia do senso comum para problematizar "*o que é*", "*como é*" e "por que é" – caracterizando um pensamento crítico.

Assim, pode-se considerar que refletir significa tomar distância das coisas para poder enxergar novos ângulos, experimentar a realidade em diversos sabores (LORIERI, 2004, p. 17), porquanto a reflexão filosófica é radical, isso porque investiga a raiz, a origem de tudo o que existe (MARX, 1993, p. 86). A Filosofia é um pensamento

sistemático, o que significa dizer que não é mera opinião, muito pelo contrário, na verdade a Filosofia segue uma lógica enquanto coerência de enunciados precisos e rigorosos, para operar com conceitos ou ideias obtidos por procedimentos de pura racionalização.

Nesse caso, a Filosofia na condição de saber, exige fundamentação racional do que é enunciado e pensado, e deve formar um conjunto coerente de ideias racionalmente examinadas e demonstráveis. Esse é o seu rigor e justifica a impossibilidade de muitas ideias não serem consideradas ideias filosóficas. Conclui-se, provisoriamente, que o saber filosófico é uma profunda refutação à opinião, conhecida como senso comum.

O valor da Filosofia repousa, portanto, na possibilidade de fundamentação ou justificação do trabalho científico ao indagar "o que é o homem?", por exemplo. Pode-se estudar a Filosofia sob o aspecto temático ou compreendê-la a partir de seu acontecer histórico, ou seja, a história da Filosofia observando períodos históricos que exprimem e manifestam os problemas e as questões que, em cada época, os homens colocaram para si mesmos. Será possível também perceber que as transformações no modo do conhecer ampliaram os campos de investigação do filósofo.

Como o objetivo deste estudo visa investigar o sentido de justo no período pré-socrático, organizou-se em quatro tópicos e uma conclusão, privilegiando a reflexão no lugar da mera descrição. No tópico 1, *O Surgimento da filosofia na Grécia Antiga*, preocupou-se em apresentar os elementos que ensejam o nascimento da filosofia na Grécia Antiga e não no Egito, por exemplo. No tópico 2, *A pólis grega e a formação de uma nova consciência*, ressaltou-se a cidade grega como espaço da vida política, cuja ausência dos palácios e templos marcam a ideia, mesmo que incipiente, de esfera pública. Nesse sentido, o espírito grego colaborou na busca de soluções

objetivas, por isso o tópico 3, denominado de *Os filósofos pré-socráticos e o pensamento político*, analisou o papel crucial que esses filósofos tiveram na construção da identidade do grego antigo e sua contribuição no que concerne ao pensamento político. O tópico 4, *O sentido de justo no período pré-socrático*, estuda o sentido de justiça que impregna a Grécia antiga, isto é, o equilíbrio, a proporção. Assim, relaciona-se o ideal do *kosmo* tanto na cidade como na esfera da natureza.

I - O SURGIMENTO DA FILOSOFIA NA GRÉCIA ANTIGA

Segundo José Américo M. Pessanha (Col. Os pensadores, volume I), as razões que conduziram o homem grego a fazer filosofia permanecem ainda como um problema aberto. O que teria fundamentado esse novo saber? Por que na Grécia, por volta do séc. VII a.C., surgiu uma nova mentalidade diante do real? Quais os fatores que se entrecruzaram e propiciaram esse fenômeno em uma cultura tão antiga? Sabe-se que na Grécia do séc. VI a C., Pitágoras denominou-se "*Filo-sophos*" por ser amante do saber e não de "*sophos*" (sábio). Costuma-se lembrar, de uma narrativa atribuída a Pitágoras, segundo a qual esse filósofo teria dito aos seus discípulos que três tipos de pessoas participavam dos jogos olímpicos na Grécia, a saber: as que trabalhavam no comércio, com interesses voltados ao lucro; as que buscavam disputar os torneios, os atletas e artistas e aqueles que, sem interesse algum, buscavam compreender o significado das coisas e contemplando a realidade, desinteressadamente. Este último é o filósofo, aquele que ama o saber. Essa teria sido a origem da palavra Filosofia e da ideia de filósofo, contada por Marilena Chauí.

O que a tradição literária afirma é que a Filosofia foi um fenômeno específico do povo grego e teve continuidade com os povos dominados

por ele. O seu momento inicial estaria na própria curiosidade humana (perplexidade), no instante em que algo desperta admiração e exige uma explicação sobre a origem do mundo, dos povos e dos fenômenos da natureza sem recorrer aos mitos ou explicações religiosas. Vale esclarecer que a palavra *mito* do grego *mythos* e do latim *mythus*, aponta, além da acepção geral de *narrativa*, para três significados distintos, a saber: 1 - forma atenuada de intelectualidade; 2 - forma autônoma de pensamento ou de vida; 3 - instrumento de controle social. Para o pensamento grego, mito significava um discurso ou narrativa considerada verdadeira para seus ouvintes; havia uma relação de confiabilidade entre a pessoa do narrador e os ouvintes, ou melhor, uma crença na autoridade do narrador, chamado de poeta-rapsodo. Os gregos acreditavam que ele fora escolhido pelos deuses e que se tornara o transmissor de suas mensagens, carregadas de valores compartilhados pelo grupo (CHAUÍ, 2001).

Assim, palavra proferida pelo poeta, o mito, ganhava uma aura de autoridade, portanto algo inquestionável e incontestável, constituindo-se no ponto central de uma educação ainda por via da oralidade. Sendo assim, a narrativa sobre a origem do mundo foi denominada como genealogia e esta poderá ser considerada uma *cosmologia* ou *teogonia*. Será *cosmologia* quando tratar do nascimento e da organização do mundo, pois *gonia* vem do verbo *gennao* e do substantivo *genos*, assumindo a ideia de geração, nascimento a partir da concepção sexual e do parto. *Cosmo* quer dizer mundo ordenado. Já *teogonia* é composta de *gonia* e *theos* que significa em grego, seres divinos, deuses. Será *teogonia* quando a narrativa tratar da origem dos deuses. Por isso que se diz que a Filosofia é vista como uma *cosmologia*, ou seja, uma explicação racional sobre a origem do mundo e sobre as causas das transformações das coisas (CHAUÍ, 2001).

A narrativa mítica foi marcada por profunda formulação de valores cujo fim era a formação humana através de explicações pedagógicas sobre a vida, os procedimentos de determinado grupo

social, capaz de instituir e fortalecer os laços integrativos entre os homens. O mito grego carregava na sonoridade de suas palavras, oráculos dos deuses, as façanhas dos heróis como formação moral dos homens: a supremacia do valor helênico como forma de manter sua identidade ante a pluralidade de outros povos (CHAUÍ, 2001).

A autoridade do mito sucumbe diante dessa nova explicação que não resulta de uma pessoa física com poderes místicos, como no caso dos poetas-rapsodos, mas do poder da razão. A mitologia e suas figuras sobreviveram enquanto se mantiveram vivas na vida cotidiana. Memória, oralidade e tradição foram os componentes indispensáveis para a sua sobrevivência. Assim, a explicação filosófica, que era apenas uma explicação de pessoas que buscavam o conhecimento racional, se desenvolveu paulatinamente e permaneceu por muito tempo concomitante às explicações mitológicas que povoavam o imaginário desse mundo antigo. E essa relação permanece até hoje: temos nossos mitos integrativos (CHAUÍ, 2001).

No pensamento de Platão e Aristóteles podemos perceber que o mito se contrapõe à verdade ou narrativa verdadeira, embora ao mesmo tempo guarde a verossimilhança que, em certos pontos é a única validade a que o discurso é capaz de aspirar e passar a exprimir o que se pode encontrar de melhor e de mais verdadeiro. Em outras palavras, pode-se dizer que a relação da cultura grega com o mito é muito delicada, uma vez que o mito é visto em alguns momentos como oposto à verdade e, em outros é forma aproximativa do conhecimento verdadeiro. Assim, o advento do pensamento filosófico marcou o aparecimento de uma indagação que passa a rejeitar narrativas mitológicas ou mágicas. No entanto, não se pode negar a íntima relação da mitologia grega com a história da civilização grega, por isso o relato mítico não resulta necessariamente da invenção individual, mas da transmissão de uma cultura por várias gerações e da memória de um povo, o que ressalta a sua dignidade e importância.

A Filosofia é, portanto, um fenômeno cultural grego que surgiu no momento de estabilização da sociedade com a consolidação das cidades-estados (*polis*); um progressivo enriquecimento do comércio e invenção da moeda; expansão marítima que propiciou o surgimento de uma classe mercantil politicamente forte; a invenção do calendário; a própria invenção da política como ideia ética (CHAUÍ, 2001).

Na verdade, não há consenso sobre a origem da Filosofia na Grécia antiga, porque muitos estudiosos entendem que os povos do oriente já sistematizavam doutrinas filosóficas antes dos filósofos gregos. Todavia, o que se observa frequentemente é que não se configurou em tais culturas o que ocorreu na Grécia, ou seja, o processo de laicização do saber. Esse processo apresentou características marcantes como, por exemplo, a noção de *physis,* a ideia de causalidade interpretada a partir de termos naturais, o conceito de *arché*, a concepção de *cosmo* racionalmente ordenado, o *logos* como possibilidade de se explicar o mundo, o caráter crítico capaz de operar profundas mudanças no homem e tantos outros conceitos como política e liberdade (CHAUÍ, 2001).

Segundo esforços de notáveis estudiosos da cultura clássica, pode-se afirmar que a civilização e a cultura gregas vivenciaram um ambiente completamente original. Por isso, é interessante observar que foram os romanos que criaram o sentido atual do termo "*gregos*" como versão depreciativa da palavra "*Graeci*". O que a história relata é que os gregos se denominavam "helenos", aqueles que habitam a Hélade. A Hélade, num sentido cultural e não necessariamente político, se estendia desde o estreito de Gibraltar até a atual Geórgia, na extremidade do mar Negro. Definiam-se assim por uma ancestralidade e língua comuns – falava-se *o grego*. Aqueles que não falavam o *grego* eram chamados bárbaros, porque tais línguas balbuciavam sons ininteligíveis como um "bar-bar" (HATZFELD, 1965).

II - A *PÓLIS* GREGA E A FORMAÇÃO DE UMA NOVA CONSCIÊNCIA

Antes do advento da *polis*, a Grécia já apresentava uma vida social intensa. Um dos poetas mais importantes, Homero, autor dos famosos poemas *Ilíada e Odisseia* que narram as guerras troianas (1260 a 1250 a.C.) e as aventuras de Ulisses, desvela em suas narrativas o entrecruzamento de história, ficção, lenda, mitos e deuses, que segundo pesquisadores exprimem traços da cultura dórica (HATZFELD, 1965).

Os dórios oriundos do norte, séculos após as guerras troianas, construíram uma sociedade marcadamente aristocrática que paulatinamente se transformou no que se denomina civilização grega. Segundo muitos historiadores, Homero é considerado o pai da cultura grega por ter sido a sua obra fundamental para a manutenção das tradições. Além de Homero, o pensamento de Hesíodo foi igualmente importante, porquanto marcou uma nova fase da cultura grega. Em sua obra denominada *Teogonia*, descreveu *a criação do mundo, dos deuses e a organização do Olimpo. Em Os trabalhos e os dias* narrou o célebre mito das cinco idades da humanidade (HATZFELD, 1965).

Por volta do séc. VIII a.C., com a invenção da moeda cunhada, a região vivenciou um renascimento das relações comerciais que resultou na ruína das antigas linhagens tribais e no surgimento de pequenas cidades de agricultores e artesãos. Lentamente se formou uma nova organização sócio-política que, segundo Vernant, destacou a supremacia da razão. Logo, a palavra, o discurso e a razão ganharam grande relevo nessa nova organização social. O discurso tornou-se condição fundamental para a participação nos assuntos públicos. Tal mudança, alinhada à revolução política, ensejou o desenvolvimento do pensamento humano. As discussões políticas, a elaboração das leis, deixaram de ser privilégio da aristocracia,

propiciando reflexão racional sobre o poder, legitimidade e leis (HATZFELD, 1965; JAEGER, 1989).

A palavra *polis*, do plural *póleis*, é de origem grega que expressa a ideia de cidade-estado autogovernada por um espírito que procura ir além das formas privadas de organização do espaço público. Cada *polis* tinha suas próprias leis de cidadania, cunhagem de moedas, costumes, festivais, ritos etc. Segundo Jaeger, a *polis* desenhou um novo momento para os gregos, uma nova forma de convivência humana: "*A polis é o centro principal a partir do qual se organiza historicamente o período mais importante da evolução grega. Situa-se, por isso, no centro de todas as considerações históricas*" (JAEGER, 1989, p. 73).

O termo *polis* propiciou o aparecimento de palavras como político, política e, consequentemente, a ideia de justiça. Com a palavra *polis* surgiu também o direito de cada cidadão emitir, na esfera pública, o seu pensamento para um possível debate. E valorizou o humano, a discussão, a força do melhor argumento, enfim o próprio desenvolvimento do discurso. Assim, o interesse pela justiça se desenvolveu na vida da *polis* como um grande valor, semelhante em intensidade à força exercida pelo ideal cavalheiresco dos primeiros estágios da cultura grega aristocrática. A ideia do homem justo assumiu novo *locus* no pensamento grego, isso porque aquele que se determina pela lei cumpre o seu dever. Jaeger acrescenta que a *pólis* introduziu uma verdadeira mudança no pensamento: "*o ideal antigo e livre da arete heroica dos heróis homéricos converte-se em rigoroso dever para com o Estado, ao qual todos os cidadãos sem exceção estão submetidos, tal como são obrigados a respeitar a fronteira entre o próprio e o alheio*" (1989, p. 94).

Nesse momento, com a mudança das formas de vida, surgiu um novo espírito centrado na vida pública, e a literatura que testemunha a ideia de justiça como fundamento da sociedade humana estende-

se desde os tempos primitivos da epopeia, ou seja, do séc. VIII até o séc. VI a.C. Conforme explicação de Jaeger, nos tempos homéricos:

> *Toda manifestação do direito ficou sem discussão na mão dos nobres que administravam a justiça segundo a tradição, sem leis escritas. Contudo, o aumento da oposição entre os nobres e os cidadãos livres, a qual deve ter surgido em consequência do enriquecimento dos cidadãos alheios à nobreza, gerou facilmente o abuso político da magistratura e levou o povo a exigir leis escritas (1989, p. 91).*

A reclamação universal pela justiça já figura claramente em Hesíodo e, é através deste poeta, que a palavra direito, *dike*, se converte no lema da luta entre as classes então existentes. Não temos fonte sobre a história da codificação do direito grego, mas sabe-se ao menos que ao ser escrito assumia o caráter de universalidade. Já em Homero temos o direito como *Themis* que etimologicamente significa lei. Segundo a narrativa homérica, Zeus ofertava aos reis o cetro e *themis*. Esta última seria o símbolo da grandeza cavalheiresca dos primitivos reis e nobres homéricos. Na prática, significava que os nobres dos tempos patriarcais julgavam de acordo com a lei procedente de Zeus. As normas que constituíam as leis de Zeus fundamentavam-se no direito consuetudinário e no próprio saber do homem daquela época (HATZFELD, 1965; JAEGER, 1989).

III - OS FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS E O PENSAMENTO POLÍTICO

Comumente tem-se por filósofos pré-socráticos aqueles pensadores que viveram antes de Sócrates (470-399 a.C.), que se tornou marco histórico na Filosofia por inaugurar a reflexão ético-política, diferentemente daqueles que dissertavam sobre o problema da causa primeira na natureza. As suas obras perderam-se na Antiguidade, restando apenas fragmentos e uma extensa doxografia disponível,

que apresenta citações e passagens desses pensadores como fonte para o conhecimento do primeiro momento do pensamento filosófico como reflexão racional (HATZFELD, 1965; JAEGER, 1989).

Estudiosos relatam que duas escolas dividiram-se em duas concepções filosóficas diferentes. A Escola Jônica interessada na *physis*, ou seja, Filosofia da Natureza, também chamada de Escola de Mileto cujos expoentes foram Tales, Anaximandro, Anaxímenes e Heráclito de Éfeso. A outra é a Escola Italiana que apresentou uma visão de mundo mais abstrata, prenunciando o surgimento da lógica e da metafísica, marcada pelos filósofos Pitágoras, Parmênides, Zenão e Melisso de Samos, entre outros (HATZFELD, 1965; JAEGER, 1989; REALE, 1994).

Num segundo momento dessa fase pré-socrática destacam-se os pensadores Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Clazômena e a Escola Atomista, denominados pluralistas e ecléticos, para mencionar os pré-socráticos mais conhecidos. Para interesse de um maior aprofundamento no tema sugere-se a obra do filósofo Gerd Bornheim (1997).

Quando se pensa na Grécia Antiga, pensa-se em uma região que compreende o conjunto de várias cidades autônomas entre si. Sabe-se que o berço da Filosofia teria sido a *polis* de Mileto, situada na região da Jônia, litoral ocidental da Ásia menor, próspera do ponto de vista econômico-comercial. Nessa cidade encontram-se três pensadores *pré-socráticos* de grande importância: Tales, Anaximandro e Anaxímenes. Esses primeiros filósofos, denominados filósofos da *physis*, tinham por objetivo construir uma explicação racional e sistemática do universo, tendo por modelo a matemática, pois percebiam a existência de leis gerais e permanentes a reger os fenômenos naturais. Tais pensadores buscavam a matéria-prima, a *arché*, existente em todos os seres. Seria, portanto, a busca pelo

princípio originário, ou substancial de todas as coisas (HATZFELD, 1965; JAEGER, 1989; REALE, 1994).

Segundo Pitágoras de Samos, a essência de todas as coisas residia nos números que representavam a ordem e a harmonia. A *arché* teria uma estrutura matemática que configuraria a origem do finito-infinito, par-ímpar, multiplicidade-unidade etc, enfim, para Pitágoras, ao fim e a ao cabo, a diferença entre os seres repousava sobre os números. Suas contribuições foram numerosas, além da matemática, as concepções da imortalidade da alma, reencarnação, o rigor moral etc. Pitágoras não deixou obra escrita, porém, conforme Porfírio, *o que Pitágoras dizia a seus discípulos ninguém*:

> *Pode saber com segurança, pois nem o silêncio era causal entre eles. Contudo, eram especialmente conhecidas, conforme o juízo de todos, as seguintes doutrinas: 1) a que afirma ser a alma imortal; 2) que transmigra de uma a outra espécie de animal; 3) que dentro de certos períodos, o que já aconteceu uma vez, torna a acontecer, e nada é absolutamente novo, e 4) que é necessário julgar que todos os seres animados estão unidos por laços de parentesco. De fato, parece ter sido Pitágoras quem introduziu por primeira vez estas crenças na Grécia (BORNHEIM, 1997, p.48).*

Heráclito de Éfeso foi considerado representante do pensamento dialético. Heráclito concebeu o mundo como dinâmico, em inesgotável transformação. Sua escola filosófica foi denominada de *mobilista*, pois para ele a vida era fluxo constante, impulsionado pela luta de forças contrárias. Acreditava que a luta dos contrários seria o princípio de todas as coisas e por meio dessa luta o mundo se modifica e evolui. Entendeu que o fogo era a *arché*. Dentre os 126 fragmentos existentes como de sua autoria, destaca-se: "*Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Dispersa-se e reúne-se; avança e se retira*" (BORNHEIM, 1997, p. 41).

Parmênides de Eléia foi um grande opositor de Heráclito. Acreditava que o ser era eterno, único, imóvel e ilimitado. Essa era a ótica da razão, da essência, a via a ser buscada pela filosofia. Por outro lado, a ótica da aparência, da *doxa*, não desvela a verdade, mas em função do movimento ou vir-a-ser da realidade denota apenas uma aparência enganosa. Parmênides afirmou que: "*o ser é; o não-ser não é*". Pensava que o mundo é o lugar das aparências, o mundo da ilusão e que, somente pela razão, no plano lógico, compreendemos a essência da realidade. Para Parmênides "*o ser é e o não-ser não é*". Diz-nos um dos seus fragmentos: "*Necessário é dizer e pensar que só o ser é; pois o ser é, e o nada, ao contrário, nada é. Pois pensar e ser é o mesmo*" (BORNHEIM 1997, p. 55).

Uma das grandes contribuições dos estudos de Parmênides e, consequentemente, de Zenão de Eléia, está no campo da reflexão de uma linguagem fundamentada no argumento lógico. Embora a problemática parmenídica pareça, a primeira vista, eminentemente ontológica, o pano de fundo de sua problemática passa pelo rigor dos enunciados, que, por sua vez, implica a mais profunda abstração, o que nos leva admitir Parmênides como aquele filósofo que inaugura, de certa forma, o pensamento metafísico.

Empédocles de Agrigento tentou conciliar as ideias de Parmênides com o pensamento de Heráclito, ou seja, conciliar a ideia de essência imutável obtida pela razão com a ideia de movimento, o *vir-a-ser*, captado pelos sentidos. Acreditou que o elemento primordial era constituído por quatro elementos: o fogo, a terra, a água e o ar. Tais elementos seriam misturados de modos diversos a partir de dois princípios universais, a saber: de um lado, o amor, personificando a ideia de força de atração ou harmonização das coisas; de outro, o ódio, responsável pela desagregação ou separação das coisas. Em um dos seus fragmentos menciona: "*não*

há nascimento para nenhuma das coisas mortais, como não há fim na morte funesta, mas somente composição e dissociação dos elementos compostos: nascimento não é mais do que um nome usado pelos homens" (BORNHEIM 1997, p. 69).

O leitor convirá que está claro que a Filosofia desde o seu nascedouro apresentou posturas bem definidas quanto ao seu conteúdo, método e objeto de análise, focalizando a realidade para compreender o verdadeiro sentido de todas as coisas a partir de uma explicação racional sobre a realidade pelo puro desejo de conferir outro significado a todas as coisas e a si mesmo, na medida em que realiza a reflexão. Os antigos compreenderam esse movimento porquanto está radicado na própria natureza humana.

IV - O SENTIDO DE JUSTO NO PERÍODO PRÉ-SOCRÁTICO

Para estudiosos como Jaeger (1989) e Rodolfo Mondolfo (1968), a preocupação dos primeiros filósofos teria sido com o universo, ou seja, os pré-socráticos inauguraram o pensamento filosófico quando iniciaram um estudo racional sobre o homem, a vida e a Natureza. Outros estudiosos do pensamento grego revisaram essa tese e concluíram que certa reflexão acerca do mundo dos homens teria precedido à reflexão sobre o mundo físico. Destarte, Truyol y Serra apresenta, nesse sentido, o seguinte argumento:

> *Isto é verdade se tivermos em conta a primitiva concepção helênica do mundo e da vida em sua totalidade, ou seja, incluindo as teogonias míticas. Efectivamente, estas, fundadas num politeísmo antropomórfico, concebem os problemas cósmicos como problemas humanos, o que traz consigo a personificação dos elementos e das forças naturais e a apreensão das suas relações segundo a natureza das relações entre os homens (1985, p. 85-86).*

A filosofia do mundo natural precisou trabalhar com categorias nascidas da experiência da vida humana, de uma forma ou de outra expressa na literatura disponível à época, a mitologia. São categorias cuja origem é social: a noção de lei, por exemplo. A imagem da comunidade foi útil para a representação da Natureza. O enigma que perturbava o espírito dos pensadores pré-socráticos era o movimento, a mudança, o que justificou a necessidade de buscar um elemento primordial que permanecesse sempre o mesmo. O homem de então vivia em uma comunidade autárquica e sagrada, espécie de microcosmo. Cada cidade, guardando sua autonomia, apresentava não só peculiaridades jurídico-política, como também dispunha de proteção particular por parte de seus deuses, baseando-se em normas e regulamentações tradicionais de fundamento religioso – *nomos* (TRUYOL Y SERRA, 1985)

Para o preciso entendimento do sentido de justiça construído pelos gregos, é necessário compreender a sua relação com o *cosmos*. A cultura grega compreendia o universo como um ente organizado e animado. Havia a concepção de uma ordem cósmica, uma estrutura ordenada do universo que é perfeita e divina.[2] Nessa ordem e harmonia há o movimento regular dos planetas, a dinâmica da vida em sua mais completa perfeição, a própria existência dos seres até o mais ínfimo dos insetos. Cada membro desse imenso Ser está perfeitamente colocado em seu lugar em harmonia com os outros. Essa estrutura revela o *logos*, ou seja, a lógica que permite e sustém a harmonia entre os seres. Esse *cosmos* é justo, harmônico, lógico e racional porque podemos compreender seu movimento (TRUYOL Y SERRA, 1985). Nesse sentido, esclarece Luc Ferry que:

> *Se compreendermos bem os Antigos, o que queriam dizer não tem nada de absurdo: ao afirmar o caráter divino do universo todo, eles exprimiam sua convicção de que uma*

[2] A ideia de divino não se relaciona com aquela dada pelo cristão, mas com o significado de perfeição.

> *ordem "lógica" operava por trás do caos aparente das coisas, e que a razão humana poderia trazê-lo à luz (2007, 41).*

Trata-se da mesma ideia que será transportada para a dimensão moral do homem. Os gregos viveram sob o imperativo de imitar a perfeição da Natureza enquanto justa e boa na vida na polis anunciando uma teoria do justo que desvela a necessidade de uma conduta que respeite essa harmonia, dando a cada um, o que lhe pertence, conforme o seu lugar natural no cosmos. Esse é o modelo de beleza para alcançar a felicidade e a vida boa (FERRY, 2007. p. 41-43). Sob essa ótica, podemos entender por *nomos* a ideia de ordem da *polis*, ou seja, as regras morais e os preceitos jurídicos indistintamente misturados. O cuidado com os valores culturais de todas as *polis* garantia uma convivência pacífica. Não fica difícil perceber que a ideia de justiça significava garantir essa convivência harmônica a partir de uma repressão a tudo que pudesse comprometer a ordem estabelecida. Esse sentido seria alargado diante das novas necessidades que a vida comunitária exigia: estabilidade visando soluções políticas diante de conflitos resolvidos belicamente.

Truyol y Serra (1985) aponta, numa visão contrária, que Anaximandro teria deslocado a ideia de justiça da *polis* para o universo[3] constituído como uma grande *polis*, ou seja, uma grande comunidade sujeita a uma lei ordenadora, invariável, afirmando a existência de uma justiça cósmica de caráter imanente que preside a geração e a dissolução dos seres particulares. Para este autor, ideias semelhantes seriam usadas mais tarde por Parmênides de Eléia e Empédocles de Agrigento nos poemas que cada qual escreveu, ambos intitulados *Acerca da Natureza*. Parmênides teria personificado a Justiça nas deusas *Themis* e *Dike* entre o dia e a noite, entre a verdade e a opinião. A justiça aparece no seu poema como

[3] Esta ideia estaria presente no único fragmento existente da obra Sobre a Natureza. Cf. Bornheim, 1997.

um princípio estático que assegura a imutabilidade do ser que ele afirma com vigor: "*o ser é e o não-ser não é*". Empédocles usa a ideia de justiça para tentar uma explicação do universo; o amor e o ódio como forças originais fazem e desfazem as coisas; a lei estende-se sem alteração (JAEGER, 1989; HATZFELD, 1965; MONDOLFO, 1968).

Sabe-se que Pitágoras e Heráclito apresentaram considerações mais explícitas sobre a vida social. Com Pitágoras ganha relevo a preocupação ética e religiosa, crescendo o interesse pela vida sócio-individual, tendo a Filosofia como especulação possível de uma purificação interior. Pitágoras antecipa, também, a relação entre Filosofia e política, cabendo aos seus discípulos, os pitagóricos, os primeiros a organizar uma teoria da justiça no interior de sua doutrina dos números. Desse modo, concebeu os números como essência das coisas e expressão de harmonia e regularidade no sentido específico de totalidade ordenada. Essa harmonia, transposta para a esfera humana, assume o sentido de uma correlação de condutas (JAEGER, 1989; HATZFELD, 1965; MONDOLFO, 1968).

Os pitagóricos formularam uma definição de justiça como "*aquilo que alguém sofre por algo*" – a justiça como uma relação aritmética de igualdade entre dois termos. Esta igualdade aparece como elemento essencial da justiça. Simbolizavam a justiça nos números 4 e 9, porque a multiplicação de um número par (2) por ele mesmo daria 4; a multiplicação de um número ímpar (3) por ele mesmo alcançaria o número 9. A justiça nessa concepção funda-se na ordem natural presidida pelo número (JAEGER, 1989; HATZFELD, 1965; MONDOLFO, 1968).

Heráclito associa justiça à ordem universal. Como concebeu a realidade em perpétuo devir; afirmou, ainda que o devir nasce dos contrastes e que este surge da luta, logo o sentido de justiça é luta. Todavia, esse perpétuo fluir é presidido por uma lei eterna e

universal, o *logos*, por sua vez o responsável pela harmonia invisível entre os opostos. Essa unidade realizada pelo *logos* manifesta-se no fogo, que Heráclito evoca das *Erínias*, personagens mitológicas servidoras de *Dike*, que, segundo a narrativa mítica, forçavam o Sol a voltar à órbita se por acaso se afastasse. Assim, por analogia, o *logos* estaria oferecendo ao homem a norma para a ação correta. Todos os homens participam dessa ordem, embora nem todos a revelem em sua conduta. Essa lei única e divina alimenta a lei humana, conferindo o seu sentido de sagrado e justificando qualquer sacrifício em seu nome. Importa perceber que a moralidade, tanto para os pitagóricos como para Heráclito, fundamenta-se numa lei natural (JAEGER, 1989; HATZFELD, 1965; MONDOLFO, 1968).

É preciso ressaltar que na fase pré-socrática se afigurou um suposto *direito natural cosmológico* de cunho panteísta. Essa filosofia natural pré-socrática conferiu validade à concepção helênica de justo percebida em Hesíodo e Homero. Sabe-se ainda que a ideia de igualdade na reciprocidade, apresentada na narrativa hesiódica, superou o sentido de autoridade expresso nos poemas homéricos na condição de sentido da justiça. Esse predomínio da concepção de Hesíodo aconteceu por ocasião de profundas transformações políticas, econômicas e sociais nos sécs. VII e VI a.C., conduzindo as codificações legais pela liderança de Sólon, legislador e poeta, assinalando em suas *Elegias*, o conceito de *eunomia*, ou seja, a ordem equilibrada fundada na justiça. Sólon observou a necessidade de homogeneidade social que excluiria as desigualdades excessivas. A cidade deve ser comum a todos e todos devem se interessar por sua conservação. Sólon fustigou a *hybris* como a máxima negação da ordem (JAEGER, 1989; HATZFELD, 1965; MONDOLFO, 1968; BORNHEIM, 1997).

No âmbito literário, os poetas trágicos como Eurípides, Ésquilo e Sófocles foram os herdeiros dessa concepção de justiça pré-socrática. A lei representa o equilíbrio e a hybris a desmedida. A negação da

lei deve ser resolvida com uma sanção conforme o princípio que conhecemos pelo nome de talião: "*quem praticou a violência sofrerá violência*". [4] Resgatar o equilíbrio entre o crime e o castigo é função da *polis* cuja ideia de retribuição está fundada na mais antiga tradição e configura uma legalidade cósmica que para os homens assumia o caráter de férreo destino. Sófocles acrescenta um problema novo: o do antagonismo entre as leis humanas e as leis divinas. Este conflito constitui o núcleo dramático da tragédia *Antígona*. Este conflito conduz-nos, de certo modo, à filosofia jurídica da sofística, todavia reconheça e enfatize o caráter sagrado das leis não escritas[5] (JAEGER, 1989; HATZFELD, 1965; MONDOLFO, 1968; BORNHEIM, 1997).

Heródoto de Halicarnasso transpôs para o âmbito da história a concepção de justiça oferecida pela tradição. Trata-se de uma concepção religiosa de justiça em que os deuses, ansiosos por justiça, procuram manter os homens longe da demasia e dos excessos do orgulho, longe da desmedida. Esse pensador, considerado "pai da história", apresenta um novo problema: a diversidade das convicções e instituições humanas, ou seja, a relatividade dos costumes, a não universalidade das leis entre as *polis*, o que de certa forma conduz à problemática sofística ordem (JAEGER, 1989; HATZFELD, 1965; MONDOLFO, 1968; BORNHEIM, 1997).

Segundo Aristóteles (*Metafísica*), Demócrito foi o último dos pré-socráticos, ou filósofos da *physis*. A importância de mencioná-lo separado dos demais é que ele inaugura o que denominamos de período sistemático da filosofia helênica que, por sua vez, culminará no pensamento de Platão e Aristóteles. Um estudo sobre os fragmentos de Demócrito permite perceber que sua reflexão ética apresenta aspectos independentes de sua filosofia natural (JAEGER, 1989; HATZFELD, 1965; MONDOLFO, 1968; BORNHEIM, 1997).

[4] ÉSQUILO, Agamenon.

[5] Chamamos atenção para um ponto interessante: a figura do coro na tragédia *Antígona* apresenta certo vestígio da antropologia sofística que exalta o homem e suas obras, embora apresente a advertência que a obra humana também poderá gerar um grande mal.

Sabe-se que Demócrito professou um materialismo mecanicista que considerava os átomos móveis no vazio, elementos últimos da realidade. A tradição atribui a Leucipo a inspiração deste pensamento que a rigor despoja o universo de qualquer concepção divina. Sua ética apresenta um hedonismo esclarecido, pois concebia a felicidade na moderação, na preeminência da alma sobre os sentidos, cuja meta era a *eutimia* que significava um estado de alma sereno e alegre, de tranquilidade e equilíbrio. O seu individualismo se refletia na esfera da família ao combater o casamento e a paternidade, visto acreditar que tais coisas perturbavam o espírito. Essa concepção não se estendia ao âmbito político, pois compreendia que a prosperidade do indivíduo ligava-se à vida na *polis*. Daí preocupar-se com questões sobre o bom governo e normas. Demócrito inclina-se a uma aristocracia vinculada ao conceito de sabedoria: em seu modo de ver os melhores deveriam governar (JAEGER, 1989; HATZFELD, 1965; MONDOLFO, 1968; BORNHEIM, 1997).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em Filosofia é possível seguir muitos caminhos. Como se observou na Introdução deste breve estudo, intencionou-se tão somente apresentar um trabalho propedêutico que pudesse oferecer uma exposição clara e oportuna, capaz de configurar um apoio útil para posteriores estudos em Filosofia, em especial Filosofia do Direito.

Nesse sentido, ressaltou-se alguns autores e doutrinas essenciais para o estudo jurídico-político, porque direta ou indiretamente, influenciaram a construção dos fundamentos do Direito. Por quê? Porque conceberam a ideia de leis naturais, construíram a tese segundo a qual os seres humanos são portadores de direito (ainda que no mundo antigo seja uma norma objetiva), investigaram a legitimidade do poder, a concepção de universalidade e ordem

presentes na concepção de cosmo e tantos outras. Neste horizonte, pode-se dizer que a Filosofia como fundamentação racional encontra no advento da *pólis* grega um espaço novo e propício para o seu desenvolvimento; para o nascimento da política que pressupõe a laicização do poder, para a construção da esfera pública, da liberdade dos antigos e etc. Os filósofos naturalistas inauguraram portanto a discussão sobre o justo utilizando as categorias que estavam habitando as mentes de tais homens na vida em sociedade.

Ocorre que não nos enganar em afirmar que é preciso abandonar determinados pensadores ou que suas teses não encontrariam ecos em nossa atualidade. Talvez, seja possível afirmar que uma determinada teoria científica seja falsa ou esteja superada, porque é refutada por outra mais complexa – o critério da falseabilidade. Todavia, as teorias filosóficas, desde os pré-socráticos até hoje continuam oferecendo elementos que enriquecem nossa inteligência e nossa reflexão sobre os institutos jurídicos. Nada poderá substituí-la, nem religião, ou qualquer ciência. Desse modo, pode-se dizer que a Filosofia é tão importante para o Direito, quanto a matemática o é para Engenharia.

A Filosofia, portanto, nos ensina a pensar e pensar é o oposto de servir. Significa educar o pensamento para reflexão, aperfeiçoar o gosto e, também, formar o caráter para a reabilitação de valores perdidos pelo frenético mundo do *ter - individualista*. Ler Filosofia é, sem dúvida, nos dizeres de Olgária Matos, na obra *Discretas Esperanças*, a prática mais nobre da educação humanista, provedora de paciência e consciência quando revisitam nossos medos, esperanças e, sobretudo, quando nos oferecem a assimilação de sentimentos éticos. Filosofar é pensar os caminhos do próprio pensamento como exercício da memória que permanece viva. Significa permitir que o Direito compreenda seus próprios passos,

revisite seus institutos de maneira crítica e criativa para que possa fazer sentido no mundo da vida.

Agora, é preciso ter tempo. Tempo para afastar-se do ritmo frenético da vida moderna que não abre espaço para reflexão, ou pior, preenchem nossas horas vagas com futilidades engraçadas, situações aversivas, valorizando vidas infames, neutralizando e despolitizando nossa própria liberdade. É preciso recordar Platão quando nos adverte sobre os prisioneiros em sua Alegoria da Caverna, ou Heráclito que nos lembra que uma oportunidade perdida no tempo estará perdida para sempre. De nada servirá um saber (Filosofia) ou uma ciência (Direito) a quem não sabe servir-se dela.

REFERÊNCIAS

ABBAGANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

ARISTÓTELES. Metafísica. São Paulo: Loyola, 2002.

BORNHEIM, G. (org) Os Filósofos Pré-socráticos. São Paulo: Cultrix, 1997.

CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. São Paulo: Ática, 2001.

FERRY, Luc. Aprender a viver. Filosofia para os novos tempos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

HATZFELD, Jean. História da Grécia Antiga. Lisboa: Europa-América, 1965.

HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do espírito. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1992. Tradução de Paulo Menezes com a colaboração de Karl-Heinz-Fken.

_____ . Enciclopédia das ciências filosóficas. São Paulo: Loyola, 1995. V. I

JAEGER, Werner W. Paidéia: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JONES, Peter (org) O mundo de Atenas. Uma introdução à cultura clássica ateniense. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KANT, I. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LIPSON, Leslie. Os grandes problemas da ciência política. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

LALANDE, André. Vocabulário técnico e crítico da filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MARX, K e ENGELS, E. Ideologia alemã. Porto: Presença, 1974.

MARX, K. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: Manuscritos económicos-filosóficos. Lisboa: Edições 70, 1993. Tradução de Artur Mourão.

MONDOLFO, R. O infinito no pensamento da antiguidade clássica. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

OLIVEIRA, Manfredo. Ética e Sociabilidade. São Paulo: Loyola, 1993.

PRÉ-SOCRÁTICOS. In: Coleção Os pensadores. Consultoria de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

PLATÃO. Eutidemo. Tradução Maura Iglesias. Riode Janeiro: PUC-RIO; São Paulo: Loyola, [s.d.].

PEGORARO, O. Ética é Justiça. Petrópolis: Vozes, 1995.

REALE, G. História da filosofia antiga. São Paulo: Loyola, 1994.

SERRA, A. T. História da Filosofia do Direito e do Estado. Portugal: Instituto de Novas Profissões, 1985.

VERNANT, J.P. As origens do pensamento grego. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. In: Os pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

A Essência do Direito e o Desencobrimento do Ser

Cleyson de Moraes Mello[1]

THE ESSENCE OF RIGHT AND UNMASKING OF BEING: A HERMENEUTIC PERSPECTIVE

Resumo: A Constituição de 1988 representa uma mudança de paradigma no Direito brasileiro. A partir dessa mudança de modelo, é necessário investigar a realização do direito, a partir da tutela da dignidade da pessoa. Daí a necessidade de compreender o Direito a partir do *ser-no-mundo*. O pensamento jurídico não pode ser concebido a partir de um predomínio causado pelos limites da razão e edificado com os poderes da racionalidade abstrata. É, neste sentido que, em face da flagrante inefetividade da hermenêutica clássica, originariamente metodológica, torna-se necessária à construção de uma resistência teórica que aponte para a construção das condições de possibilidade da compreensão do direito, como modo de *ser-no-mundo*.

Palavras-chave: Direito. Dignidade humana. Ser-no-mundo, *Dasein*.

Abstract: The Constitution of 1988 represents a change of paradigm in the Brazilian law. From this change of model, it is necessary to investigate the performance of duty, from the protection of the dignity of the person. Hence the need to understand the law from being-in-the-world (*In-der-Welt-Sein*). The legal thought

[1] Doutor em Direito pela UGF-RJ; Mestre em Direito pela UNESA; Professor de Direito Civil, Hermenêutica e Introdução ao Estudo do Direito (Pós-Graduação e Graduação) UNESA, FAA-FDV, UNISUAM e UNIPAC (Juiz de Fora-MG); Advogado; Membro do Instituto dos Advogados Brasileiros – IAB; Membro do Instituto de Hermenêutica Jurídica – Porto Alegre – RS. Membro da Academia Valenciana de Letras. Vice-Presidente da Academia de Ciências Jurídicas de Valença-RJ. Autor e coordenador de diversas obras jurídicas. E-mail: profcleysonmello@hotmail.com

can not be designed from a predominantly caused by the limits of reason and built with the power of abstract rationality. It is in this sense that, given the striking ineffectiveness of classical hermeneutics, methodological in your origin, it is necessary to construct a theoretical strength that point to the construction of the conditions of possibility of understanding the law, as a way of being-in-the-world .

Word-keys: right. human dignity. being-in-the-world, *Dasein*.

1 INTRODUÇÃO

Como é que se dá e acontece a pro-dução do Direito? Pensar o Direito em sua forma mais originária é o desafio dos operadores do Direito. A pro-dução do Direito conduz do encobrimento para o desencobrimento da norma jurídica. Esta somente terá sentido próprio a partir de uma pro-dução originária, enquanto e na medida do seu desencobrimento. O deixar-viger "concerne à vigência daquilo que, na pro-dução e no pro-duzir, chega a aparecer e apresentar-se."[2]

É, pois, preciso acentuar a necessidade de se descobrir o fenômeno jurídico a partir de sua proveniência ontológica, ou seja, a realização do Direito a partir de nossas relações com o mundo e com os outros indivíduos.

Pensar o Direito a partir de sua essência, a partir de sua forma mais originária é primordial. É um pensar o Direito com as lentes voltadas para a *dignidade humana como valor fundamental da Constituição da República* (art.1º, III, da CRFB/88). É neste contexto que HEIDEGGER afirma: "O originário só se mostra ao homem por último. Por isso, um esforço de pensamento, que visa a pensar mais originariamente o que se pensou na origem, não é a caturrice, sem sentido, de renovar o passado mas a prontidão serena de espantar-se com o porvir do princípio."[3]

[2] HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p.16.
[3] Ibid., p.25.

O "saber" jurídico não pode ficar atrelado ao ente, dominado pela sua estrutura, mas sim deve caminhar sempre para além deste, ultrapassando-o, constantemente. O operador jurídico deve procurar superar o texto da lei, em busca do seu fundamento – em direção ao ser. O saber essencial do Direito não está posto, não é algo dado, objetificado (entitativo), mas sim desvelado ao julgador na análise do caso concreto decidendo. É um "saber" essencial que passa por cima do ente e procura atingir a sua forma mais originária. Somente quando ultrapassamos o ente, em busca do seu ser, as "proposições" jurídicas terão alguma justificação.

O desencobrimento do que é e está se falando segue sempre um caminho da constitucionalização do direito.

A essência do Direito não pertence originariamente à vontade do julgador e nem tampouco se reduz a um conjunto de métodos (hermenêutica metodológica), mas sim como condição de possibilidade (hermenêutica filosófica). É a reconstrução do direito a partir do *como hermenêutico*, ou seja, um *locus* hermenêutico com fincas no princípio fundante da proteção da dignidade da pessoa. É o *poder ser* acerca das realidades humanas e pessoais.

A essência do Direito está relacionada ao aberto, ao prospectivo, no sentido do aclarado, desvelado. O desencobrimento do direito deve estar relacionado ao dar-se em sua forma mais originária, ou seja, a verdade. Ora, o desvelar originário da norma jurídica não está ancorado na arbitrariedade do julgador nem na submissão a simples leis.

A essência do Direito provém do que é livre. HEIDEGGER ensina que a liberdade "é o que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira tremula o véu que vela o vigor de toda a verdade e faz aparecer o véu como o véu que vela. A liberdade é o reino do destino que põe o desencobrimento em seu próprio caminho."[4]

[4] Ibid., p.28.

Ainda nos dias de hoje, o julgador está tão afastado da essência do Direito que sequer reconhece na norma jurídica o seu desencobrimento. É preciso deixar claro que a pro-dução do Direito não está relacionada a qualquer tipo de ativismo judicial, senão "o espaço, onde acontece, em sua propriedade o desencobrimento, isto é, a verdade."[5]

A crise do Direito está dominada pela crise de seu pensamento. Nesta perspectiva, FRANCISCO AMARAL ensina que "o pensamento jurídico está em crise porque em crise estão as teorias jurídicas formais e racionalistas do pensamento sistemático, dominante na modernidade, principalmente no séc. XIX, o século das codificações. Era a época da racionalidade teorética, expressa no trabalho de construção do direito como ciência, com seus conceitos, suas regras abstratas e gerais, raciocínio lógico-dedutivo, e também na crença na superioridade absoluta da lei e na plenitude do sistema jurídico, tudo isso a traduzir uma concepção formalista e positivista do direito, a caracterizar o chamado paradigma da modernidade."[6]

2 OS TEOREMAS HEIDEGGERIANOS

O *círculo hermenêutico* e a *diferença ontológica* são os pilares que suportam a teoria heideggeriana. Em relação à metafísica, colocam-se novos paradigmas: o ser é entendido por um conceito ontológico dado pela compreensão e a diferença entre *ser* e *ente* impede a entificação do ser (matriz da tradição metafísica).

A diferença ontológica é a diferença entre *ser* e *ente*, uma vez que o ser é o elemento através do qual ocorre o acesso aos entes, isto é, sua *condição de possibilidade*. Essa condição é realizada por meio da compreensão pelo *Dasein*, pelo ser humano que se compreende e que

[5] Ibid., p.30.

[6] AMARAL, Francisco. *Uma Carta de Princípios para um Direito como Ordem Prática*. In: TEPEDINO, Gustavo; FACHIN, Luiz Edson (Orgs). *O Direito e o Tempo*: Embates Jurídicos e Utopias Contemporâneas – Estudos em homenagem ao Professor Ricardo Pereira Lira. Rio de Janeiro: Renovar, 2008, p.131.

sempre se dá pelo círculo hermenêutico. A circularidade hermenêutica substitui o modelo da tradição metafísica ancorado na relação sujeito-objeto. De acordo com um modo de ser que lhe é constitutivo, a pre-sença tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir daquele ente com quem ela se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e continuamente, a saber, a partir do "mundo".

A compreensão é a própria abertura do ser-no-mundo, bem como é um existencial. O compreender é derivado dessa compreensão existencial, que é a própria luz, iluminação, abertura, clareira, revelação do ser-aí, *Alethéia*. Considerando que a compreensão é um existencial, não existe explicação sem a prévia compreensão. Melhor dizendo: o sentido alcançado pela explicação já nos é dado, na própria explicação, ou seja, o sentido faz parte da própria estrutura prévia da compreensão.

Ora, a compreensão prévia um existencial do ser-aí que como sua abertura, clareira, luz sempre se apresenta à medida que é buscada. Aí está o círculo hermenêutico. Nas palavras do próprio Heidegger, esse círculo da compreensão "não é um cerco em que se movimentasse qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a *estrutura-prévia* existencial, própria da pre-sença."[7] Segundo Heidegger, nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário.[8] O que o filósofo procura mostrar é que devemos compreender as coisas de modo originário e autêntico, "a partir das coisas elas mesmas" desatrelado e desvinculado dos

[7] HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo:* Parte I, Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback.12.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 210.

[8] Heidegger ensina que no círculo da compreensão se esconde o conhecimento mais originário e só pode ser apreendido de modo autêntico, se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e "chutes". Ela deve, na elaboração da posição prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas. Isto porque a compreensão, de acordo com seu sentido existencial, é o poder-ser da própria pre-sença, as pressuposições ontológicas do conhecimento histórico ultrapassam, em princípio, a idéia de rigor das ciências mais exatas. A matemática não é mais rigorosa do que a história. É apenas mais restrita, no tocante ao âmbito dos fundamentos existenciais que lhe são relevantes. Ibid., p.210.

conceitos ingênuos e opinões que a tradição em si as carrega. Portanto, o círculo da compreensão pertence à estrutura do sentido, cujo fenômeno tem suas raízes na constituição existencial da presença, enquanto compreensão que interpreta.[9].

Hans-Georg Gadamer, na obra *Verdade e Método II*, também discorre sobre o círculo da compreensão (1959) e informando a necessidade em manter o olhar firme para as coisas elas mesmas, até o momento de superar as errâncias que atingem o processo de interpretação. Alerta, ainda, que quem quiser compreender um texto deverá sempre realizar um projeto. O intérprete deverá projetar de antemão um sentido do todo, tão logo se mostre um primeiro sentido no texto. Vale destacar que esse primeiro sentido somente se mostra porque lemos o texto já sempre com certas expectativas, na perspectiva de um certo sentido. A compreensão daquilo que está no texto consiste na elaboração desse projeto prévio, o qual sofre uma constante revisão à medida que aprofunda e amplia o sentido do texto.[10]

Nesse contexto, HEIDEGGER, na obra *Sobre o Humanismo,* afirma que "somente na medida em que o homem, ec-sistindo na Verdade do Ser, pertence ao Ser, é que pode provir do próprio Ser a recomendação das prescrições que tornar-se-ão para o homem lei e regra. Em grego, recomendar é *némein*. O *nómos* não é apenas a lei, porém, mais originalmente, a recomendação protegida pelo destinar-se do Ser. Só essa recomendação pode dispor o homem para o Ser. E somente essa disposição pode trazer e instaurar obrigações. Do contrário, toda a lei permanecerá e continuará apenas um produto (*das Gemächte*) da razão humana. Mais essencial para o homem do que todo e qualquer estabelecimento de regras é encontrar um caminho para a morada da Verdade do Ser."[11]

[9] Ibid., p.210.
[10] GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II:* Complementos e Índice. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002. p.75.
[11] HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p.94-95.

O esquecimento da Verdade do Ser em favor da "coisificação" do Direito, não pensado em sua essência, é o sentido de sua decadência. Sem a percepção desta essência todo o esforço e o cuidado para se "dizer o direito" transborda no vazio. As normas jurídicas em abstrato devem ganhar mais plenitude e colorido se considerarmos os estudos avançados de hermenêutica jurídica e concretude judicial, uma vez que aquela deixa de ser considerada como hermenêutica de orientação metodológica-científica (modo de conhecer) para ser estudada como hermenêutica ontológica (modo de ser).

Na obra *Introdução à Metafísica*, Heidegger ensina que "na filosofia, ao contrário, o objeto não apenas não é objetivamente dado, como nem há simplesmente objeto algum. A filosofia é o processar-se de um acontecimento (Geschehnis), que sempre de novo, deve apreender para si mesma o Ser (no manifestar-se, que ele faz a si mesmo e que a ele pertence). Somente no processo desse acontecimento (Geschehen) se abre a verdade filosófica."[12]

Ora, com efeito, o *Direito* só se nos poderá *abrir* e *manifestar*, como tal, se, previamente, já compreendermos e na medida em que previamente compreendermos o Ser e na sua *Essencialização* jurídica.

Este é o Direito mais digno de ser pensado em sua própria essência. Ou será ele apenas um mero processo metodológico de subsunção, frente à qual a única atitude do julgador seria de um sujeito passivo e desinteressado?

O sentido deve ex-surgir a partir de uma atribuição realizada pelo intérprete, a partir de sua condição como ser-no-mundo. É, pois, a aplicação dos teoremas da diferença ontológica e do círculo hermenêutico. É a partir da pré-compreensão que o intérprete se insere em uma *situação hermenêutica*. É a proeminência do como

[12] HEIDEGGER, Martin. *Introdução a Metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p.112.

hermenêutico, em que o ser do Direito é entendido como condição de possibilidades. Nesse sentido, frise-se as lições de Lenio Streck: "É exatamente por isto que não se pode confundir hermenêutica, entendida como filosofia hermenêutica ou ontologia fundamental, com qualquer teoria da argumentação jurídica ou 'técnicas, métodos ou cânones' de interpretação, que são procedimentos discursivos que vão se formando numa sucessão de explicitações que nunca se esgotam, e que cuidam de outra racionalidade, que é apenas discursiva."[13]

A estrutura circular da compreensão é fundamentada a partir da temporalidade da pre-sença. O círculo hermenêutico em Heidegger apresenta um sentido ontológico, já que a compreensão deve ser vista como um existencial e não como um processo metodológico. Heidegger afirma que pertence à estrutura ontológica da pre-sença uma compreensão do ser. É sendo que a pre-sença está aberta para si mesma em seu ser.

Neste momento, cabe ao julgador a máxima cautela no processo decisório com vistas a proteger-se das opiniões prévias inadequadas, da arbitrariedade e do subjetivismo. Ao interprete cabe realizar sempre um projetar. Nesse sentido, Gadamer afirma que a compreensão do texto consiste na elaboração de um projeto prévio que deve ser constantemente revisado à medida que se penetra em seu sentido.[14] É desta forma que o interprete jurídico deve proceder, ou seja, a partir do primeiro sentido do texto legal, o julgador prelineia um sentido do todo. Isto quer dizer que deve analisar o caso concreto em todas as suas possibilidades, elaborando um projeto prévio que vai sendo constantemente revisado a partir da releitura do texto à luz dos princípios constitucionais. É esse constante reprojetar no qual os conceitos prévios são substituídos

[13] STRECK, Lenio. Jurisdição Constitucional e Hermenêutica: Uma Nova Crítica do Direito. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2004. p.256.
[14] GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Método: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. Tradução Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997, p.402.

por outros mais adequados que protege o intérprete dos erros de suas opiniões prévias. Daí a questão do fundamento sem-fundo (*Ab-Grund*) abissal. Não há que se falar em norma fundamental, em a priori, ou em qualquer fundamento em determinada coisa, uma vez que o processo de compreensão está fincado nas estruturas ontológicas do ser-aí, ou seja, é um existencial. É o fato da existência de um "pre", de uma pré-compreensão que se abre como condição de possibilidade para o interprete jurídico.[15]

3 UM NOVO LOCUS JUSFILOSÓFICO

É comum que os julgadores e operadores do direito se distanciem da verdadeira compreensão do direito. A maioria dos julgadores desconhece o fato de que somente pode conhecer realmente o ente se o ser já foi conhecido, ou seja, através do viés ontológico.

Nas palavras de Heidegger: "Mas o *que* propriamente se deve compreender permanece, no fundo, indeterminado e inquestionado; não se compreende que compreender é um poder-ser que só pode ser liberado na pre-sença *mais própria*."[16]

É nesse sentido que o Direito é em si alienante, já que ocorre o encobrimento do seu poder-ser mais próprio. Essa alienação gera um aprisionamento (prisão) da própria pre-sença em seu sentido mais originário. A possibilidade da decadência do Direito enquanto imersão no mundo tem a sua origem na fuga da pre-sença (Dasein) perante si mesmo.

O desvio da decadência se funda na angústia que, por sua vez,

[15] Verifica-se que o nosso Código Civil Brasileiro em vigor já apresenta a existência de "cláusulas abertas", o princípio da função social do contrato, o princípio da função social da propriedade, o princípio da boa-fé objetiva que possibilita ao interprete a realização de uma "correção normativa" com o intuito de adequá-lo a nova realidade social.

[16] HEIDEGGER, op.cit., 1995, p.239.

torna possível o temor.[17] Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal e o angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo.[18]

Assim, a angústia torna visível a existência de fato que é a própria imersão no mundo, ou seja, é o momento do de-caído que caracteriza o ser em modo impróprio do *Dasein*, qual seja: a sua inautenticidade.

Ora, o ser dos entes não "é" em si mesmo um outro ente.[19] O *Dasein* (Ser-aí, Pre-sença) é o ente privilegiado que compreende o ser e tem acesso aos entes. Ele faz parte da condição essencial do ser humano. Nas palavras de Heidegger: "esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *pre-senca*."[20] O ser-aí sempre se compreende a si mesmo a partir da sua existência.[21] A análise das estruturas ontológicas do ser-aí é um existencial. Isso significa dizer que os caracteres não são propriedades de algo simplesmente dado, mas modos de ser essencialmente existenciais.[22] Heidegger afirma que a pre-sença (ser-aí, *dasein*) "é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e comporta."[23]

Assim, o *Dasein*, pela compreensão, inaugura uma circularidade. É, pois, uma circularidade hermenêutica. Ou seja, a recíproca relação entre *ser* e *ente* somente ocorre porque há o *Dasein*, isto é, porque há compreensão. Assim, o acesso ao ser é colocado a partir da compreensão do ser e tal compreensão é dada a partir da compreensão que o *Dasein* possui de si mesmo.

No final da conferência *Tempo e Ser*, quando Martin Heidegger afirma que "pensar ser em o ente, quer dizer: pensar ser sem levar em consideração a metafísica. Mas uma tal consideração impera

[17] Ibid., p.249.
[18] Ibid., p.249-251.
[19] Ibid.p.32.
[20] Ibid., p.33.
[21] Ibid., p.39.
[22] Ibid., p.187.
[23] Ibid., p.90.

ainda mesmo na intenção de superar a metafísica."[24] Isto não quer dizer que a relação de *ser* e *ente* não seja essencial; pelo contrário, não devemos pensar tal relação como a metafísica o pensa.[25] Assim, a relação de *ser* e *ente* deve ser vista no caráter metafísico, a partir da diferença ontológica. Quando Heidegger pensa o ser e o ente a partir da diferença ontológica, busca dar um sentido mais original a ambos. Dessa maneira, o conceito de ser, em Heidegger, é pensado a partir da diferença ontólogica, no sentido de que ao compreendermos o mundo, nele compreendemos a nós mesmos. Está aí a circularidade da finitude. É a ontologia da finitude, a ontologia fundamental, analítica existencial, base da desconstrução da metafísica proposta por Heidegger, fincadas pelos teoremas da circularidade hermenêutica e diferença ontológica introduzidas pela compreensão do ser.

Dessa maneira, *Dasein* é um ser-no-mundo. Este modo de ser-no-mundo é o cuidado, a cura, a preocupação, que é o ser do ser-aí. O sentido do ser-aí é dado pela temporalidade com caracteres existenciais. O espaço em que acontece o *Dasein* está limitado, finitizado no mundo. É a tríplice dimensão da estrutura da temporalidade (passado-presente-futuro) que informará o conceito fundamental de finitude heideggeriano. [26] A temporalidade,

[24] HEIDEGGER, Martin. O Fim da Filosofia ou A Questão do Pensamento. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1972, 1972. p.65.

[25] Arturo Leyte, neste mesmo sentido, ensina "si buscamos al ser dentro de la metafísica sabemos lo que vamos encontrar: onto-teo-logia; um tratamiento doble del ser em cuanto tal, bien desde la unidad que llega hasta el fondo ('ergründen') de cada ente revelando lo que em éste hay de general y común (ontología), bien desde la inidad fundamentadora ('begründen') de todo lo ente, de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas (teologia). Incluso, más allá, son onto-lógica y teo-lógica, porque el sufijo 'logía', significa, em último extremo, fundamentación, justificación. A su modo, la metafísica es la unidad de ambos modos de fundamentar, pero sólo eso: há reducido al ser a fundamento, y de este modo lo que hace es tomarlo como ente, que sólo es pensado a fondo cuando se piensa como primer fundamento, Causa primeira, Cosa más original, Coisa infundada o que se funda a sí misma. A este ente es al que la filosofia le dio el nombre de Dios. [...] La cuestión será quizás pensar si acaso no tenemos uma metafísica del ser gracias a la diferencia. ¿Acaso no aparecen cada uno a su manera – ser y ente – a partir de la diferencia? Resulta paradójico que no se pueda tener uma respuesta para aquello que está em el origen de la metafísica. Este origen, la diferencia, permenece impesado. ¿Cómo podemos ahora alcanzar la diferencia? Mediante el paso atrás. Se trata de pensar por um momento el ser, no como fundamento, sino a partir de la diferencia." LEYTE, Arturo. Introducción. In: HEIDEGGER, Martin. Identidad Y Diferencia. Tradução Helena Cortés e Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990. p.51.

[26] Nesse sentido, Ernildo Stein fincado no pensamento heideggeriano esclarece que Dasein é futuro-passado-presente, no sentido de que ainda que ele se agarre ao presente, nesse presente já sempre está implícita a

enquanto índice da finitude do ser-aí, torna-se, assim, o horizonte necessário para a interrogação pelo sentido do ser.[27] Dessa forma, a interrogação pelo ser deve ser norteada pela finitude do ser-aí, já que o ser ligado ao tempo não pode ser interpretado a partir da eternidade (negação do tempo). Vale destacar que a referida finitude somente se realiza na circularidade da relação ser-ser-aí.[28]

Heidegger procura o acesso às estruturas do ser-aí, através da analítica existencial e supera, destarte, o esquema sujeito-objeto. Daí o paradigma heideggeriano. O filósofo, ao criticar a metafísica, na verdade, é contrário à busca de um fundamento firme, objetificador ou um fundamento inconcusso (estável, inabalável). Nesse sentido é que o *Dasein* é abissal, sem fundo, posto que a sua fundamentação remete à pura possibilidade. Stein afirma que o fundamento heideggeriano não é nem realidade como um objeto ou como sujeito no qual se fundaria o conhecimento. O conhecimento é uma estrutura prévia, dada pela compreensão do ser.[29] Portanto, o ser-aí, o ser-no-mundo, é a base de qualquer teoria do conhecimento.

4 CONCLUSÕES

O Direito é um sendo, é um acontecer, é uma abertura de possibilidades. O ser deve ser compreendido a partir do homem em seu próprio acontecer, historicamente situado. A hermenêutica, com o viés da ontologia fundamental, procura interrogar o ser por meio

idéia da faticidade à qual se liga a idéia de hermenêutica. A idéia de futuro não é o futuro no qual vamos morrer, onde terminamos, etc... Mas é o futuro que nos move agora no presente, por isso o Dasein é ser-para-a-morte enquanto ser-no-mundo. Portanto, somos futuro, passado e presente, num único movimento. Somos, como diz o filósofo, definindo o conceito de cuidado: Sempre um adiante-de-nós, já-no-mundo, junto-das-coisas. Essa tríplice dimensão do cuidado da estrutura da temporalidade, é que dará a Heidegger o conceito fundamental de finitude. STEIN, Ernildo. Diferença e Metafísica: Ensaios sobre a Desconstrução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p.57.

[27] STEIN, Ernildo. Compreensão e Finitude: Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana. Ijuí, Rio Grande do Sul: Unijuí, 2001, p.291.

[28] Ibid., p.292.

[29] STEIN, op.cit., 2000. p.59.

da historicidade e da temporalidade do ser-aí, ou seja, compreender a questão do ser fora do contexto da tradição metafísica.

O ordenamento jurídico não pode mais ser visto como um objeto cognoscível, da mesma forma que o julgador não será como um sujeito cognoscente passivo e desinteressado.

Angustiante por natureza, a busca desenfreada pela segurança jurídica torna-se cada vez mais limitadora da criatividade judicial e sufoca o pensar original. No momento da prestação jurisdicional, o homem, a sociedade, o mundo, os valores, a cultura, a historicidade e a temporalidade não podem ser desconsiderados.

Um sistema jurídico axiologicamente neutro, a-temporal, a-histórico já representa um perigo a ser evitado e uma ameaça a ser controlada pelos juristas. Caso contrário, imperar-se-á por toda a parte uma atitude de subserviência ao texto legal, representando, assim, a inautenticidade do Direito, isto é, a reificação do direito. Isso representa uma prestação jurisdicional restrita às atividades lógicas, científicas, cuja visão objetivista dos entes está em distonia com o mais digno de ser pensado, qual seja: o pensar o ser e a verdade da faticidade do ser-aí.

É necessária a busca pela essência do Direito. O que essencializa a ciência jurídica já não pode ser uma ciência, já que esta essência é algo de meta-ciência. Isto se dá porque a essência de alguma coisa só pode ser pensada. É algo existencial; logo, não é um ente. Daí a essência da ciência jurídica ser a condição de sua própria possibilidade.

Quando Heidegger pensou o *ser* e o *ente* a partir da diferença ontológica, buscou dar um sentido mais original a ambos. Dessa maneira, o conceito de ser foi pensado a partir da diferença ontólogica, no sentido de que, ao compreendermos o mundo, nele compreendemos a nós mesmos.

Dessa maneira, *Dasein* é um ser-no-mundo. Este modo de ser-no-mundo é o cuidado, a cura, a preocupação, que é o ser do ser-aí. O sentido do ser-aí é dado pela temporalidade com caracteres existenciais.

Daí que o Direito não pode mais ser concebido como uma ordem normativa, cujo fundamento de validade seja norma fundamental, isto é, uma norma fundamental pressuposta. É nesse sentido que o Direito seria entendido como de-cadente e em si alienante, já que ocorreria o encobrimento do seu poder-ser mais próprio, desatrelado ao modo de ser-no-mundo. Essa alienação gera um aprisionamento do próprio julgador, uma vez que sua decisão estaria distanciada da própria pre-sença em seu sentido mais originário. Seria essa, portanto, uma visão objetivista do próprio Direito.

Ora, o Direito deve ser remetido a um horizonte ontológico-existencial do *Dasein*, visando ao desenvolvimento de toda uma crítica ao direito vigente e todo o empenho na construção de um horizonte novo para se repensarem os fundamentos do conhecimento jurídico, sobretudo, face à complexidade social do novo milênio.

É necessário, pois, haver horizontes, ou seja, o julgador não pode ficar limitado ao direito positivo, ao texto da lei, mas deve ver para além disso. O operador jurídico que possui horizontes sabe valorizar as mutações sociais, os novos valores, vê e dialoga com as dimensões culturais, sociais e históricas de seu tempo.

Vê-se a relevância da re-flexão jurídica. Juristas e julgadores tornam-se insensíveis ao novo, fugindo do pensamento originário, e, conseqüentemente, distanciando-se de toda a vitalidade criadora do direito.

Pensar o Direito em sua forma mais profunda, mais originária, a partir do pensamento mais digno de ser pensado, caminha-se em direção ao novo. Propôs-se um caminhar ontológico e não

metodológico. Daí que todo novo caminhar traz consigo insegurança, ansiedade, preocupação, medo, ousadia, obscuridade e surpresa.

É a partir da (re)fundamentação do pensamento jurídico, amparado no marco teórico heideggeriano, que surge um mundo de coisas que antes os juristas não podiam ver. Ao mesmo tempo, esse novo já se fazia presente no mundo filosófico. Por tais motivos, eis a necessária indicação da relação entre a metafísica e o Direito. É necessária a caminhada com os olhos voltados para a essência do Direito.

Nesses termos, um pensamento originário começa a fluir no campo jurídico. Esse caminhar foi guiado não só pela filosofia de Heidegger e Gadamer, bem como por estudiosos do vigor de Ernildo Stein, Emmanuel Carneiro Leão, Margarida Maria Lacombe Camargo, Lênio Luiz Streck, dentre outros, que já trilharam caminhos inesperados sempre adornados com novas cores. São estes autores que estão dispostos a conhecer e a buscar a essência das coisas, em seu sentido originário.

O caso concreto decidendo deve ser ontologicamente analisado a partir da hermenêutica de Heidegger, ligada ao modo de ser-no-mundo, ao *Dasein*, a uma essência do Ser que é a Essência do homem, ao *homo humanus*; é realizada de forma originária, através de uma pre-compreensão jurídica em que o intérprete está inserido numa tradição histórica na qual se insere (círculo hermenêutico). Isto representa que o julgador somente poderá atingir o significado dos entes a partir de seu horizonte histórico, a partir de uma *situação hermenêutica*.

Daí o motivo de a norma jurídica requerer sempre uma interpretação. Ela não pode ser considerada com um sentido fixo que a mesma encerra em seu texto, única e exclusivamente, porque o seu fundamento originário é sem fundo, abissal, representa sempre

um devir. É um reflexo da própria humanidade, isto é, do *homo humanus*. É a busca do sentido autêntico do direito.

Logo, o magistrado não pode proferir sua decisão judicial por meio apenas do procedimento lógico-formal, segundo um modelo clássico do silogismo lógico-dedutivo. A dimensão hermenêutica deve habitar o espaço jurídico, visto que a pré-compreensão do intérprete "entra em jogo", como modo de ser do ser-aí, da condição humana de ser-no-mundo. Por isso a fenomenologia hermenêutica heideggeriana se fez presente na estrutura e na organização do pensamento jurídico.

A missão do juiz é atuar como um agente de transformação que não se limita a ser um aplicador passivo de regras e princípios preestabelecidos, mas sim um instrumento de mudança social, pautado pelos objetivos socioeconomicos atuais, levando-se em consideração a complexidade e a pluralidade da sociedade.

A ciência jurídica deve encaminhar-se em direção a um pensar filosófico, a um pensar dissociado da história da metafísica ocidental que é a história do esquecimento do ser. Infere-se, portanto, a necessidade de que este pensar deve iniciar-se logo na fase da formação acadêmica dos alunos de graduação do curso de Direito e se ampliar na formação acadêmica dos futuros magistrados. É dessa maneira que a hermenêutica deixa de ser normativa e passa a ser filosófica, cuja compreensão é vista como a estrutura ontológica do *Dasein*.

O processo hermenêutico a ser percorrido pelo intérprete jurídico é realizado a partir de uma pre-compreensão, isto é, em um primeiro momento, nossos pré-juízos devem se dar a partir de uma antecipação de sentido. Vê-se, por conseguinte, a possibilidade ôntico-ontológica própria do ato hermenêutico-aplicativo efetuada pelo intérprete jurídico, isto é, a compreensão do Direito foi vista como um acontecer, um dar-se ôntico-ontológico original da própria vida humana. Esta é a essência do *ontological turn.*

É a questão da fundamentação no Direito relacionada a uma questão ontológica, a um modo de ser, a um existencial, a um ser-no-mundo e não o fundamento do Direito relacionado a uma questão metodológica freqüentemente utilizada.

BIBLIOGRAFIA

AMARAL, Francisco. Uma Carta de Princípios para um Direito como Ordem Prática. In: TEPEDINO, Gustavo; FACHIN, Luiz Edson (Orgs). O Direito e o Tempo: Embates Jurídicos e Utopias Contemporâneas – Estudos em homenagem ao Professor Ricardo Pereira Lira. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Método: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. Tradução Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Verdade e Método II: Complementos e Índice. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. O Fim da Filosofia ou A Questão do Pensamento. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1972.

_____. Identidad Y Diferencia. Tradução Helena Cortés e Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990.

_____. Sobre o Humanismo. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. Introdução a Metafísica. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p.112.

_____. Ensaios e Conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. Ser e Tempo. Parte I. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MELLO, Cleyson de Moraes. Hermenêutica e Direito. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2006.

_____. Código Civil Interpretado. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2007, p.XXII.

STEIN, Ernildo. Diferença e Metafísica: Ensaios sobre a Desconstrução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. Compreensão e Finitude: Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana. Ijuí, Rio Grande do Sul: Unijuí, 2001.

_____. Nas Proximidades da Antropologia: Ensaios e Conferências Filosóficas. Ijuí: Unijuí, 2003.

TEPEDINO, Gustavo. Crise de Fontes Normativas e Técnica Legislativa na Parte Geral do Código Civil de 2002. In: TEPEDINO, Gustavo. (Org.) A Parte Geral do Novo Código Civil – estudos na Perspectiva Constitucional. Rio de Janeiro: Renovar, 2002, p.XXV.

_____. O Direito e o Tempo: Embates Jurídicos e Utopias Contemporâneas – Estudos em homenagem ao Professor Ricardo Pereira Lira. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

Why Western Law Theories Do Not Settle Religious Issues?[1]

Daniel Nunes Pereira[2]

Resumo: O presente estudo aborda a dificuldade em considerar a lacuna entre ideal/real nos fenômenos jurídicos e religiosos e procura entender os motivos e razões da incapacidade do quadro jurídico ocidental em lidar com os problemas decorrentes de práticas religiosas. O artigo parte do pressuposto de que a humanidade se define unicamente por meio de objetos sociais em que se manifesta de forma compacta e concentrada. Há uma dimensão transversal ao gênero humano que funciona de forma ativa ou latente em toda o campo de dada realidade social, o que não se encaixaria na imanência do Direito. A transversalidade da religião e suas reverberações em outras esferas da vida humana demanda a revisão de questões concernentes ao nexo deontológico que existe no Direito. Assim, conclui o presente estudo, o problema da lacuna entre "Ser e Dever-Ser", principalmente na Teoria do Direito, pode ser localizado precipuamente na relação binomial entre "Religião-praxis /Lei-techné"

Palavras chave: Filosofia do Direito; Filosofia Política; Religião; Teoria do Direito.

[1] Artigo originalmente apresentado no congresso internacional "IAPSS Autumn Convention 2015 - New Threats to Security" havido em Praga (República Tcheca) na Univerzita Karlova entre os dias 21 e 25 de setembro de 2015. A Fundação Dom André Arcoverde (FAA) e o Centro de Ensino Superior de Valença (CESVA) colaboraram para a participação do autor do presente artigo no referido evento acadêmico.

[2] Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito (PPGSD/UFF), Mestre em Ciências Sociais e Jurídicas (PPGSD/UFF), Mestre em Ciência Política (PPGCP/UFF), Especialista em História Europeia (Universiteit Utrecht), Bacharel em Direito (UFF-Niterói-RJ). Professor do Curso de Direito da Universidade Veiga de Almeida. Professor Adjunto da Faculdade de Direito de Valença.

Abstract: The present study addresses the difficulty regarded on the gap between ideal/real on law and religion phenomena, and seeks to understand the motives and reasons for the inability of the western legal framework to deal with problems arising from religious practices. The paper starts from the assumption that mankind is not defined solely through social objects in which manifests itself in compact and concentrated way. There is a transverse dimension on humankind that works in active or latent way in the entire thickness of social reality, which does not fit in the immanence of Law. The transversality of religion and its reverberations in other spheres of human life is bounden to review the issue of deontological nexus that exists in the law. Thus, in this study concluding remarks, the problem of the gap on "Is-Ought problem" prevailing on Law Theory, may be primarily located in the binomial relation "Religion-praxis/Law-techné".

Keywords: Philosophy of Law; Political Philosophy; Religion; Theory of Law.

> *"We are sinful not merely because we have eaten of the tree of knowledge, but also because we have not eaten of the tree of life." – Kafka - Die Zürauer Aphorismen*

INTRODUCTION

This paper questions arises from the difficulty regarded on the gap between ideal/real concerning Law (practice and theory) and religion (understood as a sociological phenomenon and also metaphysical experience). Under such issue the present study seeks to understand the motives and reasons for the inability of the Western legal framework to deal with problems arising from religious practices.

From these assertions, we may assume (hypothetically) that both Law and Religion have implicitly epistemological senses and forming practices. Whenever it comes to any problem in the world of experience, *i.e.*, a "Social Fact"[3], to be contemplated by law, there is a subject/object relation, in which the later emerges from the empirical, while the first is both the operator and "*telos*" of the law.

[3] Hereby understood as "fait social" or "Sozialer Tatbestand" on Durkheim (and sometimes post-weberian) terminology.

However, religion is regarded as both, a social fact and a transcendent phenomenon to the subject, which means it is some phenomenical category apart from ordinary and secular affairs.

A socio-historical analysis on Western Modernity, concludes (or may imply) that religion, rather than disappearing from the modern world (as Weber and Freud forecasted), became one of several possibilities of belief in the social imaginary (TAYLOR, 2007, p. 209). Under such predication, the present study starts from the assumption that man in religion is not defined solely through social objects in which manifests itself in compact and concentrated way, since there would be a transverse dimension of the human phenomenon, which works in active or latent way, in the entire thickness of social reality, according to procedures specific to each society, which does not fit in the immanence of the legal normative text. Such transversality of religion and the reverberations in other spheres of human life is bounden to review the issue of deontological nexus that exists in the law. Thus, the problem of the gap on "Is-Ought problem" (or "*Sein-Sollen*") prevailing on Law Theory, may be primarily located in the binomial relation "*Religion-praxis/ Law-techné*".

In order to question the interaction between Law and Religion, the present study assumes that both of them lie inexorably intertwined with politics, such that certain relations generate social and psychological attitudes that may or may not become formally religious and/or legal. Thus, the underlying religious category is provided by the striking analogy between the behavior of the individual to the deity and behavior towards society. A critically important aspect is the sense of dependency (SIMMEL, 1997, p. 110). The problem seems to be that metaphysical dimension, the one that transcends the individual, is contained on human religiosity, however, subjective religiosity does not guarantee the existence of a realm beyond metaphysics, such as legal normativity (SIMMEL,

1997, p. 14). On such quarrel the present study starts its rhetorical contention from the idea that religious phenomena arises as some kind of rationalization of the world[4].

RELIGION AND ITS EPISTEMOLOGICAL SENSES

Aiming to get hold of Religion as a Social issue (therefore also political and legal matter), this study returns to the classical mainstream of Sociology of Religion - Max Weber. The German sociologist is often regarded to take an objective and (some say) distant view of the sociological traditions of the institutions of religions, specially its inner human gearing. The work of Weber, before settling its quarrels on rationality and disenchantment, starts from searching some stipulation concerning the guidance of the Human Reason as part of 'Being'[5] (KOCH, 1994, p.2). The ontological question in Weber contrasts with other classics, such as Durkheim and Marx, precisely because it structures its (then new) sociology of comprehension. Weber's ontology tries to give account on transcendence and immanence of the social body, and inquires how subjectified facts become objectified facticities, and eventually, how can they be socially shared. Bergman and Luckmann (1991 pp. 28, 29) locate and describe Weber's ontology in the Ideengeschichte[6] of Social Sciences:

> *The central question for sociological theory can then be put as follows: How is it possible that subjective meanings become objective facticities? Or, in terms appropriate to the*

[4] The epistemological orientation of the present study is in accordance to the Rational Transcendentalism (also present in the phenomenology of Husserl) and the analytic philosophy of Wittgenstein (in its two phases). Thus, the paper confines itself to what can be arguably disputable, delimiting what is thinkable (WITTGENSTEIN, 2010, p.179), so, the "psychologizing" of structures and relations between entities is something unrelated to this discussion.

[5] Understood as metaphysical and ontological issue (JAMES, 1916, p.39) – albeit hereby concerning Social Science.

[6] Usually translated as "History of Ideas". However, the original German word is more accurate to describe and circumscribe such subject as epistemological category because of its inter and transdisciplinary method (BEVIR, 1999, p. 32)

> *aforementioned theoretical positions : How is it possible that human activity ('Handeln') should produce a world of things (chases)? In other words, an adequate understanding of the 'reality sui generis' of society requires an inquiry into the manner in which this reality is constructed. This inquiry, we maintain, is the task of the sociology of knowledge. (BERGER, LUCKMANN, 1991, p. 29)*

To answer this question (the interaction between the subjective and the transcendent which creates objective facticities) Weber starts from the assumption that all human beings seek a subjectively meaningful guidance to the world, which would be the source of both the religion and knowledge (WEBER 1978, p. 499). The religious orientations have their origins in inner psychological desire to search or training intellectual shaping of meaning and unity of the world (KOCH, 1994, p.4). In this sense, the human mind is led to reflect on ethical and religious issues, and not by material need, but by inner compulsion to understand the world as a significant Cosmos and take a position in relation to itself, i.e., an attempt to tune and suit human uncertain understanding to a portentously ineffable empirical reality (WEBER 2004, pp. 282, 416-418).

Therefore, a metaphysical orientation, in theory, can assist in obtaining control over the external world of objects and provides the individual a subjective and functional significance. (WEBER, 1958a: 136, 137) The individual has a psychological need for ethical guidance and a practical need for such orientation to the world of objects. The guidance is necessary because a person *has to act*[7] in the world but this action shall not be random, since the individual acts as a vector result of motives or agencies (KOCH, 1994, p.4). In other words, even rhetorically, it is necessary just one reason[8] to provide the "meaning" or "intelligible reason" for our actions.

[7] It is noteworthy that Weber's work is essentially a sociology of human action (GERTH, MILLS, 1958, p. 70-75)

[8] Strictly we should say 'Triebfeder', sometimes translated as 'motivation', on kantian lexicon.

As Weber suggested, we can describe the actions of a person who writes a numerical equation on a piece of paper, but to understand the reasons to such behavior it is necessary to infer, or even know, what motivated this particular action. (WEBER 1978, p. 8) Weber suggested that material and ideal interests provide the motivation for action (WEBER, 1958b, p.280), and these "ideal interests" are the ethical guidance which humankind owe to the world (KOCH 1994, p.4). If every individual has the need to seek a rational orientation to the world, in which ontological conditions such guidance occurs? In other words: what are the conditions of human existence that serve to impound the available knowledge in conducting any action? At this point, the legacy of Kantian epistemology is evident in Weber work (KOCH, 1994, p. 5). The human mind confronts the external reality, regardless of whether this proves as strictly physical or social, but always occurs as a strange and separate object of the mind. The dualism inherent in this position has its origins in the epistemology of Kant (1958). The fundamental ideas of modern epistemology, including religion studies, ultimately derived from the Kantian philosophical building, as Weber himself assumes (WEBER, 1949, p. 106). The implications of this epistemological position are numerous, since the Kantian system is built on the notion of a distinction between the empirical world and the intelligibility realm (KANT 1958, p. 26), in such a way that man knows the empirical world through the action of the senses and the mind activity. However, the mind is limited in its ability to capture the empirical reality, due to the limited nature of the mechanisms employees towards understanding (Categories). The Categories of experience, our perceptual epistemological body, (which construct religious understanding) never transmit the complexity of the true nature of any object. Therefore, the objective reality lies in the field of metaphysics, so in being achievable only the appearance of reality. (KANT, 1958, p. 54).

As a result of such Weberian and Kantian epistemological view, we may assume that each event in the social world also has

a complex nature which human mind is unable to understand in its entirety. Hypothetically, even a minimal description of a slice of mere ordinary fact can never be exhausted from the categories of the individual (WEBER, 1949, p. 78). This means that the parameters of social knowledge are restricted, which lies a problem defining a universalizing method to any aspect of social intelligible world (as Marx attempts to). The acceptance of the Kantian dualism on Weber understanding of Religion form the core of methodological strategy used in the study of social reality. As a separate object of empirical reality, the rational mind is to deal with a reality that is a foreign object itself, devoid of a priori sense - so science and religion build these directions, which are not predicates to the 'Real World' ineffable to human mind. In the study of society, as in the study of physical objects, their events will never be understood in its entirety, so the social world requires interpretation, sometimes through science, sometimes religion - both are methods of disenchantment[9] and rationalization of World, apparently itself meaningless, and therefore unreadable[10]. But, among such rationalizations, where would be the Law and Normative Order?

NORMATIVITY AND ITS DISSENTIENT SCHEMATICS ON SOCIAL FACTS

To expatiate on Legal Theory of the twenty century (and early twenty-first) is perforce to discourse on Hans Kelsen contribution on such lore. The Kelsenean perspective is unavoidable, even to its detractors. Even if this study (or any other) tries to appeal and

[9] Strictly from the weberian concept of "Entzauberung der Welt".

[10] The weberian epistemological construct (in Ontology-way) what is essential is the search for knowledge, not gnosiological founding itself, and that distinguishes Max Weber from other Liberals, according to Merleau-Ponty (2006, pp 1- 2). Yet, it urges to point that there isn't such natural and necessary opposition between Weber and Marx – "Weber does not squarely oppose historical materialism as altogether wrong; he merely takes exception to its claim of stablishing a single and universal causal sequence". (GERTH, MILLS, 1958, p. 47).

recourse to authors like Hart, Dworkin, Rawls or even Ross[11], none of them would have the ability to analytically deconstruct and reedify our very *Episteme*[12] of Law as we know it (understood both as "*Lex aut Iuria*", or "*Gesetz oder Recht*").

Concerning valuational questions, the Kelsen's theory is confluent and tributary to Kant's work, while under "scientific" terms it fits into the context of the Vienna Circle, especially because of the parallels (not always in accordance) with the natural sciences (POSNER, 2001: 3). However, it is of utmost importance the Kantian heritage related to a particular reading of the work of David Hume, specially his "Treatise of Human Nature" and the "ought-is" problem (HUME, 2011, p. 335). Hume the eventual possibility to infer a rule of conduct from a description of something that just happens in the world of empiricism, such as religious acts or beliefs. As a logical consequence, it is not feasible to build a moral-normative system from any ontological belief. Wherefore, apparently, is impossible to carry over the "Being" (or "Is") to "It should be," (or "ought to"), *i.e.*, to infer values from facts. Kant (1958, p. 72), distinguishes this disjunction among judgments and valuations between the Pure Reason that is expressed in the indicative about the judgments about reality ("*Seiri*"[13]), and Practical Reason, which is expressed by imperatives ("*Sollen*").

From the Kantian interpretation of Hume's work, Kelsen structures his theory of normativity from writs propositions. For Kelsen the object of some science of the Law (which is the law itself) should, to some extent, be explained from explanatory methodologies from natural sciences, which aims to explain the actual and

[11] Jürgen Habermas, in some accordance with kelsenean theory, shall have some role ahead this paper argumentation,

[12] The present study evokes the 'Episteme" idea under Foucault, i.e. "(...) conditions of possibility of all knowledge, whether expressed in a theory or silently invested in a practice" (FOUCAULT, 1966, p. 168).

[13] Some specific words shall be consigned on both ways: its original idiom and some translation, in order to maintain the lexical specificity of the expression.

factual behavior of materiality. Such explanation establishes causal relationship to the empirical result, present in the sensible world, which "must necessarily" ("*muß*") occur (KELSEN 2003, p.86) and can be expressed in a similar way to natural laws ("*gemußt*"). Under natural law cause and effect does not admit exceptions therefore "must" occur ("*müßen*").

The legal norm, as opposed to the natural law, is not able and cannot express the factual occurrence of something, i.e., lying on empirically cadre of the "Being" ("Sein"), therefore it isn't a logical and mandatory result of a necessary relation of cause and effect ("*Gemußt*"). Unlike causality relations (v.g. religious social phenomena), the legal standard provides that, in certain circumstances, something is necessarily due in normative sense ("*Gesollt*"). Therefore, the Law (understood as "*Iuria*" or "*Recht*"), subject to its own science, must consist on groups of normative statements concerning the idea of "Should Be" ("*Sollen*"). Such statements are observed by Jurisprudence from legal propositions, which consist of normative causal links between any factual support ("*Tatbestand*") describing a possible illicit and the State reaction (KELSEN 2003, p. 126).These relations within "Is – Ought be" problem structure the static dimension of legal norm (KELSEN 2003 pp. 121-140), while the staggered hierarchical logic of the legal rules substantiates the so-called juridical dynamics, which has a vertex that holds an hypothetical last legitimacy towards all other judicial standards (KELSEN 2003, pp. 215, 221). The problem arises when one tries to establish similarities and differences up the normative command to a reality whose entirety is ineffable, as social outbreaks of religious nature. In theory, the law, with the aim of dealing with it, seems to make a certain syncretism of analytical categories such as "Interpretation", "Sense" and "Significance". (AMSELEK 2011, p. 42). This structural scheme of the legal norm might seem puzzled or

inconsistent in the face of complex social phenomena, as the norm would guide human actions, and that itself (the norm) is a sense, *i.e.*, the significance of an act of volition (KELSEN 2003, p. 392)

To unravel this assertion we must assume that a legal norm is necessarily a valid standard (which means it is made under and to the extent of another superior normative standard) and therefore mandatory, otherwise it would not exist, since one that is not endowed with mandatory will not be truly a legal norm; Also, validity of the legal norm is the specific mode of existence of juristic standards, which always returns (as a rhetorical question) to another standard (on a higher legal degree) which is the basis of its legality and enforceability (KELSEN 2003, p. 246). Thus, is perceived a retro-feed relation between "Being" ("*Seirn*") and "Ought-to" ("*Sollen*") closing the normative world unto itself, shutting himself in any interpretation of legal wording. Somehow, social phenomena (including religious one) must be phagocytosed into this circular analytical relation. The answer seems to be within the logic of both instances – normative and social. But, could any action necessarily be determined by rule? Wittgenstein may add some ado at this point:

> *"This was our paradox: no course of action could be determined by a rule, because every course of action can be made out to accord with the rule. The answer was: if everything can be made out to accord with the rule, then it can also be made out to conflict with it. And so there would be neither accord nor conflict here." (WITTGENSTEIN, 1958, p.161)*

From this premise (with which Kelsen would seem to agree) believes that an act of volition can have different meaning in different patterns. Regardless of the subjective meaning given to it by its originator *persona*, he subjectively desires that his commandment is obeyed by those to whom it is addressed: the act has the meaning objectively valid in the eyes of jurisdictional and, in theory, in the eyes of

a third and uninterested person (AMSELEK 2011, p. 43), as an extraneous "*phainesthai*" to the axiological and gnosiological inconsistencies of "everything that is the case" [14](WITTGENSTEIN, 2010, p. 134). This question of a hypothetical separate and flitted Sense to human experience, as an attempt to suit some legal norm to the epistemic multitude of civilization, opposite to the contingency of the world and individuality (understood as the Marxian concept of "*Gattugsmässigkeit*"[15]) appears on Theory of Law as reverberation of formal logic studies in the early twentieth century (GREEN, 2003, p.367). Regarding, therefore, the logic of a particular legal system, like any language, it is necessary that the interlocutors understand the signs, their structures and can assign meanings to express events and phenomena in the given language (or encoding). To understand a legal system is to allocate legal meanings to external manifestation of human conduct (KELSEN 2003, p. 48) despite its metaphysical and subjective meaning (like on religion). Consequently, the legal meanings assigned to single events, therefore, should be understood in terms of its functional contribution to maintaining the possibility sanction in the long chains of events in which they occur. (GREEN, 2003, p. 377).

It may be concluded, regarding the normative system framework, that the content of the law is contingent to social facts. As well as the logical analysis of language does not explain the meaning of words, logical analysis of legal systems does not explain the ratio between single social events and their primeval signification (GREEN, 2003, p. 380). In this sense, the early legal meanings can be attached by means of rules of imputation to generate basic

[14] §1"Die Welt ist alles, was der Fall ist" (WITTGENSTEIN, 2010, p. 134).

[15] Especially in Lukács, the concept of "Gattugsmässigkeit" constitutes the ultimate ontological foundation of the individuation process, with only real existence as a social being, so that outside society, there is not any possible individuation (LUKÁCS, 2012. p. 196). However, the term developed in extensive way by the Hungarian philosopher naturally refers to Marx himself. The original Marxist work does not presuppose an abstract, isolated human individual, so the essence of being of each individual, "can only be understood as "gender"("Gattung") given in your "interiority" ("Innere Als") as some silent form ("Stumme"), which generally would connect to other individuals (MARX, 1978, p. 6). Why, therefore, the human universality of the Social Ontology is opposed to human ordinariness naturally set.

legal meanings or conditions for sanction (etiological condition of legal standards). To interpret legal systems is to find a relation between these rules of attribution and the sentence structure, which means, to find and understand the sequence of social events that must be interpreted – even if these events seems to have no earthly reasonable explanation. It seems the problem lies in the communicative[16] process.

IMMANENCE AND TRANSCENDENCE

Whenever it comes to concern any issue from the world of experience, i.e., a social fact to be contemplated by law, there is a conceit on a subject/object ratio, in which it the later emerges from the empirical orb, while the first is both operator and "teleological dictum" of the Law. With regard to this relation, what is proposed in this paradigmatic cut is, in short, a "Ptolemaic" perspective methodologically reverse to Kantian method, which arises from a "Copernican revolution" in philosophy. For such theoretical effort, religion is seen both as a social fact and as transcendent to the subject, namely, uranian, apart from ordinary and profane affairs. So, in this epistemic understanding that identifies with an opaque reality[17] (ŽIŽEK, 2001, p.82-83), lies a specific teleology that sees Man (beyond any hedonistic concern) inserted *into* Mankind (so, not just the individual subject) as a center for intellectual reflexion, including

[16] Cf. Quine: "The unit of communication is the sentence and not the word. This point of semantical theory was long obscured by the undeniable primacy, in one respect, of words. Sentences being limitless in number and words limited, we necessarily understand most sentences by construction from antecedently familiar words. Actually there is no conflict here. We can allow the sentences a full monopoly of "meaning" in some sense, without denying that the meaning must be worked out. Then we can say that knowing words is knowing how to work out the meanings of sentences containing them". (QUINE, 1981, p. 63).

[17] In this particular ontological understanding, which its last plea lies in Lacan, the present study works on the so-called " Symbolic Real ", where lie both, religion as praxis and the law as techné, still having the " Imaginary Real " that holds the religious transcendence and its complete otherness well as the Kantian foundations of today's Law Theories. The "Real Real" presents itself as an epistemic monolith being terrifying and unspeakable, while the reality is expressed only on facts and absolute acts such as death, life, sex, etc., which are digested and made knowable in the first two instances of "Real" (ŽIŽEK, 2001, 10).

(and this is the case), the Jurisprudence as *Man's Law*. In this Ptolemaic theorizing scheme (one may say Geocentric, or, on more rigid philosophical lexicon, Anthropocentric thought), the current intellectual lead up proposes the study of some Uranian doctrines and disciplines towards the most immanently human concerns. In short, this section seeks to determine a starting point in the Anthropic Principle[18] in the construction of legal questioning previously stated. The study targets in the humane subject because understands that the religious man is not defined solely through social objects in which manifests itself in compact and concentrated way. There is, therefore, a transverse dimension of the human phenomenon, which works in active or latent way, explicit or implicit, in the entire thickness of social, cultural and psychological reality, according to procedures specific to each society (SIMMEL, 1997, p. 13).

The metanarrative of humankind can be seen as a dramatic and hopelessly painful description of the man's condition divided between two co-dependent and mysterious realities that cannot be fully defined and determined, namely, existence and transcendence (JASPERS, 1994, p. 174). Transcendence becomes important whenever the world known for empiricism and science does not show itself as self-sufficient and cannot be explained by its own categories. In this pathway we start from a problem faced by Descartes, and taken up by Edmund Husserl (OIZERMAN, 1988, p. 157) – can we ascertain, with absolute certainty, what we *know* from what we just *seem* knowing? In this sense, we can see us (as mankind) as a lonely warm light in the darkness[19], through and by which we try to name and give forms to uncertain and erratic experiences (sometimes oneiric), since the

[18] Anthropic Principle generally refers to cosmology and physics, and states that any valid theory of the universe must be consistent with the very existence of human beings, for which the only universe we can see is what has humans. For now we ignore the fact that such a theory, in its most pseudo-scientific and vulgar form, lends itself to the nonsense of Christian fundamentalist groups, whose doited members refute the evolution of species and related theories. Thus the adoption of the concept of the Anthropic Principle in this article aims to diverse effect aimed by religious proselytism.

[19] As on Wittgenstein yale about the 'Red Campnula" (WITTGENSTEIN, 2012, p 68).

very notion of space/time to the rules of coexistence – and these one ultimately, try to keep that very light on. Furthermore, we can still cross the point explored by Jaspers to the weberian provisions about religions as rationalizations of the basic problems of the human condition, namely, contingency, impotence and scarcity. Given these basic problems, the religious concepts are crucial in human societies as guide the search towards direction and meaning to its existence and not merely an emotional adjustment, since it creates, in fact, cognitive safety when facing problems of suffering and death. Such basic problems persist, hence it becomes natural the existence of metaphysical answers, such religious and mythical ones (WEBER, 2004: 279. However (and this is the problem), their social consequences cannot be naturalized under legal and judicial guise, because this social praxis is eminently linguistic, *ergo* uncertain and precarious [20].

Given this transversality of religion and its reverberations in other spheres of human life, it is necessary to review the issue of the deontic of law from holistic understanding of problems arising from the relation between religion and the law. Thus, the problem of the gap between "Is" and should "Ought-to" in-law, concerning the object of this study, it may be primarily located in the binomium Religion-practice/Law-Technique, however, this binomial relation seems to be developed from a *clinamen* perspective of the "Imaginary Real". This means that what really is criticized is the conflict and the chimera resulting from the antagonism between some legal framework and the various religious practices, so, the core of the criticism is an anthropogenic legal deontic confronted to some source of religious transcendence.

[20] Again, the study searches some root on Wittgenstein (now the later one): "We are talking about the spatial and temporal phenomenon of language, not about some non-spatial, non-temporal phantasm. . . . But we talk about it as we do about the pieces in chess when we are stating the rules of the game, not describing their physical properties. The question "What is a word really?" is analogous to 'What is a piece in chess?' " (WITTGENSTEIN, 1958, p. 108).

Both Law and Religion have implicitly teleological senses that form their practices. It is, therefore, urging to understand the particular difficulties regarded in the gap between ideal/real, and seeking some deep meaning of the religious fact, it supposes the existence of sense and meanings expressed on these experiences. The phenomenological method applied to the analysis of the religious fact, seeks, towards the achievement of it purpose, to promote phenomenological reduction (HUSSERL, 2008, p. 85), as from this procedure it is possible to catch the universal symbolic structures of religious phenomena. Religious thought is the result of an idea and a power of transcendence that is in the human being. But his is born such feeling of transcendence? In the genesis of the notion of transcendence lies the lack of slow and transgenerational events (SLOTERDIJK, 2009, pp. 20-24), as well as unknowable facts regarded as violent, brutal (as in "*Real Real*" described by Žižek – 2010, p. 10) also, the the inability to one really reaches the other, and perhaps most importantly, the fact of human consciousness entails the ability to submit an intelligence that exceeds itself. On the other hand there is also depth of the human being, which allegedly lies in its religious dimension, in tune to something that unconditionally touches the individual. This depth of human beings actually lies in the absurdity of his existence (CAMUS, 2005, pp. 86), and his inability to deal with it gives vent to alleged manifestations of the sacred, exercises on imagination and the consequent creation of so-called myths. The "sacred" is therefore a means of backing and resignation in the face of an existence that has the power to annihilate us, and manifests itself not only in everyday things, but through everyday things (ELIADE, 2010, p.17). In some irruption of the sacred (called hierophany) it is experienced some alleged religious breath, all of nature can manifest as cosmic sacredness[21]. But how come such ineffable experience is to be put on words, or mere human signs of 'positive' or 'negative'? It just does not happen.

[21] As in Mystical Experience told by Bergson (1932, p. 127) or Hume's Demea (HUME, 2005, p. 94).

CONCLUDING REMARKS - TRANSCENDENCE TOWARDS IMMANENCE

The strangeness of the Law concerning Religion are superimposed the functionalists teleologies of both phenomena, antithetically opposed to each other. Namely, religion acts as Social Solvent while the Law can be a Social Dinamogenic.[22] The law attempts to rationalize facts and their logical sequence, including the phenomenal emanations gait of religion. However, the legal system does not share a generalized logic, immanent, through functional premises and conclusions (PERELMAN, 2004, p.46) so that applies directly to the world of empirical facts. The Law, therefore, does not share a pure logic, connected to the earliest reasons of Philosophy, but comes to organized thinking as a manifestation of knowledge, which seeks "Truth", similar to metaphysics and ontology. Unlike these two matters, however, the logical and legal methodology deal with criteria for some particular goal can be achieved, so it is merely a mean, no ant end. In a first completion of the strangeness of the Law to religious phenomenon, there is the ontological-transcendental idiosyncrasy of the latter that is not consistent to some mere rationalization of the facts, which derives from immanentist reasoning. Jurisprudence and its object, the Law, seeks, at first, enable the achievement of social purposes that couldn't be attain except through this same form of social control. That's how Law fosters particular purpose through promotion of abstract ideas and attitudes of its participants in a legally cohesive society, dynamogenically united. Such promotional function of social dynamogenic is accomplished through mechanisms of encouragement and discouragement, from a functional perspective (BOBBIO, 2007, p.19), the latter are used in order to unite the disparate, while discouragement measures are used in order to preserve social cohesion, that is, some maintenance of the *status quo* of society.

Religion in its social functionality, inasmuch on the realm of "*Sein*", collides with the Law, as "*Sollen*", in its dynamogenic

[22] On parallel with chemistry and physiology, it is the idea of scaling some functional activity resulting from action of an exciter and agglomerating agent on a particular set of originally separate units.

functionality, in such a way that works as a social solvent. Such an interpretation is a Weberian sociological tradition against some of Durkheim's ideas, in order to position the parallax between traditional cultures to Judeo-Christian civilization. If the French sociologist saw that aboriginal cultures had their individuals united by religion (DURKHEIM, 2009, p.457), on the medieval-modern monotheistic culture, religion had the capacity to dissolve old belongings and established cultural lines (PIERUCCI, 2006, p. 120), including (nowadays) the law, as the very notion of Democracy, Secularism and Human Rights, in theory. The proselytizing universalist religion, i.e., with individual salvation proposal, tends to predominate over other socio-cultural phenomena (including the democratic state) and functions as a device that disconnects people from their cultural context of origin.

A crisis factor on Representative Democracy remains in its foundation rooted in Rousseau's "*Volonté Générale*", in view of the increasingly complex and compartmentalized society groups, in such a way that no longer sees a general will in which some assembly or parliament can be guided, but multiple and plural volitions, that legitimately dispute the prevalence in the political arena. The political faction that momentarily prevails misses the accession of multiple overdue volitions, which aggravates some feeling of mismatch between representatives and represented groups. Plurality is the new brand of democracy, whose new foundation comes to the protection of minorities and a substantive agenda on Fundamental Rights. (CAPPELLETTI, 1993, p. 44).On this agenda is necessary to overcome two obstacles between at least two communicating individuals: the gnoseological and axiological abyss. The first takes up the idea that the limits of language mean the limits of the world (WITTGENSTEIN, 2010, p 245). This means that language, which is the coacervate of legal norm, is immanent (thus, limited), while the thought, which is the source the hierophany, is unlimited, transcendent. Hence, there will be mismatch between what the subject thinks and what he tries to convey through language[23]. The Axiologic Abyss, in turn,

[23] In theory, religion itself can be viewed as linguistic device by which man denotes his last and irreconcilable concerns against 'Pure Reason' (TILLICH, 1958, p. 77).

refers to the gap between values/moral systems, and occurs because of relative moral evaluations. Each individual shall have his worldviews, which were determined by the understanding of the cosmos arising from both, cognoscitive devices and socio-historical contingencies, especially religion.

The first step to skip both the abysses is in the "Undeniability of the Legal Standard", which takes up the quarrel concerning retro-substantiation of the Legal Norm (KELSEN, 2003, p. 29). Under the basis that: i) the strict logic does not necessarily is consistent to a strict rationality; ii) it is impossible to prove any fact or knowledge of something by pure rationality, i.e., analytic sense *a priori*. Consequently, one must recourse to *Petitio Principii*[24], based on skepticism, leading to a temporary suspension of reason, in the order to pursue knowledge - particularly in this case, reasons for the rule itself, which allows the interpreter and legal operator to avoid inaction in the face of something that seems incognoscible. Then we must, paradoxically, absolutize relativism as the foundation of any Legal Theory in pace with the promotion of social dynamogeny. Thus, he only allowed justification for ideals like justice and democracy is a relativistic philosophy, i.e., a mere functional justification. Such reason leaves the decision concerning social value in charge of active individuals in the political reality (KELSEN, 1993, p.161).

In conclusion the immanence of legal norm should tangent religious transcendentalism, not to legitimize it, but to understand it. However, in such an effort, the jurist as hermeneutist should neither forget the Legal Doctrine, founded on a Critical rationality, nor the uniqueness of the human existential absurdity. In theory, as in Hermeneutic Circle (GADAMER 1975, p. 307), there must be a systematic process of understanding and interpretation, being the legal text read from its parts and those from the whole, whose meaning is transcends the immanence of the text itself.

[24] For the impossibility of proving any fact or knowledge of something by pure rationality, the only appeal shall be the fallacious arguments, like the story of the hero (and folkloric mendacious) Baron Münchhausen who escaped the quicksand by pulling on his own hair. The expression was coined by the philosopher Hans Albert, but the argument itself is presented in the works of classical skeptics, as Agrippa and Diogenes Laërtius (ALBERT, 1991, p.15).

REFERENCES

ALBERT, Hans. "Traktat über Kritische Vernunft." Tübingen: Mohr Verlag. 1991.

AMSELEK, Paul. "L'interprétation dans la Théorie pure du droit de Hans Kelsen". In. Interpretatio non cessat. Mélanges en l'honneur de Pierre-André Côté. Beaulac, Stéphane; Devinat, Mathieu (Eds.). Québec: Editions Yvon Blais. 2011

BENDIX, Reinhard; ROTH, Guenther. "Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber". Berkeley: University of California Press. 1971

BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. "The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge". London: Penguin Books. 1991

BERGSON, Henri. "Les Deux Sources de la morale et de la religion" PUF: Paris. 1932

BEVIR, Mark "The Logic of the History of Ideas". Cambridge: Cambridge University Press. 1999

CAMUS, Albert. "The Myth of Sisyphus". London: Penguin Books. 2005

CAPPELLETTI, Mauro."Juízes legisladores?" Porto Alegre: Sergio A. Fabris Editor. 1993

ELIADE, Mircea. "O Sagrado e o Profano - A Essência das Religiões". São Paulo: Martins Fontes. 2010

FOUCAULT, Michel "Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines" Paris: Gallimard. 1966

GADAMER, Hans-Georg. "Hermeneutics and Social Science". In: Cultural Hermeneutics. n. 2. Dordrecht: Reidel Publishing. 1975

GERTH, Hans Heinrich. MILLS, Charles Wright (Eds). "From Max Weber: Essays in Sociology". New York: Oxford University Press. 1958

GREEN, Michael Steven, "Hans Kelsen and the Logic of Legal Systems". In. Alabama Law Review. N. 2 Vol. 54. Montgomery: University of Alabama. 2003

HUME, David. "Obras Sobre Religião". Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian. 2005

HUME, David. "A Treatise of Human Nature" London: John Noon Publisher. 2011

HUSSERL, Edmund. "La Crise des Sciences Européenes et la Phénoménologie Transcendentale". Paris: Éditions Gallimard. 2008.

JAMES, William "Some problems of philosophy: a beginning of an introduction to philosophy". New York: Longmans, Green and Co. 1916.

JASPERS, Karl. "Philosophical Faith and Revelation". In. German Essays on Religion. OAKES, Edward T. (Ed.). New York: The Continuum Publishing Company. 1994

KANT, Immanuel. "The Critique of Pure Reason." New York: Modern Library. 1958

KELSEN, Hans. "A Democracia". São Paulo: Editora Martins Fontes. 1993

KELSEN, Hans. "Teoria Pura do Direito". São Paulo: Martins Fontes. 2003

KOCH, Andrew M. "The Ontological Assumption of Max Weber's Methodology" In. Texas Journal of Political Studies, N.17, Vol.1. Austin: Texas University. [periódico acadêmico descontinuado em 1999]. 1994

KOSIK, Karel. "Dialética do Concreto". Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1976

LUKÁCS, György. "Para uma ontologia do ser social I". São Paulo: Boitempo Editorial. 2012

MARX, Karl. "Thesen über Feuerbach" In. Karl Marx und Friedrich Engels Werke III. Berlin: Dietz-Verlag. 1978.

MERLEAU-PONTY, Maurice. "As Aventuras da Dialética". São Paulo: Editora Martins Fontes. 2006

OIZERMAN, Teodor "The Main Trends in Philosophy. A Theoretical Analysis of the History of Philosophy ". Moscow: Progress Publishers. 1988

PERELMAN, Chaim. "Lógica Jurídica" São Paulo: Martins Fontes. 2004

POSNER, Richard. "Kelsen, Hayek and the Economic Analysis of Law". 2001. Disponível no sítio eletrônico: http://users.ugent.be/~bdpoorte/EALE/posner-lecture.pdf. Acessado em 19.06.2015.

QUINE, Willard Van Onnan "Russell's Ontological Development". In. Theories and Things. Quine, Willard Van Onnan [Ed.]. Cambridge: Harvard Press. 1981

SIMMEL, Georg. "Essays on Religion". Yale: Yale University Press. 1997

SLOTEDIJK, Peter. "A Loucura de Deus – Do Combate dos Tês Monoteísmos". Lisboa: Relógio D'Água. 2009

TAYLOR, Charles. "A Secular Age. London". The Belknap Press of Harvard University Press. 2007

TILLICH, Paul. "Dynamics Of Faith". New York. Harper & Row Publishers. 1958.

WEBER, Max. "The Methodology of the Social Sciences". New York: Free Press. 1949

WEBER, Max. "Science as Vocation". In. From Max Weber: Essays in Sociology. GERTH, Hans Heinrich, Mills Charles Wright (eds.). New York: Oxford University Press. 1958a.

WEBER, Max. "The Social Psicology of the World Religions". In. From Max Weber: Essays in Sociology. Gerth, Hans Heinrich; Mills, Charles Wright (eds.). New York: Oxford University Press. 1958b

WEBER, Max. "Economy and Society". Berkeley, California: University of California Press. 1978

WEBER, Max. "Economia e sociedade, V. I e II". Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2004

WITTGENSTEIN, Ludwig. "Philosophical Investigations". Hoboken: Blackwell. 1958

WITTGENSTEIN, Ludwig. "Tractatus Logico-Philosophicus". São Paulo: EdUSP. 2010

WITTGENSTEIN, Ludwig. "Luz e Sombras". São Paulo: Martins Fontes. 2012

ŽIŽEK, Slavoj. "On Belief". London: Routledge. 2001

Emoções e Política em Aristóteles

Nuno M. M. S. Coelho[1]

Sebastião Trogo[2]

INTRODUÇÃO

É difícil construir um panorama das emoções em *A Política*, de Aristóteles.[3]

[1] Concluiu Graduação em Direito pela Universidade de São Paulo (1998), Mestrado (2003) e Doutorado (2006) em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, e Livre-Docência em Direito pela Universidade de São Paulo (2009) na área de Teoria e Filosofia do Direito, com Estágios Doutorais junto à Faculdade de Direito de Coimbra e junto à Faculdade de Letras/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Foi Professor e Pró-Reitor de Extensão da Universidade Federal de Ouro Preto. Atualmente é Professor Associado de Ética, de Lógica e Epistemologia Jurídica e de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da USP, e Professor Titular da Universidade Presidente Antônio Carlos, cujo Programa de Mestrado coordena. Seus principais interesses teóricos na ciência e filosofia do direito são: hermenêutica jurídica, ética e filosofia do direito (com ênfase no pensamento prático grego, especialmente Aristóteles), educação jurídica, direitos humanos e fenomenologia e direito. É também advogado.

[2] Possui graduação em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora (1958), graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1971), mestrado em Filosofia da Ética pela Universidade Federal de Minas Gerais (1975) e doutorado em Filosofia das Relações Intersubjetivas pela Universite Catholique de Louvain (1979). Atualmente é professor titular da Faculdade de Estudos Administrativos de Minas Gerais e diretor geral da Faculdade de Direito Conselheiro Lafaiete. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética, atuando principalmente nos seguintes temas: antropologia filosófica, filosofia da arte, filosofia do direito e filosofia existencial de Jean-Paul Sartre.

[3] São muito variados os argumentos em que as emoções são convocadas para ajudar a entender as transformações e processos políticos. Sua importância decorre do método que vai buscar à alma os princípios do que se passa na cidade, como vimos. Confira-se a importância do pathos no elenco que Aristóteles faz das causas de revoltas e sublevações: "De um lado, há as que derivam da soberba, do medo, da vontade de superioridade, do desprezo e do excesso desproporcionado de poder. Outro tipo de causas são a intriga, o desleixo, as minudências, e a disparidade" (Aristóteles, Política, 1302b 1-5). Todas as referências à Política

A partir da definição da cidade como comunidade ou associação entre cidadãos iguais embora heterogêneos – heterogêneos especialmente no que respeita à riqueza – compondo-se por ricos e pobres que sustentam visões sobre a justiça conflitantes e que mantêm, assim, a cidade em tensão permanente, destacamos causas ou mecanismos pelos quais as emoções são despertadas e têm papel decisivo nos processos políticos.

Especialmente quando a filosofia política lida com regimes possíveis para homens e cidades reais, tentamos mostrar como as emoções se integram à defesa que Aristóteles faz da democracia, ao defender que a multidão está emocionalmente mais bem preparada para julgar quando a lei não o pode fazer.

O presente artigo tem como escopo entender o papel da emoção no pensamento político de Aristóteles, especialmente na obra *A Política*. O método privilegia a interpretação do texto aristotélico na tentativa de compreender os argumentos e conclusões a que chega, à luz da sua estrutura dialética.

EMOÇÕES POLÍTICAS EM ARISTÓTELES

Com respeito ao papel das emoções na vida da *polis*, não há em Aristóteles uma resposta simples, tal qual afirmar que as emoções conservam a *polis*, ou que a ameaçam. Não se pode dizer simplesmente que o *pathos* seja bom ou mau, do ponto de vista político. Antes, ele tem *status* ambivalente, aparecendo às vezes como aquilo que viabiliza e preserva, outras como o que desvirtua e destrói.

Para ilustrá-lo, pensemos em duas passagens em que a emoção é decisiva para compreender a tarefa do político. Em passagem

(para a qual usaremos, doravante, a simples abreviação Pol.) de Aristóteles são indicadas entre parênteses, com a indicação da página, da coluna e eventualmente das linhas do original grego estabelecido por Emmanuel Bekker – como é usual. Da mesma forma, a referência à obra Tópicos será feita com a abreviatura Top..

famosa[4], Aristóteles contrapõe o governo da lei ao governo do homem.[5] A questão é fulcral: o governo do homem é inadmissível na sociedade política porque fere a igualdade, pondo uns em posição de superioridade e outros em inferioridade. Por ferirem a igualdade – que é da essência do político[6] – os regimes em que o governo é

[4] "Por isto é preferível que seja a lei a governar e não qualquer um dos cidadãos." (Pol. 3, 1287 a 18-20) "(…) Por que a lei é a sabedoria sem desejo. " (Pol. 3, 1287 a 28-32).

[5] Após apresentar as concepções (parciais) de igualdade e de justiça de oligarcas e democratas – às quais contrapõe a sua, não parcial porque deduzida no fim da cidade como comunidade omnicompreensiva constituída em vista da virtude – e tendo apresentado os contornos fulcrais da cidade enquanto convivência entre pontos de vista parciais – Aristóteles põe a questão sobre qual, entre as diferentes facções, deve governar. "Coloca-se uma outra questão: quem deve ter a supremacia na cidade? A multidão, os ricos, os notáveis, o melhor de todos, ou um tirano? É evidente que todas estas alternativas apresentam dificuldades" (Pol., 1281 a 10-15). Todas as facções são parciais e, por isto, julgam mal – porque julgam em causa própria, em razão da sua simples parcialidade. Entregar a supremacia a qualquer das facções implica em violência (referências que assimilam governo do homem a violência (dinasteia: Pol. 1292 a), desagrado e injustiça. A solução aristotélica é célebre: a supremacia não deve caber a qualquer das facções, mas à lei, a quem caberá arbitrar entre elas. "Talvez se possa afirmar que está errado entregar a supremacia absoluta a um homem sujeito a paixões que afetam a alma, e não à lei; mas entregar a supremacia à lei oligárquica ou democrática não faria qualquer diferença face às dificuldades suscitadas: as consequências seriam as mesmas". (Pol., 1281 a 30-38). "Tal como os regimes, as leis ou são boas ou más, justas ou injustas. Pelo menos uma coisa é evidente: as leis devem ser estabelecidas de acordo com o regime; e se é este o caso, segue-se que as leis que estão de acordo com o regime correto devem ser necessariamente justas, e as leis que estão de acordo com os regimes transviados são injustas". (Pol., 1282 b 5-12) Mas a afirmação de que, no bom regime, no regime não desviado, governa a lei e não o homem, não impede que Aristóteles avance com a investigação sobre qual, dentre as facções, deve governar. Ele tem que fazê-lo porque, quando se trata do mundo real, não é a lei deduzida de uma concepção total (e não parcial) de justiça, mas sim a democrática ou a oligárquica. No plano das cidades reais, em que governam homens, quem deve governar? Aristóteles analisa a opinião segundo a qual o governo deve caber aos muitos (e não a um ou a poucos virtuosos, ricos ou bem nascidos).

6 A igualdade como traço distintivo essencial da comunidade política se percebe claramente a partir da oposição entre a polis e as demais comunidades humanas. Na família e na tribo, os participantes são por natureza diferentes (homem e mulher, pai e filhos, senhor e escravo) e desta diferença decorre a desigualdade. Já na polis, embora diferentes em muitos aspectos, os membros da comunidade são iguais. Toda a instabilidade característica da polis decorre desta sua característica, que combina heterogeneidade com igualdade. Para Aristóteles, todo composto apresenta uma certa hierarquia entre as partes. "Sempre que existe uma combinação de elementos, contínua ou descontínua, para produzir uma realidade com unidade de composição, manifesta-se a dualidade do que governa e do que é governado; e isto, que acontece nos seres vivos, revela uma lei universal da natureza, porque mesmo entre as coisas inanimadas existe, com efeito, alguma autoridade, como sucede por exemplo com a harmonia".

Isto vale até mesmo para totalidades não vivas (como a música/harmonia), e é claro nos seres vivos, em que o corpo se submete à alma, e, na alma do homem, a parte apetitiva à que tem o logos.

"Dizemos, pois, que é no ser vivo que primeiro encontramos a autoridade de um senhor ou de um governante. A alma governa o corpo com autoridade de um senhor, enquanto a inteligência exerce uma autoridade política ou régia sobre o apetite. Nestes casos é evidente que é não só natural como também benéfico para o corpo ser governado pela alma, tal como a parte afetiva pela inteligência e pela parte que possui a razão; já que a paridade entre as duas partes ou a inversão dos papéis seria prejudicial em todos os casos". (...) "Por outro lado, a relação entre o homem e a mulher consiste no facto de que, por natureza, um é superior e a outra inferior, um, governante, outra, governada. O mesmo tem que, necessariamente, ocorrer para toda humanidade". (Pol . 1254 a 34-35 – b 1-15). Na família, as partes são por natureza heterogêneas e mantêm-se em permanente desigualdade. O cidadão macho maior está em permanente domínio face a escravos, mulheres

exercido pelo homem são considerados desviados. Já os regimes retos são aqueles em que não há óbice à realização da natureza do político, assegurando-se a igualdade.

O governo do homem é mal porque implica no governo do *pathos*, em contraposição ao governo da lei, considerado o governo na razão. De fato, a lei é a razão sem o *pathos* (*Pol*. 1286 a 17-20).

Tudo isto revela imensa desconfiança contra o *pathos*: ele é o elemento que leva à desnaturação do regime, ao desvio.

Por outro lado, no entanto, quando examinamos o significado da *philia* para a constituição e a preservação da *polis*, testemunhamos o papel positivo assumido pelo *pathos* no pensamento político aristotélico. Sem *philia*, não há comunidade, Aristóteles demonstra-o muitas vezes.[7]

Ao mesmo tempo, tampouco é o caso de contrapor emoções boas e emoções más, do ponto de vista da política. A mesma philia que acabamos de rememorar como fundamento da polis, é um dos motivos que levam o homem a julgar mal – o que leva Aristóteles a criticar o governo do homem em defesa do governo na lei. Ocorre que o humano invariavelmente julga mal em causa própria, assim como os seus amigos – assim como o ódio leva a julgar mal os

e crianças. Na família, os membros são heteroi e anisoi. Já na polis, os cidadãos são heteroi mas isoi, o que significa que, apesar de suas diferenças, têm a mesma parte naquilo em vista de que a cidade se constitui e no que, nela, se compartilha e distribui.

[7] Vejam-se, exemplificativamente: na Política, 1295 b 29-32; na Ética a Eudemo, VIII, 9-10; na Ética a Nicômaco, 1161 b 13. De volta à Política, a defesa da philia como condição de salvaguarda da polis é eloquente: "Os que exercem as magistraturas devem possuir três requisitos: em primeiro lugar, uma total afeição pelo regime estabelecido (...)" (Pol., 1309 a33-35). "Acreditamos que a amizade é o maior dos bens para as cidades, porquanto pode ser o melhor meio de evitar revoltas" (Pol., Pol. 1262 b 1-10). "É claro, portanto, que uma cidade não é uma comunidade de residência cujo fim seja apenas evitar a injustiça mútua e facilitar as trocas recíprocas. Todas estas condições devem estar presentes para que a cidade exista; mas a sua presença não é suficiente para a constituir. O que constitui uma cidade é uma comunidade de lares e de famílias com a finalidade da vida boa e a garantia de uma existência perfeita e autônoma. Isto não se realizaria sem que os membros da cidade residam num mesmo lugar e se casem entre si. Daqui surgiram nas cidades as relações de parentesco, as frátrias, sacrifícios públicos, e os lazeres. Estas instituições são obra da amizade – já a amizade é condição de escolha de uma vida em comum". (Pol., 1280 b 30 – 39).

inimigos. A *philia* implica em parcialidade, e assim a julgamentos distorcidos. Ser juiz de assuntos familiares ou próximos a nós (τὸ κρίνειν περί τε οἰκείων), torna impossível discernir a verdade (οὐ δυνάμενοι κρίνειν τὸ ἀληθὲς), porque somos tomamos pela emoção (διὰ καὶ ἐν πάθει ὄντες). Isto torna impossível ao juiz encontrar o meio termo, e agir bem. (*Pol.*, 1287 b 2-3).

Há outros exemplos elucidativos sobre como uma mesma emoção pode ser, a depender da situação, útil ou nociva à integração política, como ocorre com a ira ou com o medo.

Tanto o medo[8] como a ira podem ser causa de destruição da *polis*, como estar a serviço de sua conservação.

Tudo leva à necessidade de uma revisão do papel político das emoções no pensamento aristotélico, para o que se tenta oferecer uma pequena contribuição aqui.

EMOÇÃO E MÉTODO DA FILOSOFIA POLÍTICA

O ponto de partida da investigação na Política é a definição de *polis*, a partir da diferenciação de seu *eidos* em contraposição ao de outras comunidades que participam do mesmo gênero.[9]

Aristóteles constrói a sua definição de *polis* a partir da refutação

[8] Tal como se pode rapidamente verificar, ao examinar estas passagens da Política: "O medo também está na base dos distúrbios. Manifesta-se não só nos que incorrem em delito (e que por isso temem um castigo), como também nos que, na iminência de serem vítimas de uma injustiça, preferem tomar precauções. " (1302 b 20-25) "Os regimes preservam-se melhor quer afastando os que procuram a destruição, quer, por vezes mantendo-os perto pois, amedrontados, mais facilmente estão nas mãos do regime. É por isso que muitas vezes se torna necessário que o regime instile o medo nos cidadãos (...) e apresente como iminente um perigo distante". (1308 a 23-26) "Nas monarquias, assim como nos regimes constitucionais, o medo é das causas de revoltas". (1311 b 36-38)

[9] Aristóteles esclarece a polis a partir do gênero de que participa: ela é uma espécie de associação: κοινωνία. "Since a definition is composed of a genus and differentiae" (Top., I, 8, 103 b), ele deve a seguir revelar as características peculiares da associação política, a fim de apreender sua especificidade.

da tese platônica de que família e *polis* não sejam especificamente mas apenas quantitativamente diferentes.[10] A cidade não é apenas um todo maior que a família, mas se distingue por seu fim, pela natureza das partes que a compõem e pelo tipo de hierarquia e de vínculos que se estabelecem entre as partes.

A investigação, Aristóteles adverte, seguirá o método (Pol., 1252 a, 17-23) de decompor o objeto em suas partes mais simples, para ali encontrar os princípios que governam sua constituição e desenvolvimento (*physis*). Família e *polis* são decompostos nas suas partes mais elementares, para entender-se que tipo de impulso empurra[11] os humanos a associarem-se em cada uma das espécies de comunidade.[12]

De maneira geral, todos os associados na família reúnem-se para prover as necessidades básicas do dia-a-dia, como alimentar-se e proteger-se. Já na tribo, os associados reúnem-se para alcançar uma vida confortável. Na *polis*, os associados reúnem-se para obter a vida mais plena possível ao ser humano.

A família é decomposta nas relações básicas que a constituem: marido e mulher, pai e filhos, senhor e escravo. Ao analisar a natureza de cada um destes elementos, descobrem-se as forças que os impulsionam à comunidade. Homem e mulher associam-se porque precisam um do outro para procriar.[13] São naturalmente diferentes, e esta diferença faz deles carentes um do outro para o fim de gerar

[10] "(…) eles imaginam que a diferença entre estas várias formas de autoridade seja de maior ou menor número, e não uma diferença específica". (Pol. 1252a)

[11] O método de decompor o objeto para encontrar os princípios a partir dos quais se pode entender a sua natureza, conduz à exposição das forças anímicas capazes de explicar o processo de constituição e desenvolvimento da polis e das outras formas comunitárias. O argumento sobre o animal político/animal que tem o logos lida com a necessidade e a capacidade de associar-se como condições da vida comum (Pol. I, 1253 a 25-30), pressupondo a existência de uma tendência para a associação. À luz desta fundação anímica da experiência política, torna-se central o papel das emoções na filosofia política aristotélica.

[12] A ideia básica está expressa na afirmação com que a Política começa: os homens associam-se em busca de um bem, ou, mais rigorosamente, em busca do que se considera um bem. (Pol. 1, 1252 a 1-2).

[13] Pol. 1, 1252 a 25: "Neste, como em outros domínios, obteremos a melhor apreciação das coisas se olharmos para o seu processo natural desde o princípio. Em primeiro lugar, aqueles que não podem existir sem o outro devem formar um par. É o caso da fêmea e do macho para procriar. "

filhos. Há uma carência, uma incompletude que os leva a associar-se, pois sozinhos não se bastam. Ao analisar a relação entre senhor e escravo, da mesma forma se identificam os princípios que, na alma de cada um deles, impulsionam-nos à associação. Escravos por natureza beneficiam-se da comunidade com o senhor por serem carentes, uma vez que são incapazes de deliberar sobre o bem.[14]

Ao analisar a relação entre os associados na *polis*, Aristóteles procura também na natureza das partes, o impulso para a associação. Os cidadãos são incapazes de obter autossuficiência por si mesmos. Ela apenas pode ser obtida em comunidade, pela associação com outros que tenham não só esta necessidade, mas também a capacidade de obtê-la.

O exame da alma do cidadão – em contraste com a alma da mulher, do escravo e da criança – revela o princípio que possibilita e condiciona a experiência política. No raciocínio que Aristóteles desenvolve aqui há um lugar muito especial para as emoções.

O cidadão distingue-se por possuir a parte deliberativa da alma soberana e desenvolvida – no que difere, por natureza, do escravo (a quem a parte deliberativa da alma simplesmente falta), da mulher (que tem a parte deliberativa da alma, mas não soberana), e da criança (que também a tem, mas não desenvolvida).[15] Com isto, ressalta-se a natureza racional especificadora do cidadão, que capacita a ser parte da *polis*, e habilita à experiência política plena.

[14] Se o escravo precisa associar-se ao senhor para participar, na medida em que lhe seja possível, da vida boa, o mesmo não é verdadeiro quanto ao senhor, que não depende do escravo para viver bem (embora ele lhe seja útil). Pol. 1, 1252 a, 30-34: "É que quem pode usar o seu intelecto para prever, é, por natureza, governante e senhor, enquanto quem tem força física para trabalhar, é governando e escravo por natureza. Assim, senhor e escravo convergem nos interesses".

[15] "Foi, aliás, esta ideia que nos serviu de guia no estudo da alma. Com efeito, também esta possui por natureza um elemento governante e um que se lhe subordina, ambos com as suas virtudes próprias: um dotado de razão e o outro desprovido dela. O mesmo se aplica claramente aos restantes casos, posto que não maior parte deles há, por natureza, um elemento que manda e outro que obedece. De facto, o homem livre manda no escravo, da mesma forma que o marido na mulher, e o adulto na criança. Nesses casos, as partes da alma estão presentes em todos esses seres mas disposta de modo diferente. O escravo não tem faculdade deliberativa; a mulher tem-na, mas não tem faculdade de decisão; a criança tem capacidade de decisão, mas ainda não desenvolvida. " Pol. 1, 1260 a, 4-14.

No entanto, a faculdade racional não basta para explicar a natureza do cidadão. A análise da alma do cidadão, com o fito de identificar, nela, o princípio que possibilita e impulsiona à experiência política, compreende ainda a indicação dos requisitos patéticos que devem estar presentes para que a vida (a convivência) política se torne possível.

Além de certa configuração lógica da alma, requer-se ainda certa configuração patética, sem a qual um homem não está talhado, por natureza, para a coexistência política. De acordo com Aristóteles, os povos asiáticos são incapazes de política porque, apesar de inteligentes, têm pouco *thymos* – ao passo que os europeus têm-no em demasia. Por esta razão, ambos são incapazes de constituir *poleis.*

A correta combinação entre razão e *thymos*, presente apenas no povo grego, torna-o capaz de viver em *poleis*. Inteligente e com a dose certa de emoção, o grego mostra-se capaz tanto de comandar como de obedecer. O asiático, sem *thymos*, é subserviente, não tem a têmpera do homem livre e é assim escravo por natureza. O europeu, com demasiado *thymos*, não se deixa conduzir e por isso não é capaz de viver sob leis.

A vida política só é possível sob a pressuposição tanto de uma adequada configuração da razão como das paixões, com que se esclarece como o *pathos* contribui decisivamente, como condição de possibilidade, para a vida política.[16]

Esta é uma das conclusões a que conduz o método anunciado por Aristóteles na Política, de decompor o objeto de estudo em suas

[16] Em uma outra passagem importante, integrante do argumento em torno da natureza política do humano, Aristóteles fala sobre humanos incapazes de conviver não por acaso, mas por força de sua própria natureza, em que também se destaca o pathos como condição de possibilidade da integração política. Alguns são incapazes de viver em poleis por serem amantes da guerra, e, por isso, vivem isolados. Pol. 1, 1252 a: "(...) Estas considerações evidenciam que a cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre humano, tal como o homem condenado por Homero como 'sem família, nem lei, nem lar'; porque aquele que é assim por natureza, está, além do mais, sedento de ir para a guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo".

partes mais simples. Avançando (ou regredindo) desde a *polis* até as famílias e as tribos que a compõem, passa-se destas para seus membros – a fim de examinar, nestes, o princípio que (por natureza) os impulsiona à associação. O método decompositor não atinge ainda, aí, o seu limite, passando à análise do cidadão: ele é um todo composto por corpo e alma que apresentam traços próprios do político. O método por fim examina as partes componentes da alma, chegando aos mais elementares princípios que tornam possível e necessária, para o grego, a vida política: razão (enquanto capacidade deliberativa) e emoção (a dose certa de *thymos* que faz dele livre porque capaz de mandar e de obedecer).

PLATÃO E ARISTÓTELES E O *PATHOS* COMO FUNDAMENTO DA *POLIS*

Se o livro I deixa entrever que o *pathos* é condição da instituição da vida política – ao mostrar como a natureza do cidadão compreende uma adequada combinação entre razão e emoção, própria do grego – o livro seguinte dá outras importantes indicações sobre o seu papel na manutenção da vida política.

O livro II da Política começa com nova crítica a um ponto de vista platônico, agora acerca da unidade da cidade. De acordo com a exposição aristotélica, Sócrates, na *República*, pretende garantir a unidade da sociedade pela instituição de uma espécie de comunismo de mulheres e de bens.

Sócrates acredita que se todas as mulheres pertencessem a todos os homens mais ou menos da mesma idade, todas as pessoas de uma mesma geração se considerariam irmãos. Os mais velhos considerariam todos os moços como seus filhos, e estes teriam a todos aqueles como pais e mães.

Com isto, seriam fortíssimos os laços de consideração e respeito entre os membros da *polis*, que se tornariam tão estreitos quanto os laços familiares, e se obteria máxima unidade.

Da mesma maneira, o fato de todas as coisas pertencerem a todas as pessoas eliminaria as disputas com respeito à propriedade.

Aristóteles discorda veementemente da tese platônica, e oferece um eloquente antílogos em contraposição a ela. Para Aristóteles, o que Sócrates pretende com seu comunismo de mulheres e de bens é exatamente o oposto do que se obteria com a sua implantação.[17]

O fato de todos os homens considerarem-se pais ou irmãos uns dos outros não aumentaria a consideração entre todos.[18] Ao contrário, isto produziria indiferença generalizada, da mesma forma que o fato de tudo passar a pertencer a todos traria desleixo e falta de cuidado para com as coisas comuns. De certo modo, raciocina Aristóteles, o que pertence a todos não pertence a ninguém. A tese platônica não fortaleceria os laços emotivos entre os membros da comunidade, mas os enfraqueceria, porque a propriedade e a afeição, admitidos como fundamentos da consideração e da amizade[19], seriam enfraquecidos ou mesmo destruídos – e, com isto, tornar-se-ia impossível a vida política.[20]

[17] Este é um topos recorrente na argumentação aristotélica na Política: a crítica de uma tese ou lei pela demonstração de que conduz a resultado contrário daquilo que lhe subjaz como hipótese. No que respeita à contradição da tese comunista, Aristóteles utiliza outros topoi, como o da impossibilidade.

[18] "Por outro lado, esta fórmula apresenta uma outra dificuldade. Quanto mais uma coisa é comum a um maior número, menos cuidado recebe. Cada um preocupa-se sobretudo com o que é seu; quanto ao que é comum, preocupa-se menos, ou apenas na medida do seu interesse particular. Aliás, desleixa-se ainda mais ao pensar que outros cuidam dessas coisas. (...) Ou, então, se cada cidadão chegasse a ter mil filhos, tais filhos não lhe pertenceriam exclusivamente mas qualquer um seria igualmente filho de outro qualquer; em consequência, todos os pais menosprezariam todos os filhos". (Pol., 1261 b , 35-40; 1262 a).
"Se as mulheres e os filhos são em comum, pouco afecto haverá entre eles, sendo que o afecto [philía] entre os governados é necessário para que permaneçam obedientes e não se insubordinem". (Pol., 1262 a35 – b.

[19] "Existem duas coisas que fazem com que os seres humanos sintam solicitude e amizade exclusivas: a propriedade e a afeição. Ora nenhum destes móbeis ocorre nos que vivem no regime referido" (isto, na proposta platônica). (Pol., 1262 b 20).

[20] "De tudo isso se vê que é preferível ser primo verdadeiro de alguém, do que seu filho à moda platônica". (Pol., 1262 a 15).

Aristóteles não discorda de Platão quanto ao fato de que a subsistência da comunidade política dependa de laços patéticos entre seus membros.[21] Assim como para Platão, Aristóteles defenderá um regime político e leis que fundem a integridade e a unidade da *polis* sobre bases patéticas, sem as quais ela não poderia subsistir.

Também para Aristóteles vale a hipótese de que não há comunidade sem liames afetivos entre os associados. A passagem esclarece os laços que nos unem, na *polis* e na família, são os laços que fazem com que nos importemos uns com os outros, com que nos preocupemos e atentemos, com que cuidemos, vencendo a indiferença. A *polis*, assim como a família, não se constitui sobre a indiferença.

DIVERSIDADE POLÍTICA E *PATHOS*

A divergência entre Platão e Aristóteles sobre a melhor maneira de garantir, sobre bases emotivas, a unidade da *polis*, revela discordância com respeito à definição de cidade – que é o que Aristóteles tem em mira esclarecer, também, com a argumentação que rapidamente rememoramos. Enquanto para Platão a *polis* se torna tão melhor quanto mais homogênea, Aristóteles postula que a diversidade é da essência da *polis*. Para Aristóteles, eliminar a diferença entre os cidadãos seria destruir a *polis*.[22]

[21] "A legislação platônica, portanto, poderia parecer sedutora e filantrópica. Quem a escutar, acolhe-a com benevolência, pensando que dela resultará uma maravilhosa amizade de todos para com todos, e particular quando atribui a causa de todos os males que existem atualmente nas cidades ao facto de os bens não serem comuns. (Pol., ...) Devemos reconhecer que a causa do erro de Sócrates consiste num suposto incorreto. É que a casa e a cidade devem ser unitárias, mas só até um certo ponto e não em absoluto. Na marcha para a unidade, a cidade atinge um ponto em que deixa de ser cidade, e um outro em que continua a ser cidade, mas à beira de não o ser, ou seja, uma cidade inferior: é como se transformássemos uma sinfonia num uníssono, e o ritmo num único batimento. Mas, como dissemos antes, a cidade é uma pluralidade, que deve ser convertida em comunidade e unidade através da educação. " (Pol., 1263 b 25-40).

[22] "(...) tentar unificar absolutamente a cidade não é, certamente, o melhor procedimento; uma casa é mais autossuficiente do que um indivíduo, a cidade mais do que a casa; e uma cidade apenas existirá quando a comunidade atingir um quantitativo suficiente. Portanto, se é preferível o mais autossuficiente, também deve preferir-se o menos unitário aos mais unitário". (Pol. 1261 b 10-15).

Com isto, o pressuposto de que a unidade da *polis* deve-se garantir com fundamentos patéticos deve ser obtido de outro modo. Na filosofia política aristotélica, investigam-se as emoções como princípio de uma cidade concebida como convívio entre partes diversas e contrapostas. Tentemos esclarecer o que isto significa, e ao mesmo tempo entender como as emoções tomam parte da dinâmica política e da tensão que a caracteriza.

Há vários tipos de diferenças e de similitudes que marcam as partes da cidade. Em um certo sentido, compreende-se que escravos, mulheres e crianças sejam partes da cidade, e com isto encontramos diferenças com que já nos deparamos na família. Entre os homens livres maiores há ainda os que são cidadãos e os que são estrangeiros. E há por fim entre os cidadãos outras diferenças, decorrentes da etnia, da idade, da ocupação, da educação, da virtude e da riqueza, que são importantes para entender a dinâmica da sociedade política.

Aristóteles em regra se refere a estas diferenças em termos de heterogeneidade ou diversidade. Ele chama *homoi* àqueles que são semelhantes, e de *heteroi* àqueles que são dessemelhantes em algum destes aspectos.

O divisor de águas na instituição de um regime está em determinar qual destas diferenças pode justificar maior ou menor acesso ao poder na cidade.[23]

Isto é, qual delas é decisiva do ponto de vista político, servindo como critério de acesso e distribuição das magistraturas? Aristóteles argumenta que as tensões e disputas características da sociedade política decorrem de divergências acerca do critério fundador da igualdade e da desigualdade. Trata-se de um jogo entre semelhança/dessemelhança e igualdade/desigualdade que insufla e mantém aceso o debate político.

[23] Para Aristóteles, "todo diferindo provoca divisão na cidade. A divisão maior é a que separa a virtude do vício; segue-lhe a que separa a opulência da penúria (...)." (Pol., 1303 b15-18).

Aristóteles enfrenta este debate, perguntando que tipo de semelhança justifica e exige, do ponto de vista político, a igualdade. Sua conclusão decorre de um raciocínio teleológico. A cidade existe para o bem viver, de sorte que a *polis* é uma comunidade em vista da virtude. A virtude é aquilo que se compartilha e aquilo em vista de que cada um de nós se associa na *polis*. Por esta razão, para Aristóteles a semelhança/dessemelhança relevantes na *polis* respeitam à virtude, e a partir dela deve-se instituir o critério de justiça e de igualdade.[24] Isto permite a Aristóteles defender, como sendo o melhor, por natureza, o regime em que os virtuosos tenham acesso às magistraturas – assim como justificará toda a importância que reserva à educação como instituição política.

Mas Aristóteles mantém-se lúcido de que esta solução não basta. Lidando com cidades reais, as quais descreve e para cujo bem deve contribuir, a filosofia política depara-se com outras visões sobre o critério da igualdade, as quais efetivamente determinam a dinâmica das sociedades políticas – em que as facções reivindicam participação e poder a partir de diferentes concepções de justiça.[25]

Dentre todas, a clivagem mais relevante a impulsionar a disputa política é a distinção entre ricos e pobres, que oferecerá o mote para as reflexões desenvolvidas por Aristóteles na sua investigação sobre o melhor regime para pessoas e povos reais.

A contraposição acompanha a diversidade característica da *polis* porque as diferentes partes da cidade têm diferentes visões sobre a

[24] A pergunta sobre o que é a justiça e a igualdade é central na política porque remete diretamente à sua função prática: "Em todas as ciências e artes, o fim em vista é um bem. O maior bem é o fim visado pela ciência suprema entre todas, e a mais suprema de todas as ciências é o saber político. E o bem, em política, é a justiça que consiste no interesse comum. A opinião geral é de que a justiça consiste numa certa igualdade. Até certo ponto esta opinião geral está de acordo com os tratados filosóficos onde nos ocupamos das questões éticas. De facto, dizem que a justiça é relativa a pessoas e que deve existir igualdade para os iguais. Mas uma questão que não pode ser ignorada é saber em que consiste a igualdade e a desigualdade. Isto levanta uma dificuldade e implica uma filosofia política." (Pol., 1282 b 25-25).

[25] Em mais de uma passagem, Aristóteles sugere o caráter invencível desta diversidade de visões sobre a justiça. Vide Ética a Nicômaco, livro V.

justiça e a igualdade. Embora todos concordem com o pressuposto de que a igualdade (isonomia) e a justiça são o fundamento da vida política, divergem na compreensão do que fundamenta a igualdade – e têm, assim, diferentes concepções sobre a justiça.[26]

Os adeptos da democracia acreditam que a liberdade seja o fundamento da igualdade[27], e defendem, por isso, o acesso às magistraturas aos muitos e pobres.[28] Basta ser livre para ser igual. Já os adeptos da oligarquia acreditam que a propriedade seja o fundamento da igualdade, e assim pretendem limitar o acesso ao poder apenas aos poucos e ricos.

Esta diferença entre as visões sobre a justiça parece invencível. Aristóteles não postula uma concepção de justiça que possa ser comungada por todos. Na sua descrição, a cidade mantém-se marcada pela diferença de perspectivas, e portanto em tensão e confronto.

[26] "Necessitamos de conhecer bem quais são os princípios da oligarquia e da democracia, e quais são as concepções oligárquica e democrática de justiça. Ambos os regimes defendem uma certa concepção de justiça, mas apenas parcial, e nenhum deles se refere à justiça suprema na sua integridade. Por exemplo: já quem considere que a justiça consiste na igualdade. Assim é, com efeito, mas não para todos e apenas para os que são iguais. Outros consideram que é justa a desigualdade, e na verdade assim é, mas unicamente para aqueles que são desiguais e não para todos. Ambos os arguentes ignoram os destinatários dos princípios de justiça e cometem erros de juízo. A razão é que estão a julgar em causa própria, e na maior parte dos casos os homens são maus juízes quando os seus próprios interesses estão em causa. E como a justiça é relativa às pessoas, e uma justa distribuição é aquela em que os valores relativos das coisas correspondem aos das pessoas que as recebem – ponto que já tratamos na ética – os que advogam a oligarquia e a democracia concordam no que constitui a igualdade das coisas, mas discordam no que constitui a igualdade dos indivíduos. A razão foi já mencionada, a saber: julgam mal em causa própria. Mas existe ainda uma outra razão: estão induzidos em erro porque falam de uma justiça relativa mas presumem estar a falar da justiça absoluta. Uns presumem que a desigualdade num aspecto – por exemplo, a riqueza – implica desigualdade em tudo; os outros acreditam que a igualdade num aspecto – por exemplo a liberdade – significa igualdade em tudo". (Pol., 1280 a 10- 25). "(...) partindo do princípio de que todos estamos de acordo que a justiça, exercida de um modo absoluto visa a igualdade segundo o mérito, surgem divergências porque (...) alguns, sendo iguais em certos aspectos, presumem ser iguais em tudo, ao passo que outros, sendo desiguais nalgum ponto, reclamam para si mesmos uma total desigualdade em todas as coisas" (Pol., 1301 b 35-39).

[27] "O fundamento do regime democrático reside na liberdade" (Pol., 1317 a 40).

[28] "(...) a democracia teve origem devido àqueles que se sentiam iguais num determinado aspecto, se convencerem que eram absolutamente iguais em qualquer circunstância; deste modo, todos os que são livres de um modo semelhante, pretendem que todos sejam, pura e simplesmente, iguais. A oligarquia, por seu turno, nasceu do facto de aqueles que são desiguais num aspecto, supõem ser inteiramente desiguais: sendo diferentes pelas posses, têm a pretensão de ser absolutamente desiguais aos demais. " (...) Não há dúvida de que a cada um destes regimes subjaz um certo teor de justiça; contudo, ambos se encontram induzidos em erro, falando em absoluto, sendo por este motivo que cada uma destas tendências entra em conflito quando a sua participação no governo da cidade não corresponde às ideias que cada qual defende". (Pol., 1301 a 32-35)

Embora seja claro que estas visões são erradas porque são parciais[29] – às quais contrapõe uma concepção de justiça absoluta, que leva em consideração o todo e não apenas as partes[30] – Aristóteles não postula em nenhum momento que tal visão possa ser – ou deva ser – compartilhada por todos para que a cidade funcione bem. Em vez disso, Aristóteles concebe a estabilidade da cidade a partir destas tensões, compreendidas como ínsitas à vida política.

Deste modo, sua visão sobre como as emoções atuam na política, a contribuir para a manutenção da *polis* ou para sua destruição, deverá ser bem diferente da de Platão. Para Platão (na descrição que Aristóteles oferece na Política), as emoções cimentam a sociedade, mantendo-a unida, na medida em que as divergências se aplacam pela generalização dos laços de amizade entre todos. Sendo todos irmãos, pais ou filhos uns dos outros, e tornando-se a polis uma família em que tudo pertence a todos, deixa de haver disputas porque deixa de haver diversidade – a permanência da polis se obtém pela eliminação da diferença e do conflito.

Já a cidade aristotélica não se pode reduzir a uma família. Ela se mantém plural, dividida, em tensão, e o desafio de garantir a sua unidade deve-se compreender a partir desta imagem. Nossa proposta, neste artigo, é entender como as emoções colaboram para este desiderato.

[29] "(...) claro que todos os que debatem os regimes, enunciam uma concepção parcial de justiça" (Pol., 1281 a 9-10).

[30] "Mas nenhum deles consegue dizer o essencial. De facto, se os homens se reuniram em comunidades por causa das riquezas, a participação na idade deveria ser proporcional à participação na riqueza. Neste caso, o argumento dos oligarcas parece forte: não é justo que num capital de cem minas, aquele que deu uma só mina obtenha uma parte igual ao que contribuiu com as restantes, que no que se refere à soma inicial, quer ao lucro. Porém, os homens não se associaram apenas para viver mas sobretudo para a vida boa. (...) A conclusão clara é a de que a cidade que é verdadeiramente cidade, e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude." (Pol., 1280 a 25 – b 10) (...) "A cidade é constituída pela comunidade de famílias em aldeias, numa existência perfeita e autossuficiente; e esta é, em nosso juízo, a vida feliz e boa. É preciso concluir que a comunidade política existe graças às boas ações, e não à simples vida em comum. Aos contribuem mais para este tipo de comunidade, cabe-lhes uma maior parte na cidade do que àqueles que lhes são iguais ou mesmo superiores em nascimento e liberdade, embora inferiores em virtude cívica; e cabe-lhes mais do que àqueles que os superam em riqueza mas não em virtude." (Pol., 1281 a 1-10).

OS DIFERENTES USOS E APLICAÇÕES DA FILOSOFIA POLÍTICA

O filósofo político, assim como o preparador físico, não deve ser capaz apenas de dar conselhos ao melhor por natureza. É claro que isto também faz parte das suas competências: assim como o educador físico sabe identificar e orientar os atletas de grande talento e excepcional condição física, a filosofia política saberá definir e dizer o que convém ao melhor regime político. Mas este regime não é aplicável para todas as cidades – assim como a dieta e o treinamento do superatleta não são adequados para homens e mulheres comuns.

Com ambições menores, mas com um âmbito de aplicação mais vasto, o político e o educador físico sabem lidar também com as pessoas tal como elas via de regra são. A filosofia política deve ser capaz, por isso, também de orientar bem as cidades que, não contando condições naturais perfeitas (sejam geográficas, sem humanas), são, no entanto, as cidades reais em que vivemos.

Numa terceira aplicação ainda, o treinador físico também sabe ajudar as pessoas que não têm o melhor corpo e nem mesmo um corpo bom, mas que desejam atingir algum objetivo. Analogamente, a filosofia política saberá o que convém à conservação mesmo dos regimes políticos maus, como a tirania.

Estas observações sobre os usos ou âmbitos de aplicação da filosofia política são importantes para entender todo o tratado da *Política*. Ali, às vezes Aristóteles fala como o treinador do superatleta, explicando qual o melhor regime político, seus requisitos e as formas de construí-lo ou conservá-lo – embora ele não seja possível para a maior parte das pessoas e dos povos. Neste horizonte é que se enquadram, provavelmente, suas indicações acerca dos regimes retos, em que o governo pertence à lei e não aos homens – e se situa a afirmação de que o melhor regime é a politeia, em que os

muitos virtuosos governam, ou a monarquia, em que apenas um, por ser mais virtuoso que todos os demais, governa.

Mas quando se trata das cidades reais, a classificação dos regimes deixa de ser tripartite (monarquia, aristocracia e politeia, com seus desvios: tirania, oligarquia e democracia), para ser bipartite: democracias e oligarquias, observando as configurações básicas que decorrem da principal clivagem a marcar as cidades, a riqueza. Democracia é o regime onde os muitos e pobres governam, e oligarquia o regime em que governam os poucos e ricos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

São importantes e complexas as relações entre os diferentes planos da investigação política. Com certeza que o saber sobre os melhores regimes, embora de verificação histórica incomum, não é utópico e sem aplicação prática. Sua compreensão torna possível compreender a natureza da comunidade política (porque para conhecer a natureza de algo é preciso observar o que se passa com seu representante completo e bem formado), em suas diferentes possibilidades.

A partir disso, o conhecimento sobre o melhor regime por natureza torna possível compreender o que se passa com as comunidades em que não estão presentes as melhores condições de desenvolvimento, e mesmo a aconselhar os maus regimes, com vista aos objetivos que se proponham.

Situa-se talvez na zona limítrofe entre os dois usos mais elevados da filosofia política, a defesa que Aristóteles faz da multidão como o juiz mais apto a julgar, quando a lei não é capaz de fazê-lo bem, ou de fazê-lo de qualquer forma. Num regime reto, a decisão e o governo cabem à lei e não ao homem, por um motivo

francamente patético: a paixão – o ódio ou a amizade – tornam os homens parciais, deturpando seus julgamentos. Por isto ela deve ser afastada como critério do julgar, e em seu lugar deve-se recorrer apenas à razão.

Mas a lei tem limites em sua capacidade de indicar corretamente o meio termo em cada situação prática, decorrente da sua generalidade. A lei não pode compreender todos os fatos, e surge a questão sobre quem deve julgar os casos cuja particularidade torna a lei inadequada. Quem tem condições de decidir, então, com justiça? A resposta de Aristóteles é clara: a multidão deve julgar, porque tem melhores condições intelectuais, morais e emocionais de fazê-lo. A argumentação aqui é essencial para entender a preferência de Aristóteles pela democracia, quando se trata de situações não ideais, mas comuns, em que vivem as cidades reais.[31]

O argumento de Aristóteles pode não ser convincente, mas é claro: os muitos, reunidos, têm sempre mais inteligência, mais virtude[32] e melhor emotividade que qualquer um, ou qualquer grupo, isoladamente considerado, e por isso julga melhor.

Nosso interesse, neste estudo, volta-se para o papel da emoção no pensamento político aristotélico, e aqui encontramos um argumento que ela é decisiva. No que respeita à emoção, a multidão deixa-se mover menos facilmente, ou por menos tempo, por rompantes emocionais, e por isso se aproxima mais da lei, que é considerada razão despida de emoção, enquanto critério do governo e da decisão.

[31] "Assim se resolveria o problema levantado no capítulo anterior "quem deve governar?" e o problema que se segue "sobre quem deve ser exercida a supremacia dos homens livres e da massa dos cidadãos?", entendidos estes como os que não têm riquezas nem qualquer virtude. A participação em magistraturas supremas não isenta de risco, dado que, por vezes, a injustiça leva a cometer delitos, noutras vezes a imprudência leva a cometer erros. Mas, de um ponto de vista, existe um sério risco em não os deixar participar no exercício do poder. É que uma cidade onde existe um grande número de cidadãos sem honras e sem riqueza deve, necessariamente, ser uma cidade cheia de inimigos". (Pol., 1282 b 20-33).

[32] "(...) a maioria pode ter uma alma tão virtuosa quanto um só indivíduo" (Pol., 1286b 1-3).

Nas situações em que o homem deve decidir e não a lei – que ocorre não apenas nos regimes das cidades reais em que a virtude não é a regra, e que portanto governa o homem e não a lei, mas também na hipótese do governo da lei, eis que a lei, por ser genérica, não é capaz de regrar bem todos os casos particulares, convocando-se o homem para decidir – a emoção ajuda a fundamentar a posição aristotélica de que o melhor regime é o democrático, por deixar decidir quem está mais emotivamente mais apto a fazê-lo – a multidão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTLE. **Metaphysics.** Trad. Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

_____(a). **Nicomachean Ethics.** Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

_____(b). **Politics.** Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1944.

_____(c). **Topics.** Books I and VIII. With excerpts from related texts. Trad. Robin Smith. Oxford: Clarendon Press, 2003.

_____(d). **Eudemian Ethics.** Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Pessoa enquanto Categoria Ontológica[1]

Rogério Tabet de Almeida[2]

Resumo: Indispensável para a resolução dos dilemas no campo do Direito na atualidade e para a disciplina referente à proteção jurídica do indivíduo, o presente trabalho se propôs a investigar o conceito do ser pessoa. O conceito de pessoa é um dos mais importantes para o direito ocidental. Paradoxalmente, são quase nulos os estudos jurídicos que buscaram, com a devida profundidade, a elucidação histórica e os sucessivos incrementos teoréticos acerca da temática. A maioria dos estudiosos parece considerar a idéia como sendo inata, ou seja, a noção de pessoa seria um dado, tendo sempre existido.

Palavras-chave: pessoa; direito; ontologia

Summary: A must for the resolution of the dilemmas in the field of Law today and discipline concerning the legal protection of the individual, the present study aims to investigate the concept of personhood. The concept of person is the most important to Western law. Paradoxically, almost zero legal studies that have sought, with appropriate depth, elucidating historical and successive increments Theoretical about the theme. Most scholars consider the idea seems to be innate, ie, the notion of person would be a given, having always existed.

Keywords: person, right; ontology

[1] Artigo extraído da dissertação de mestrado apresentada para junto ao curso de Mestrado em Direito da Universidade Presidente Antônio Carlos – UNIPAC – Juiz de Fora-MG – 2013.

[2] Especialista em Direito Processual – FDV/CESVA e Direito do Consumidor – EMERJ/ESA; Mestre em Direito – Hermenêutica e Direitos Fundamentais – UNIPAC – 2013; Professor de Direito do Consumidor, Responsabilidade Civil e Deontologia; Coordenador dos Núcleos de Pratica Jurídica e Trabalho de Conclusão de Curso da FDV/CESVA – 2013 – tabetealmeida@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

> *"O que é importante, em termos seculares gerais, não é nossa pertinência à espécie homo sapiens como tal, e sim o fato de que somos pessoas". (ENGELHARDT JR., 2004, p. 175).*

No âmbito da Linguística, estudos apontam que nas sociedades ocidentais é comum a ocorrência de esvaziamento semântico da maioria das palavras, isto é, a opacização semântica do vocábulo, fenômeno que em toponímia[3] corresponde à 'fossilização ou cristalização' do topônimo, que guarda sob um invólucro aparentemente sem sentido os semas ou unidades mínimas de significação. (CARVALHINHOS e ANTUNES, 2007).

O esvaziamento semântico é associado à própria dicotomia que assegura a evolução da linguagem, conservadorismo/mudança, binômio que expressa os fatores estáticos e dinâmicos da linguagem, assegurando a comunicação entre os seres humanos. E, em países jovens como o Brasil, ocorre ou pelo desconhecimento da língua, levando à não decodificação ou não complementação do percurso de codificação da palavra, ou pelo tempo e sobreposição de camadas linguísticas. (CARVAHINHOS e ANTUNES, 2007).

Pois, bem, o fenômeno parece ter acometido a noção de *pessoa*, que, por difícil de apreensão na sua essencialidade, é hoje carregada de vários conteúdos, muito em função das formulações (jurídicas, políticas e mesmo filosóficas) que se foram construindo ao longo do tempo.

Ao conceito de *pessoa* aplicar-se-ia, então, a máxima de José Oliveira Ascensão, segundo o qual certas expressões e afirmações universalizadas, isto é, que passam a âncora de convergência internacional porque todos as utilizam, de tanto repetidas vão gastando o sentido. "E quando nos interrogamos sobre o que

[3] Na Linguística, *toponímia* corresponde à ciência que estuda a origem etimológica dos nomes de lugares.

significam verificamos que são fórmulas vazias, afirmações sem conteúdo, porque este se foi esbatendo ao longo dos tempos, das bocas e dos ouvidos". (ASCENÇÃO, 2008, p. 81).

Por isso, a referência universalizada à *pessoa*, assim como à eminente dignidade da pessoa humana, tratada por Ascensão (2008) em seu estudo, soa a oco, enquanto esvaziada da sua essência.

Este esvaziamento de conteúdo semântico problematiza a existência de referenciais de validade para a construção do conceito de *pessoa* hodiernamente, central no campo do Direito – todo direito assenta na *pessoa*.

Daí por que imperiosa a reflexão sobre a evolução deste conceito, considerando-se suas relações com os conceitos de homem e de ser humano, num enfoque antropológico, filosófico e jurídico. A noção de *pessoa* é relativamente recente na evolução da humanidade. De acordo com Ascensão (2008), não a encontramos em nenhuma civilização clássica anterior à civilização greco-cristã. Com ela começamos, portanto, esta breve análise histórica.

2. A NOÇÃO DE *PESSOA* NA ANTIGUIDADE: A VALORAÇÃO NA CIVILIZAÇÃO GRECO-LATINA

Segundo Stancioli (2010), embora a investigação sobre a origem etimológica da palavra '*pessoa*', bem como o sentido correto em que foi utilizada no pensamento antigo continue sendo questão aberta no campo das conceituações, seu processo de elaboração nos remete a duas fontes argumentativas.

A primeira delas, em que a definição da personagem representada pelo ator no teatro precede a de pessoa, confirma

que as antigas civilizações ocidentais não chegaram a atribuir ao termo o mesmo nível de generalidade que os conceitos atuais de '*pessoa*' ou 'indivíduo' comportam, prendendo-se apenas ao campo dos atributos e das funções exteriores.

Como consequência, o termo '*pessoa*' percorrerá diversos territórios semânticos, desde a linguagem teatral, onde provavelmente reside sua origem, passando pela linguagem das profissões, pela gramática, pela retórica e pela linguagem jurídica e teológica, até vir a se fixar na linguagem filosófica. (VAZ, 1992).

Nesse contexto, o conceito etimológico mais difundido da palavra *pessoa* é aquele originário em Boécio, filósofo cristão de formação grega, que aponta sua origem no vocábulo latino '*persona*', cujo sentido geral é de máscara de teatro equipada com uma abertura no entorno da boca, o que permitia ao ator impostar e representar pelo som de sua voz, uma personagem. Neste caso aceita-se que a derivação de *persona* estaria relacionada ao verbo latino *personare*, que significa soar, passar através da voz do ator, através da *persona*, da máscara.

Com a mesma equivalência, o termo grego '*prosôpon*' (πρόσωπον). Referindo-se às máscaras de representações teatrais, mediante as quais o mesmo ator representava vários papéis distintos, em um contexto em que o alcance filosófico do uso aparecia com maior clareza, *persona* apontaria para algo exterior, precisamente para o papel que o homem vive, "[...] para algo acrescentado ao ser humano". (RUBIO, 2001, p. 305).

Daí, *prosôpon* passou a designar o próprio papel representado pelo ator e, posteriormente, a significar a função ocupada pelo indivíduo na sociedade, sem vir a significar o indivíduo em si mesmo.[4]

[4] Diga-se que os autores, sobretudo cristãos, preferiram usar a palavra 'hypóstasis' (um paralelo do latim 'substantia') ao invés do tradicional prosôpon. Contudo, também hypóstasis no fundo poderia ser interpretada – pelo menos etimologicamente – como o que 'estava sob' (hypó) a máscara: no teatro, indicaria então não o ator, mas a personagem que ele representava, simbolizada e identificada com a máscara.

Com efeito, de acordo com Ascensão (2008), o grego interessava-se pela individualidade, ainda que, por outro lado, a considerasse uma imperfeição.

Também o Direito teria influenciado na designação do sujeito de direitos pessoais em distinção ao sujeito de direitos reais, ligado às coisas, uma vez que o mesmo homem poderia ter diferentes *personae*, quer dizer, diferentes papéis sociais ou 'jurídicos'.

Em Roma, por exemplo, apenas os cidadãos tinham direitos *pessoais*, isto é, '*pessoa*' seria apenas o varão, livre e sujeito de deveres e direitos, e não mulheres e crianças. Como um fato do Direito Romano, Mauss (1974, p. 227-228) observa que:

> *A pessoa é algo além de um fato de organização, mais do que o nome ou o direito reconhecido a uma personagem e mais do que uma máscara ritual: é um fato fundamental do direito. Em direito, dizem os juristas, nada há além das 'personae', das 'res' e das 'actiones': esse princípio ainda governa as divisões de nossos códigos. [...]. Todos os homens livres de Roma foram cidadãos romanos, todos tiveram a persona civil; alguns tornaram-se 'personae' religiosas; algumas máscaras, nomes e rituais permaneceram ligados a algumas famílias privilegiadas dos colégios religiosos.*

Como segunda fonte argumentativa para a formulação do conceito etimológico de *pessoa* Stancioli (2010) ressalta, justamente, a grande diferença que há entre 'máscara' e '*pessoa*', em seu sentido mais estrito. Conforme salienta, não há uma oposição entre o 'eu' verdadeiro e o 'eu' mascarado. Pelo contrário, a *pessoa* é o "mais verdadeiro eu" que pode existir, fruto da singularidade do ser humano, em sua plenitude.

Segundo Park, o homem está sempre e em qualquer lugar representando um papel, e é nesses papéis que nos conhecemos uns aos outros, que nos conhecemos a nós mesmos. Na compreensão deste autor:

> *Em certo sentido, e na medida em que esta máscara representa a concepção que formamos de nós mesmos – o papel que nos esforçamos para chegar a viver – esta máscara é o nosso mais verdadeiro eu, aquilo que gostaríamos de ser. Ao final a concepção que temos de nosso papel torna-se uma segunda natureza e parte integral de nossa personalidade. Entramos no mundo como indivíduos, adquirimos um caráter e nos tornamos pessoas. (STANCIOLI, 2010, p. 31).*

Ressaltando-se a noção de *pessoa* como papel social e recuperando-se o lugar da teatralidade, permitindo ao indivíduo orgânico, que é o social, existir, possibilita-se entender melhor o porquê das primeiras acepções da palavra '*pessoa*' ter o significado de máscara.

Ocorre que, nesse contexto, ainda que se refira ao conceito de *pessoa* e à noção mais ou menos clara de indivíduo, à *pessoa* não é reservado nenhum conteúdo ôntico mais preciso, visto que só era reconhecido por causa dos papéis que desempenhava na sociedade, pois nada mais era do que um elemento do mundo material e, sendo assim, sujeito a todos os constrangimentos sociais.

Gonçalves (2008, p. 23) afirma, nesse sentido, que a verdadeira utilidade do conceito de *pessoa* está, antes de mais nada, na capacidade de opor o indivíduo humano, concreto, particular, à ideia universal de humanidade. "A sua individualidade revela-se, neste contexto, um papel, uma máscara viva no palco do mundo, mas não mais do que isso". Esta é, aliás, uma crítica que faz Ascensão (2008) à visão da *pessoa* no século XX, que, de acordo com ele, é substituída pela ideia de humanidade, deixando de atender ao homem concreto.

Tentando responder por que a filosofia antiga não sistematizou um conceito ôntico da *pessoa*, Gonçalves (2008) argumenta que a resposta parecer estar na enorme dificuldade que o pensamento antigo tinha em lidar com as realidades individuais em face da visão monista da realidade. Até porque, na cultura arcaica grega,

a existência humana se harmonizava com a organização geral do cosmos, pois não havia separação entre o conhecimento físico e a reflexão sobre os valores relativos à dinâmica do mundo natural.

Essa concepção, pautada numa unidade física e orgânica, não permitia a percepção dos outros homens como existência singular. Desse modo, a percepção que os gregos detinham da individualidade estava intrinsecamente alinhada à concepção de ser parte de um todo harmonioso, a partir do qual e somente em referência ao qual se podia perceber o indivíduo.

Platão e Aristóteles aplicaram conceitos de substância, natureza e essência ao homem sem se referirem concretamente à *pessoa*. Não obstante, foram eles que inauguraram o período antropológico da filosofia, desenvolvido pelos gregos a partir de uma cosmológica segundo a qual o ser humano é compreendido como a realidade natural mais elevada.

Superada a acepção sociológica da *pessoa*, na qual, primeiramente se desenvolveu a reflexão sobre o homem na sua dimensão exterior, "[...] uma acepção de natureza ontológica para o termo '*pessoa*' começa a ser construída nas disputas trinitárias e cristológicas da Antiguidade". (HERVADA, 2008. p. 295).

Desvendando o sentido da sua individualidade no seio da humanidade, nesta visão a *pessoa* passa a ter um lado metafísico relacionado a uma alma individual e sua porção espiritual passa a ser um fato reconhecido socialmente, permitindo que o conceito de *pessoa* aplicado ao homem, como possuidor de direitos subjetivos ou direitos fundamentais, com sua consequente dignidade, venha ser desenvolvido, como se verá a seguir.

3. A *PESSOA* NA TEOLOGIA TRINÁRIA: A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

Foi com o Cristianismo, no seio da filosofia patrística, de evangelização e de defesa da religião cristã, mais tarde aprofundada pelos escolásticos, que se superou a visão monista da realidade e se dotou de conteúdo metafísico o conceito de *pessoa*, no sentido da singularidade substancial ou do princípio último de individuação – a noção filosófica de *pessoa* só foi aperfeiçoada pela Escolástica,[5] estimulada pela necessidade de enquadramento das *pessoas* divinas. (ASCENSÃO, 2008).

Fundamentada nas reflexões cosmológicas gregas, o constructo erigido no século VI dC, define a *pessoa* como indivíduo que subsiste na natureza racional. O pensamento teológico parte de uma verdade revelada, procurando compreendê-la, ilustrá-la e explicá-la racionalmente, deixa o homem de ser objeto e passa a ser sujeito, portador de valores.

Por ser um conceito aprimorado no contexto da reflexão teológico-cristã, o conceito de *pessoa* se encontra ligado a três de suas grandes questões: a natureza da Santíssima Trindade (um Deus ou três Deuses?); a Encarnação do Verbo (Deus ou homem?); e a semelhança ontológica entre o Homem e Deus.

Desejava-se explicar a fé que se tinha em um Deus-Trindade e na Encarnação da segunda *pessoa* dessa Trindade como homem, sem perder sua divindade. O mistério dos três nomes divinos – Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo – conduziu à reelaboração deste conceito.

Durante os séculos IV e V, estas afirmações foram geradoras de controvérsias ideológicas que tinham na sua origem o problema linguístico. Ocorre que no início da elaboração da doutrina trinitária (começo do século III) as palavras *prosôpon* e *persona*, na tentativa de

[5] Denomina-se Escolástica a filosofia predominante ensinada nas escolas da Idade Média – nas catedrais, nas escolas monacais (próximas a abadias) e universidades – no período compreendido entre os séculos XI e XIV.

designar aquilo que distingue os Três, foram aplicadas à Trindade no sentido de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo eram tão-somente funções, papéis ou até meros modos ou manifestações da substância divina única.

Esse tipo de compreensão, característico de alguns teólogos do século III chamados de "modalistas",[6] tanto foi condenado como herético pela Igreja, que insistiu na igualdade e na distinção das *pessoas* divinas, quanto não pôs fim à exigência de uma linguagem rigorosa que descrevesse e explicasse a trindade de Deus e a dupla natureza de Cristo, fundamental para a compreensão do conceito de "*pessoa*", tornando claro que *prosôpon* e *persona*, no sentido explicado, só eram parcialmente adequados para expressar o que a fé cristã confessava a respeito da Trindade. (RUBIO, 2001).

Deve-se a Tertuliano (século II-III) a identificação da palavra grega *prosôpon* ao conceito latino *persona*, próprio do Direito Romano. Para ele, o termo '*pessoa*' exprimia o indivíduo particular a quem se endereça. Não se tratava de um simples personagem, mas da presença efetiva de alguém que existe nele mesmo, de uma realidade individual e distinta, de uma realidade incomunicável. Na sua relação com o outro, a *pessoa* se exprime como um sujeito que diz "eu" em relação a um "tu". (GONÇALVES, 2008, p. 26).

A Tertuliano se deve, sobretudo, a contribuição de projetar o mistério trinitário no primeiro plano da reflexão teológica, acentuando a distinção da Trindade sem a separação: em Deus há una *substantia, tres personae* (uma única substância, três *pessoas*).

Além disso, foi ele quem usou os termos latinos substantia, persona e status para sanar as confusões modalísticas, sem, contudo, resolver a questão. Isso só virá a ocorrer no momento em que, na

[6] Segundo Stancioli (2010), o Modalismo foi uma das grandes heresias do século III. Seus representantes, de que são exemplos Noeto, Prassea e Sabellio, postulavam o entendimento de que Deus é um só através de diversos modos de manifestação. O Filho é o Pai, enquanto que ele se manifesta a nós. Deus nele mesmo é apenas um só.

teologia cristã, o monismo antigo ceder lugar ao dualismo filosófico – natureza (*physis*) *versus pessoa* (*hypostasis*). (GONÇALVES, 2008). O único Deus se realiza em três "hypostasis": Pai, Filho e Espírito Santo, que não são modos de expressão, mas constituem a realidade imanente de Deus.

No contexto trinitário, Tertuliano é o primeiro usar a palavra *persona* em relação à Trindade. Nele tem origem a fórmula latina: há *tres personae* em Deus, no sentido de três individualidades distintas. Ele conhecia o grego e também o uso bíblico de *prosôpon* para exprimir o rosto ou voz de Deus. Nesse último sentido, *persona* deixa de expressar o papel social de um homem e passa a significar seu núcleo constitutivo, do qual irá derivar sua inigualável dignidade.

Aqui reside o cerne da noção ontológica ou metafísica da *pessoa*, pela qual as respostas aos problemas assinalados começaram a alinhavar-se. A dificuldade antiga em lidar com a individualidade agora se vê superada. *Pessoa* torna-se a forma especial de ser, a natureza, a universalidade ou essência da realidade. O conceito de *pessoa* ganha um conteúdo ontológico, torna-se capaz de designar uma realidade ôntica, a qual nem mesmo em Aristóteles, o pensamento clássico logrou identificar.

Foi com Santo Agostinho (século IV-V) que se acentuou a singularidade e a individualidade como notas no conceito de *pessoa*, sendo sistematizadas as potências da inteligência, da memória e da vontade. Precursor da reflexão sobre a *pessoa* humana, como subjetividade vivente, Santo Agostinho, em seu tratado "Da Trindade", oferece um primeiro ensaio em que se exprime a subjetividade do *eu*. Deus é o mestre interior cuja *pessoa* transcendente fala para a *pessoa* humana.

Já no século V-VI, com Boécio, em quem encontramos uma aguda análise da fronteira e da transição do uso filosófico de *persona* para o uso teológico, consagrou-se a primeira formulação doutrinária

da definição de *pessoa*, que veio a constituir na raiz teórica dos tratamentos posteriores dados a esse conceito: "*persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia*" ("diz-se propriamente *pessoa* a substância individual de natureza racional"). (COMPARATO, 2005, p. 19).

Especificamente no tocante à sua antropologia filosófica, Boécio concebe o ser humano como um composto de corpo mortal e alma imortal. Por uma parte, a alma é forma do corpo e é por ela que o homem é. A alma, porém, não é todo o ser humano, senão só uma parte de sua essência. Nessa perspectiva, Boécio tanto consolidou o vocabulário acerca da *pessoa* (*prosôpon*), como reafirmou a existência de duas naturezas em uma só *pessoa*, para Cristo. (STANCIOLI, 2010).

No século XII, Ricardo de São Vitor, com o objetivo de adaptar melhor a definição de *pessoa* ao dogma trinitário, propõe uma definição mediante a qual transfere o constitutivo de *pessoa* para o campo existencial, e introduzindo-lhe a ideia da incomunicabilidade e substituindo a expressão "*individua substantia*" por "*incommunicabilis*" e "*singulares existência*": *persona est divinae naturae incommunicabilis existentia* (*pessoa* é a existência incomunicável da natureza divina). (GONÇALVES, 2008).

O conceito de *pessoa* aparece, assim, como realidade ontológica única, fechada, incomunicável, sendo a natureza humana racional singularizada na existência concreta de cada ser *pessoal* que, pertencendo-se a si mesmo, é autônomo e independente. (GONÇALVES, 2008).

Posteriormente, ainda no século XII, São Tomás de Aquino soube melhor desenvolver a doutrina das relações subsistentes na Trindade, introduzindo as necessárias distinções ao conceito de *pessoa* desenvolvido por Boécio (que exerceu grande influência no seu pensamento), a fim de evitar a heresia de que em Deus a natureza é *pessoa*, enquanto natureza.

Para tanto, afirma, de maneira simultânea, a substancialidade da relação *in divinis* por entender que não havia outra forma de se esclarecer o significado das *pessoas* divinas, senão a de esclarecer as relações entre elas, com o mundo e com os homens. (HOGEMANN, 2010).

De acordo com Hogemann (2010, p. 565):

> *S. Tomás define pessoa como um subsistente indivíduo em alguma natureza racional. Distinctum subsistens in aliqua natura rationali. Concebe o significado da ideia de pessoa como relação, ou seja, a substancialidade da relação in divinis. Para ele, não haveria outra forma de elucidar o significado das pessoas divinas, senão a de esclarecer as relações entre elas, com o mundo e com os homens. S. Tomás vale-se de Boécio para afirmar que "pessoa", em Deus, significa precisamente relação: "todo atinente às pessoas, significa uma relação". Além disso, entendia ele que não havia outra forma de se esclarecer o significado das pessoas divinas, senão a de esclarecer as relações entre elas, com o mundo e com os homens.*

Assim, a *persona est subsistens in rationalis natura* de São Tomás de Aquino é uma definição na qual já se encontra implícita a noção de sujeito subsistente, na medida em que a substância é aquilo que recebe o ser em si, o qual, por sua vez, confere pelo seu ato um caráter de unidade e totalidade ao sujeito. (GONÇALVES, 2008).

Ora, desta concepção de *pessoa* sobressai o caráter único do ser humano, bem como a ideia de que todos os seres humanos são iguais em dignidade, visto que todos são inata e naturalmente dotados da mesma racionalidade. (STANCIOLI, 2010).

A consequência antropológica de tal concepção se explicita na medida em que o ser humano não pode ser verdadeiramente *pessoa* a não ser que viva em uma rede de relações fundamentais e de reconhecimento mútuo. Tal perspectiva oferece uma fundamentação na

qual a dignidade não está condicionada e não se sujeita às convenções jurídico-sociais, isto é, não depende de fatores externos ao ser humano.

Por isso, a concepção aquiniana de *pessoa* é considerada de fundamental importância para a construção do conceito de *pessoa* na modernidade: permite pensar a *pessoa* a partir daquilo que o homem tem de mais individual, próprio, incomunicável, menos comum e mais singular (*persona como per se uma*). (BRAGATO, 2010).

Segundo Bragato (2010), embora a síntese de São Tomás de Aquino, situada entre a tradição clássica e a teologia cristã, tenha sofrido rupturas nos séculos que se seguiram, é inegável que os pensadores cristãos (com destaque para o próprio Aquino) foram responsáveis não só pelo aprofundamento do conceito de *pessoa*, como pela ressignificação da antropologia subjacente à ideia de *pessoa*.

4. O CONCEITO DE *PESSOA* NA FILOSOFIA MODERNA

A mudança de padrões filosóficos ocorrida na Idade Média representou os primeiros passos para o desenvolvimento da noção de *pessoa*.

Até então, na perspectiva clássica e medieval, a *pessoa* humana, embora reconhecida na sua singularidade e dignidade ontológica, não chegou a ser o centro das preocupações: se a influência cristã colocou-a na qualidade de sujeito dotado de valores intrínsecos a sua própria humanidade, o fez por ser ela imagem e semelhança de Deus.

A preocupação não era propriamente o ser humano, mas o próprio cosmos ou, então, Deus. A filosofia preocupava-se com os problemas ligados ao 'ser' enquanto 'ser' e o conhecimento, por ser de cunho metafísico, impossibilitava a construção de uma teoria do conhecimento. (REALE, 1989).

A partir do século XVI, na natureza e na história, Deus vai perdendo a transparência que tinha para os antigos. O eixo e o centro da humanidade deixam de ser o contexto religioso; as relações entre os homens apresentam-se menos hierarquizadas; não há mais uma orientação central (política, religiosa ou cultural) e novas produções subjetivas são criadas a partir da Renascença, na qual as realidades passam a ser referidas ao ser humano, a começar pelo mundo da natureza. Na qualidade de sujeito, o ser humano destaca-se da natureza e a transcende; inverte-se a relação homem-natureza.

Nesta época descobre-se a subjetividade. A antropologia da subjetividade nasce, pois, no contexto da filosofia moderna, marcada, essencialmente, pela atitude da dúvida filosófica.

Esta atitude filosófica acarreta, como inevitável consequência, uma alteração do objeto da filosofia: do estudo da ontologia do ser, a filosofia passa a ter por objeto o próprio sujeito cognoscente – o homem, antes e primeiro como um sujeito que conhece. Assim, o conceito de *pessoa* terá de sofrer, necessariamente, uma alteração semântica – a ideia de *persona* perde o seu conteúdo ontológico e passa a designar uma realidade psíquica, na esteira de um crescente avanço da razão técnico-instrumental.

A alteração conceitual é grande: se a reflexão teleológica cristã havia construído uma noção metafísica de *pessoa* e mesmo seu prestígio moral, na época moderna observa-se uma desconstrução do conceito, retirando-lhe o conteúdo ôntico, para identificá-la com uma realidade psíquica, emotiva, subjetiva.

No século XVII, o "eu" de Pascal distingue o Deus dos filósofos do Deus pessoal de Abraão, de Isaac e de Jacó, capaz de invadir a pessoa humana em uma experiência única.

Da mesma forma, o "eu" do *cogito* de Descartes rompe com o modelo tradicional de pensar a unidade do homem mediante forma ou matéria: a filosofia passa de uma reflexão metafísica sobre os objetos para uma reflexão sobre os sujeitos e, portanto, sobre as *pessoas*.

Através do *cogito*, Descartes desenvolve a tese de que o pensamento é simultâneo à existência, não sendo possível pensar e não existir e existir e não pensar – o "eu" como consciência, uma autoconsciência, ao mesmo tempo em que enfraquece ou diminui o reconhecimento do caráter substancial da *pessoa,* acentua a sua natureza de relação, especialmente no que tange à relação do homem consigo mesmo.

Essa nova forma de pensar o mundo deu origem ao racionalismo que, como corrente filosófica, concebe a *pessoa* como ser intelectual capaz de duvidar e de elaborar ideias claras e distintas. A partir daí, a imagem de homem que irá prevalecer na cultura ocidental é a do homem como *pessoa*. A *pessoa* humana passa a ser o centro de todo o saber e também a sua fonte.

O alcance da filosofia cartesiana é inquestionável. A ele se atribuem todas as consequências históricas do rumo técnico-científico que a civilização ocidental tomou a partir do século XVII nos planos social, histórico e político. E não é necessária muita perspicácia para avaliar o quanto o pensamento cartesiano sobre o sujeito contribuiu para a direção histórica que ainda hoje estamos seguindo, sobretudo se consideradas a complementação que essa ideia de subjetividade recebeu posteriormente.

No século XVII, a filosofia iluminista e a Enciclopédia francesa se engajaram no caminho dos direitos da *pessoa*, da liberdade individual do pensar e da propriedade privada. A pessoa humana passa a ser percebida não só pelo fato de existir, mas também de como ela existe.

Locke propõe uma definição de *pessoa* na qual a construção do "eu" é fruto do processo de conhecimento. Em Locke, *pessoa* é o ser pensante, dotado de razão e reflexão, que pode reconhecer-se a si mesmo, agora, como o mesmo eu que era antes; e que essa ação passada foi executada pelo mesmo eu que reflete, agora sobre ela, no presente. (GONÇALVES, 2008).

No século XVIII, os direitos tornam-se efetivamente os valores mais importantes da convivência humana em sociedade. (COMPARATO, 2005). Foi neste século que a civilização dos direitos explodiu. Não por acaso, é conhecido como o século da grande viragem do Ocidente, uma vez que, conforme Ascensão (2008, p. 80):

> *[...] a uma sociedade em que a sociedade política apelava aos deveres dos cidadãos sucede-se uma sociedade em que se apela aos direitos. Há uma passagem da comunidade sócio-política, de comunidade de deveres, para comunidade de direitos e, até, nas formas mais adiantadas, comunidade de direitos sem deveres. Pelo menos, os deveres ocupam um lugar recuado, perante essa categoria nuclear que é representada pelos direitos humanos ou direitos do homem.*

Para tanto, muito contribuíram as formulações de Immanuel Kant. Com ele, a pessoa se torna propriamente um conceito filosófico: ultrapassando o pensamento cartesiano, o "eu-*pessoa*" aparecerá em Kant como o "eu" do "dever ser".

Pessoa, então, é aquele sujeito a quem se podem imputar suas próprias ações. Em Kant, o homem possui um valor absoluto que ele detém em vista de sua *pessoa*; enquanto ser racional e, como tal, a *pessoa* é entendida como sujeito autônomo que age segundo a determinação de vontade, não por leis da natureza, mas consoante aos ditames da própria razão pura e também da razão prática, o que lhe possibilita ser livre.

De acordo com Hogemann (2010, p. 567):

> *Desse modo, ocorre convergência do conceito de liberdade com o de pessoa, na medida em que esta é um ser racional e seu agir deriva da vontade pura – ação de causação puramente racional – e consequentemente livre. A autonomia reduz-se à experiência inerente à própria subjetividade do indivíduo como realização de sua humanidade, o que implica o imperativo categórico de Kant no sentido de reconhecer, a partir da identidade de sua própria consciência, a existência da humanidade em si.*

Nessa perspectiva, considerar o homem como fim em si é considerar cada homem como uma *pessoa*, isto é, como um valor absoluto e nunca como meio a atingir determinada finalidade. O ser racional identifica-se com a razão e tal como esta, não deve estar subordinado a condições estranhas, a princípios externos.

Compreende-se, assim, que a *pessoa* se distingue de tudo o que, sob o nome de necessidades e de inclinações, constitui aquilo a que se chama individualidade. E por ser insubstituível em sua individualidade, o homem possui dignidade e não um preço. Daí Kant tira a máxima do imperativo moral que deve ordenar a conduta individual ou coletiva do ser humano e que prescreve, ao mesmo tempo, o respeito por si e o respeito pelos outros.[7]

Com Kant, firma-se, enfim, de forma nítida a noção de *pessoa*.

Entre os séculos XIII e XIX, visando a superar o dualismo entre corpo e alma, ainda prevalecente na filosofia, vem à tona a reflexão hegeliana sobre a individualidade.

Conforme salientado em Miguel Reale (1963, p. 103), ao dualismo essencial kantista entre 'ser' e 'dever-ser' "[...] contrapõe

[7] A principal fraqueza apontada na concepção de Kant, influenciada por seu idealismo, é o fato de estar atrelada a uma filosofia do sujeito ligada a um conceito "pré-social de pessoa". Esse sujeito puramente individual, "autônomo e privado", é visto como uma ilusão da ideologia burguesa e do seu jogo de espelhos, em que a um conceito atomista de pessoa corresponde um conceito contratualista e racional de sociedade. (KANT, 2009).

Hegel a unidade indissolúvel do pensamento com a realidade, de tal modo que o que deve ser não é senão um momento do devir de algo, pois, "aquilo que deve ser é, e, ao mesmo tempo não é".

Enquanto que Kant concebe o dever-ser como peculiar tão somente à essência e à dignidade do homem, Hegel pensa-o como um momento da "destinação" dos seres em geral. (REALE, 1963).

Mas, conforme Reale (1963, p. 194), embora a filosofia postulada por Hegel tenha-se esforçado por superar, no plano da racionalidade concreta, a finitude e a infinitude do ser humano, o filósofo não atinge seu intento, "[...] inclusive por tomar como ponto de partida da objetivação ética uma abstração infecunda", justamente por esvaziar o conceito de *pessoa* de seu conteúdo axiológico, esvaziado de substância.

O resultado dessa "concepção abstrata" da *pessoa* é o sacrifício da subjetividade, como tal, dentro de um contexto que não permite falar de *pessoa* em sentido ôntico.

Portanto, o pensamento kantiano haveria de ainda prevalecer no prenúncio da elaboração do conceito de *pessoa* no século XIX.

5. A *PESSOA* NOS SÉCULOS XIX E XX

Graças ao pensamento inovador de filósofos como Lotze, Brentano e Nietzsche, na segunda metade do século XIX, ficou claro que o bem e o mal não se encontravam confinados nos objetos ou ações exteriores à *pessoa*, mas resultam sempre de uma avaliação, isto é, da estima ou preferência que os bens têm na consciência de cada indivíduo, significando uma inter-relação entre sujeito e objeto, no sentido de que cada *pessoa* aprecia algo porque o objeto dessa apreciação tem objetivamente um valor. (COMPARATO, 2005).

Em contraposição, se o homem não cria valores do nada, também é verdade que a avaliação individual dos bens da vida varia enormemente, o que exige o consenso social sobre a força ética de uma tábua hierárquica de valores.

> *Os bens ou ações humanas não se organizam, apenas, numa oposição primária de valores e contravalores. Existe também, necessariamente, em toda sociedade organizada, uma hierarquia a ser considerada, dentro de cada série positiva ou negativa: há sempre bens ou ações humanas que, objetivamente, valem mais que outros, ou que representam contravalores mais acentuados que outros, como obstáculo ao desenvolvimento da personalidade humana. (COMPARATO, 2005, p. 26).*

Foi este o eixo do conceito de *pessoa* no século XIX, quarta etapa histórica de nossa compreensão da *pessoa*, que, trazendo ideias valorativas e fundamentos éticos, consistiu no reconhecimento de que o homem é o único ser vivo capaz de dirigir a sua vida em função de suas preferências valorativas, por ser racional e possuir vontade e autonomia. Ou seja, a *pessoa* humana é, ao mesmo tempo, o legislador universal, em função dos valores éticos que aprecia, e o sujeito que se submete voluntariamente a essas normas valorativas. (COMPARATO, 2005).

Por isso, o Estado do século XIX:

> *[...] agrupa indivíduos autônomos, independentes, livres, dotados de igualdade política e jurídica. Como oposição ao Estado absoluto, consagram-se as liberdades e direitos dos indivíduos; estes, de súditos, deveriam ascender ao grau de cidadão. Daí, os valores desse Estado: garantia da liberdade, da convivência pacífica, da segurança, da propriedade. O Estado é instrumento de garantia dos direitos individuais, disso decorrendo sua utilidade e necessidade. (MEDAUAR, 2003, p. 80).*

Como anota Ascensão (2008, p. 86), nos quadros do liberalismo que marcou este século, desenvolveu-se o individualismo, propício à propriedade dada à satisfação dos egoísmos individuais, e, em contraponto, movimentos igualmente materialistas, mas de sinal contrário, "[...] conducentes a uma luta de classes".

Da evolução descrita, temos que há verdade em se afirmar que, na época moderna, o conceito de *pessoa* que era a resposta à pergunta "o que é o Homem" tornou-se, verdadeiramente, um termo interrogativo. *Persona* já nada responde quanto à realidade humana, torna-se, antes, uma interrogação acerca do homem.

Em que pese a desconstrução do conceito de *pessoa* ocorrido na Modernidade, fato é que, neste período, foram lançadas as bases do personalismo contemporâneo, presente, especialmente na primeira metade do século XX, quinta e última etapa na elaboração do conceito de *pessoa*, quando entra em cena o pensamento existencialista, segundo o qual cada indivíduo possui identidade inconfundível e singular: o existencialismo acentuou a *pessoa* como única e insubstituível, defendendo a sua unicidade. (COMPARATO, 2005).

De acordo com Comparato (2005, p. 26-27), reagindo contra a crescente despersonalização do homem no mundo, como reflexo da mecanização e burocratização da vida em sociedade, a reflexão filosófica da primeira metade do século XX acentuou o caráter único e, por isso mesmo, inigualável e irrepetível da *pessoa* individual.

> *Confirmando a visão da filosofia estóica, reconheceu-se que a essência da personalidade humana não se confunde com a função ou papel que cada qual exerce na vida. A pessoa não é personagem. A chamada qualificação pessoal (estado civil, nacionalidade, profissão, domicílio) é mera exterioridade, que nada diz da essência própria do indivíduo. Cada qual possui uma identidade singular, inconfundível com a de*

> *outro qualquer. Por isso, ninguém pode experimentar, existencialmente, a vida ou morte de outrem: são realidades únicas e insubstituíveis.*

Em aparente contraste com a afirmação da unicidade da *pessoa* humana (pregada pelo existencialismo), o pensamento filosófico do século XX colocou em foco a realidade essencialmente relacional da vida, implicada, de certa forma, no inter-relacionamento sujeito/objeto.

Para Ortega y Gasset, por exemplo, a realidade foi a *pessoa* imersa no mundo: "*yo soy yo y mi circunstancia*", entendendo-se como circunstância, no sentido étimo latino, aquilo que envolve e impregna minha vida, e sem o que ela seria propriamente inconcebível. Heidegger, na mesma linha de pensamento, formulou como característica essencial da *pessoa*, o "ser-no-mundo" (*in-der-Welt-sein*), o modo de ser no mundo. (COMPARATO, 2005).

Segundo Comparato (2005), o pensamento filosófico atual, entretanto, retoma as proposições do filósofo renascentista Giovanni Pico Della Mirandola, cujas ideias, aparentemente circunscritas a um período determinado da história do pensamento (o Renascimento), ultrapassam esta perspectiva, alcançando validade atemporal. (LACERDA, 2010).

Em Mirandola aparece com força o antropocentrismo: o homem está "no meio do mundo" não em um sentido físico ou topográfico, mas em um sentido ontológico, pois a ele estão abertas possibilidades diversas para a sua própria realização.

> *Quem está "no meio", afinal, tem mais facilidade para tomar qualquer direção. A existência humana não foi limitada por Deus a um destino único ou a uma só vontade. O homem está no meio para que ele possa escolher a sua direção, o seu caminho próprio, para que ele se torne o que quiser ser. (LACERDA, 2010, p. 20).*

Em Mirandola deste modo, o homem, que não apenas está no mundo, mas que atua sobre o mundo, é um ser livre (a liberdade é o dom que teria recebido de Deus), árbitro e soberano de si mesmo. Por isso, a razão e a inteligência do homem não possuem exclusivamente um alcance ético, mas também um viés poiético (de *poiesis*, produção, fabricação). A natureza humana seria, pois, determinada pelo próprio homem, ou melhor, por cada homem considerado individualmente. (LACERDA, 2010).

Isso o leva a postular que o autoaperfeiçoamento, a capacidade de se tornar, pelo uso da razão, um "animal celeste", próximo à máxima perfeição, é o que converte o homem em um ser digno, merecedor de respeito por parte dos outros homens. (LACERDA, 2010).

No esteio de Mirandola, a reflexão filosófica atual sobre a *pessoa* acentua a visão da *pessoa* não como algo permanente e imutável, mas como um ser em contínua transformação, portanto, incompleto, inacabado, evolutivo, isto é, mutável, e propriamente "[...] um vir-a-ser, contínuo devir". (COMPARATO, 2005, p. 31).

> *Retomando a ideia expressa no apólogo de Pico de la Mirandola, Heidegger salienta que ser humano apresenta essa característica singular de um permanente incabamento (eine ständige Unabgeschlossenheit). Neste sentido, pode-se dizer que o homem é o único ser incompleto pela sua própria essência; ou seja, ele não tem substância, no sentido clássico que o termo possui na filosofia grega, medieval e moderna. (COMPARATO, 2005, p. 33).*

Com igual percepção, Stancioli (2010), entendendo a *pessoa* sob um viés transdisciplinar, alinha-se às reflexões filosóficas atuais que acentuam o caráter mutável da *pessoa*, demonstrado nas continuidades e rupturas da trajetória histórica deste conceito.

Para este autor, o conceito de *pessoa* deve ser investigado em certos elementos que o constituem, quais sejam: corpo, valor e

elementos incontornáveis – autonomia, alteridade e dignidade. Segundo tal concepção, a *pessoa* seria um projeto inacabado, em construção intersubjetiva constante, uma vez que "[...] ser *pessoa* significa ser um fluxo de valores em eterna mudança". (STANCIOLI, 2010, p. 125).

Segundo Comparato (2005), para a teoria jurídica e para o sistema de direitos humanos em particular, as consequências desta que seria a última etapa na elaboração do conceito de *pessoa humana* são muito relevantes, pois o caráter único, insubstituível de cada ser humano, de portador de um valor próprio, veio demonstrar que a dignidade da *pessoa* existe singularmente em todo indivíduo.

6. CONCLUSÃO

Com este horizonte, pode-se afirmar que a reflexão sobre a evolução da noção de *pessoa* (aqui levada a cabo em rápido compêndio), chegando à formulação da ideia de *pessoa* na atualidade, que acentua não a pessoa como algo permanente e imutável, mas como um ser em contínua transformação, portanto, incompleto e inacabado, evolutivo e mutável, um vir-a-ser em contínuo *devir*.

A perspectiva atual de pessoa coloca-a como âncora da noção de dignidade humana, pois apenas a pessoa fornece a razão da dignidade, isto é, apenas a *pessoa* nos dá a razão da dignidade, assim como só ela nos permite apreender as consequências da dignidade.

O desafio que se coloca aos civilistas, pois, é a capacidade de ver a pessoa em toda a sua dimensão ontológica: a restauração da primazia da pessoa humana, nas relações civis "[...] é a condição primeira de adequação do direito à realidade e aos fundamentos constitucionais". (LÔBO, 1999, p. 103).

7. REFERÊNCIAS

ASCENSÃO, José Oliveira. A Dignidade da pessoa e o fundamento dos direitos humanos. Revista Mestrado em Direito, vol. 8, n. 2, pp. 79-101, Osasco, 2008.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. A Definição de pessoa e de dignidade humana e suas implicações práticas. Revista Direitos Fundamentais & Justiça, Ano 4, n. 13, pp. 78-95, Porto Alegre, outubro/dezembro de 2010.

CARVALHINHOS, Patricia de Jesus; ANTUNES, Alessandra Martins. Princípios teóricos de Toponímia e Antroponímia: a questão do nome próprio. In: CONGRESSO NACIONAL DE LINGUÍSTICA E FILOLOGIA, XI, 2007, Rio de Janeiro. Anais... Rio de Janeiro, CiFEFiL, 2007.

COMPARATO, Fabio Konder. A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos. São Paulo: Saraiva, 2005.

ENGELHARDT JR, H. Tristam. Fundamentos da Bioética. São Paulo: Loyola, 2004.

GONÇALVES, Diogo Costa. Pessoa e Direitos de Personalidade: fundamentação ontológica da tutela. Lisboa: Almedina, 2008.

HERVADA, Javier. Lições Propedêuticas de Filosofia do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOGEMANN, Edna Raquel. A Ambiguidade da noção de pessoa e o debate bioético contemporâneo. In: ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI, XIX, 2010, Fortaleza. Anais... Fortaleza, CONPEDI, 2010.

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. São Paulo: Barcarolla, 2009.

LACERDA, Bruno Amaro. A Dignidade humana em Giovanni Pico Della Mirandola. Revista Legis Augustus, vol. 3, n. 1, pp. 16-23, Rio de Janeiro, setembro de 2010.

LÔBO, Paulo Luiz Netto. Constitucionalização do Direito Civil. Revista de Informação Legislativa, Ano 36, n. 141, pp. 99-109, Brasília, jan/mar de 1999.

MEDAUAR, Odete. O Direito Administrativo em Evolução. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

REALE, Miguel. Introdução à Filosofia. São Paulo: Saraiva, 1989.

_____. Pessoa, Sociedade e História. In: Symposium sobre Derecho Natural y Axiologia, 1963, México. Anais... México, 1963.

RUBIO, Alfonso García. Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

STANCIOLI, Brunello Souza. Renúncia ao Exercício de Direitos da Personalidade: ou de como alguém se torna o que quiser. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia Filosófica II. São Paulo: Loyola, 1992.

Fenomenologia e hermenêutica: leitura e explicitação da Introdução a Sein und Zeit[1]

Theresa Calvet de Magalhães[2]

Resumo: Relendo a Introdução a *Sein und Zeit* (1927), trata-se de retomar um texto para aqueles que ainda querem entender essa obra de Martin Heidegger.

Palavras-chave: Ontologia. Fenomenologia. Hermenêutica. Ontologia fundamental.

Abstract: Rereading the Introduction to *Sein und Zeit* (1927), and rewriting a paper for those who want to understand this work.

Keywords: Ontology. Phenomenology. Hermeneutics. Fundamental Ontology.

Em que consiste o problema central da obra *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*), publicada em 1927?[3] Para poder responder, temos de ler

[1] A primeira versão deste texto foi apresentada, em dezembro de 2007, no mini-curso "Para uma Hermenêutica", no IHJ (Instituto de Hermenêutica Jurídica) em Belo Horizonte, a convite do Professor Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, e reproduzia com poucas modificações parte das aulas da disciplina *História da Filosofia Contemporânea* ministradas no Curso de Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, em Belo Horizonte, de 1986 a 2003. Dedico este texto aos professores Cleyson de Moraes Mello e Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho.

[2] *Docteur em Sciences Politiques et Sociales* pela UCL (*Université Catholique de Louvain*); Pós-doutorado em Filosofia Contemporânea (Institut Supérieur de Philosophie – UCL); Professora aposentada da UFMG (FAFICH-Departamento de Filosofia); Professora do Curso de Pós-Graduação em Direito da UNIPAC em Juiz de Fora (MG).

[3] M. Heidegger, *Sein und Zeit* [SZ], *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, Vol. VIII (1927), [Tübingen: Max Niemeyer] pp. 1-438 (paginação reproduzida em margem no tomo 2 da edição completa [GA] das obras de Martin Heidegger, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1977). Tradução francesa de François Vezin: *Être et Temps*. Paris: Gallimard, 1986; ver também a tradução francesa "hors commerce" de Emmanuel Martineau, publicada em 1985 (Paris: Authentica). Tradução de Fausto Castilho:

as primeiras páginas desse livro (pp. 1-40), ou seja, não apenas a epígrafe (p. 1) como também toda a *Introdução* ("*A exposição da pergunta pelo sentido de ser*"), com os seus dois capítulos:

"*Necessidade, estrutura e primazia da questão-do-ser*" (SZ, §§ 1-4, pp. 2-15), e "*A dupla tarefa na elaboração da questão-do-ser. O método da investigação e seu plano*" (SZ, §§ 5-8, pp. 15-40).

A seguinte citação do *Sofista* de Platão: "Pois é manifesto que estais de há muito familiarizados com o que propriamente quereis significar quando empregais a expressão '*ente*', mas nós, que acreditávamos certamente outrora compreender, agora caímos em aporia." (*Sofista*, 244a), logo na primeira página de *Sein und Zeit*, não é para Heidegger um mero ornamento, mas é a indicação de que a *pergunta pelo sentido de ser* já tinha sido posta pela metafísica na Antiguidade, que conheceu um combate de gigantes (*gigantomakhia*) relativo ao ser (*Sofista*, 246a). Diferentemente do que se passa em "nosso tempo" – "Essa pergunta [a pergunta pelo ser] hoje caiu no esquecimento, embora nosso tempo credite como um progresso afirmar de novo a "metafísica"" (SZ, §1, p. 2)[4] –, essa questão "deu o que fazer à interrogação de Platão e de Aristóteles", embora na verdade também "se tenha calado desde então – *como pergunta temática de uma investigação efetivamente real*" (SZ, §1).[5]

Temos hoje, perguntava Heidegger, uma resposta à questão de saber o que propriamente queremos dizer com a palavra "*ente*"? E ele respondia: "De modo algum" (SZ, p. 1). Era necessário, então,

Ser e Tempo. Edição em alemão e português. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012. Todas as nossas referências são ao original alemão. Previsto em duas partes, o livro saiu incompleto: apenas as duas primeiras seções ("1. A análise fundamental preparatória do *Dasein*", e "2. *Dasein* e temporalidade") da Primeira Parte ("*A interpretação do Dasein referida à temporalidade e a explicação do tempo como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser*") foram publicadas. Nem a Segunda Parte ("*Traços fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia pelo fio condutor da problemática do ser-temporal*"), nem a terceira seção ("3. Tempo e Ser") da Primeira Parte, tal como foram programadas (ver SZ, §8), foram publicadas.

[4] Ver J. Grondin, "Heidegger et le problème de la métaphysique" (25 de novembro de 2006), pp. 4-5, nota 4. Disponível em http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_metaphysique_heidegger_grondin.pdf.

[5] Ver J. Sallis, Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics. Bloomington: Indiana University Press, 1986, Cap. 8 ["Where Does Being and Time Begin?"], pp. 98-118.

colocar em termos completamente novos "*a pergunta pelo sentido de ser*" (SZ, p. 1).[6] Heidegger declara, nessa primeira página, que a elaboração concreta da pergunta pelo sentido de "*ser*" constitui o propósito de seu tratado. "A interpretação do *tempo* como o horizonte possível de todo entendimento do ser em geral", dizia ele, "é sua meta provisória" (SZ, p. 1). Meta *provisória* porque Heidegger referia-se, neste início de *Sein und Zeit*, apenas à *Primeira Parte* ("A interpretação do *Dasein* referida à temporalidade e a explicação do tempo como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser") de seu livro, a única parte publicada, com as suas duas primeiras seções: "A análise fundamental preparatória do *Dasein*" (§§9-44), e "*Dasein* e temporalidade" (§§45-83). A terceira seção (não publicada), que tinha por título "Tempo e Ser"[7], teria tratado da "explicação do tempo como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser".[8] Se a meta visada consistia, assim, em interpretar o *tempo* como o horizonte possível de todo entendimento do ser em geral, temos de considerar então o *e* que une ser e tempo não como uma ligação exterior mas como o título de uma copertença original do ser e do tempo.[9]

---

[6] Ver J. Grondin, "Pourquoi réveiller la question de l'être?", in Heidegger, l'énigme de l'être. Jean-François Mattéi (ed.). Paris: PUF, 2004, pp. 43-69.

[7] Não confundir com a conferência de 1962 que tem o mesmo título, "Zeit und Sein", publicada em 1968, juntamente com a tradução francesa de François Fédier, in L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret. René Char (ed.). Paris: Plon, pp. 12-68; também in M. Heidegger, Zur Sache des Denkens (Tübingen: Niemeyer, 1969), pp. 1-25. Tradução inglesa de Joan Stambaugh: "Time and Being", in On Time and Being. New York: Harper & Row Publishers, 1977, pp. 1-24.

[8] Essa terceira seção nunca foi publicada: "Sua primeira versão foi queimada, mas uma nova versão foi empreendida no curso do semestre de verão 1927 [proferido na Universidade de Marburg] sobre os Problemas fundamentais da Fenomenologia [Die Grundprobleme der Phänomenologie*]. De um ponto de vista sistemático, esse curso é talvez o mais importante na edição completa -Gesamtausgabe [GA]- de suas obras. Não é um acaso que foi o primeiro a ser publicado (1975), no tempo de vida de Heidegger" (J. Grondin, "Heidegger et le problème de la métaphysique", p. 8). * M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie [GA 24]. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1975. Tradução inglesa de Albert Hofstadter: The Basic Problems of Phenomenology. Bloomington: Indiana University Press, 1982. Tradução francesa de Jean-François Courtine: Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Paris: Gallimard, 1985. Ver Th. Sheehan, "'Time and being', 1925-7" (1984), in Martin Heidegger: critical assessments. Christopher Macann (ed.). Volume I : Philosophy. London: Routledge, 1992, pp. 29-80.

[9] Ver F. Dastur, Heidegger et la question du temps. Paris: PUF, 1990, pp. 31-32; M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn: Cohen, 1929 (2ª edição - Frankfurt/Main: Klostermann, 1951), §44 [GA 3, 1991(5ª edição, aumentada), p. 242]. Tradução francesa de Alphone de Waelhens e Walter Biemel: Kant et le problème de la métaphysique. Paris: Gallimard, 1953, p. 298. Tradução inglesa de Richard Taft: Kant and the Problem of Metaphysics. Fifth Edition, Enlarged. Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 170.

Os §§ 5 e 6 do Segundo Capítulo da *Introdução* a *Sein und Zeit* explicitam em que consistem as duas tarefas exigidas para elaborar a questão-do-ser, tarefas estas que correspondem às duas partes programadas do tratado. É necessário, primeiro, mostrar que "aquilo a partir de que o *Dasein* em geral entende de modo inexpresso algo assim como ser e o explicita é *o tempo*" (SZ, §5, p. 17). Para chegar a ver e a conceber o tempo como "o horizonte de todo entendimento do ser e de toda explicitação do ser", torna-se necessária, dizia ele, "uma *explicação originária do tempo como horizonte do entendimento do ser*", uma explicação (*Explikation*) que seria feita "*a partir da temporalidade como ser do* Dasein *que-entende-ser* (SZ, §5, p. 17)[10]; essa explicação originária (*ursprünglichen Explikation*) do tempo seria o objeto da terceira seção ("Zeit und Sein"), não publicada, da *Primeira Parte* do livro *Sein und Zeit*.

A "Analítica do *Dasein*", que não pretende proporcionar uma ontologia completa do *Dasein*, sendo não apenas uma análise *incompleta* do *Dasein* mas também uma análise *provisória*, e a explicitação da temporalidade como o que constitui o sentido do ser desse ente que Heidegger denomina *Dasein*, prepara o terreno para a resposta à pergunta diretora pelo sentido de "ser". Tendo mostrado que o tempo é o horizonte de todo entendimento e de toda explicitação do ser, tratar-se-ia então de explicar como o ser é entendido a partir do tempo:

> *"Assim, algo como "ser" está aberto no entendimento-do-ser que, como entender, pertence ao Dasein existente. Embora não seja conceitual, a prévia abertura de ser possibilita que o Dasein, como existente ser-no-mundo[11], possa se reportar*

[10] O uso que Heidegger faz do termo Dasein é extremamente original. Ele deu a essa palavra, que não foi criada ou inventada por ele, uma significação inteiramente nova: "Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades de ser, a de questionar, nós o apreendemos terminologicamente como Dasein" (SZ, §2, p. 7). O termo Dasein designa assim, para Heidegger, esse ente determinado que nós somos cada vez nós mesmos, aquele que tem uma relação insigne com a questão-do-ser. Esse ente (o Dasein) tem como todo e qualquer ente um modo de ser específico e é esse modo de ser que Heidegger denomina Existenz (SZ, §4, p. 12). Podemos então ler no §12 de Sein und Zeit: "Dasein existiert [O Dasein existe]" (p. 53). Dizer que o Dasein existe, é dizer que o seu modo de ser consiste em estar intrinsecamente aberto à sua própria possibilidade de ser. Ver F. Vezin, "LE MOT DASEIN", in M. Heidegger, Être et Temps (1986), pp. 519-525; J. Grondin, "L'herméneutique dans Sein und Zeit", in Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein. Jean-François Courtine (ed.). Paris: Vrin, 1996, pp. 179-192.

[11] Ver H. Gadamer, "Der eine Weg Martin Heideggers (1986)", in Gesammelte Werke, Bd 3: Neuere

> *ao ente, tanto aquele que vem de encontro no interior do mundo como a si mesmo como existente. Como é em geral possível à medida do Dasein o entender-que-abra-ser? Pode a pergunta conquistar sua resposta graças a um retorno à originária constituição-de-ser do Dasein que entende o ser? A constituição ontológico-existencial da totalidade do Dasein se funda na temporalidade. (...) Há um caminho que conduza do tempo originário ao sentido do ser? O tempo ele mesmo se manifesta como horizonte do ser?" (SZ, §83, p. 437).*[12]

O que prova a "necessidade fundamental" de *repetir* a questão-do-ser[13], isto é, de "primeiro elaborar de modo suficiente a *posição* da questão", é que "já vivemos sempre em um entendimento do ser e que o sentido de ser está ao mesmo tempo encoberto na obscuridade" (SZ, §1, p. 4). Nós já nos movemos sempre em um entendimento do ser e é a partir desse entendimento que nasce, dizia Heidegger, "a pergunta expressa pelo sentido do ser" e também "a tendência para chegar ao seu conceito" (SZ, §2, p. 5). É esse entendimento *mediano e vago* do ser que deve ser elucidado. Ora, só se pode elucidar esse entendimento do ser no qual nos movemos, de que depende a elaboração da questão-do-ser, analisando esse ente (o *Dasein)* que "entende-se em seu ser" (SZ, §4, p. 12).

Vários preconceitos, enraizados na própria ontologia antiga, alimentaram a *indiferença* em relação ao problema do ser e Heidegger denuncia, no primeiro parágrafo de *Sein und Zeit*, os três principais preconceitos:

Philosophie I (Hegel / Husserl / Heidegger). Tübingen: Mohr, 1987, p. 426. Tradução francesa de Jean Grondin: "L'unité du chemin de Martin Heidegger (1986)", in Les Chemins de Heidegger. Paris: Vrin, 2002, [Cap. 18], pp. 251-252. Ver também J. Grondin, "Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du Dasein?", in La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños. Patricio Brickle (ed.). Madrid: Editorial Trotta, 2003, pp. 191-197.

[12] A questão da temporalidade não é, no entanto, a primeira questão colocada por Heidegger. O ponto de partida do seu pensamento foi a frase de Aristóteles "o ente se diz de múltiplas maneiras [to òn légetai pollakhos]", colocada por Franz Brentano como epígrafe em sua dissertação: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (Sobre a significação múltipla do ser segundo Aristóteles), publicada em Freiburg, em 1862, uma obra que Heidegger recebeu em 1907, e que decidiu a orientação do seu pensamento para a questão do sentido (ou da significação) do ser. Ver Dastur, 1990, pp. 22-23.

[13] Mas ver E. Tugendhat, "Heideggers Seinsfrage", in Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1992, pp. 108-135.

1. O primeiro é o da "universalidade" de "ser": O "ser" é o conceito "mais universal" [Aristóteles]; "Um entendimento do ser já está sempre incluído em tudo o que se apreende no ente" [Tomás de Aquino]. Mas, quando se diz que "ser" é o conceito mais universal, isso não quer dizer que esse conceito seja o mais claro: "Ao contrário, o conceito do "ser" é o mais obscuro" (SZ, §1, p. 3).

2. O segundo é o da impossibilidade de definir o conceito "ser", impossibilidade deduzida de sua suprema universalidade; a indefinibilidade do ser não dispensa, insiste Heidegger, a pergunta pelo seu sentido, "mas precisamente por isso a exige" (SZ, §1, p. 4).

3. O terceiro (preconceito) é o da sua evidência: todos nós entendemos expressões como "o céu *é* azul" ou "eu *sou* alegre"; mas essa inteligibilidade mediana ou comum demonstra apenas para Heidegger falta de entendimento: "Ela deixa manifesto que em cada comportamento e em cada ser em relação ao ente como ente reside *a priori* um enigma." (SZ, §1, p. 4).

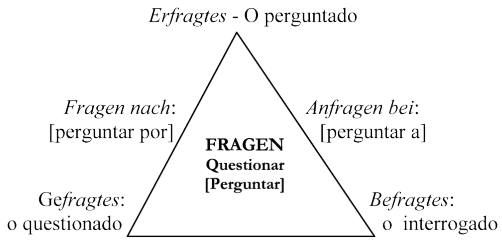
Estes preconceitos traduzem o embaraço em que nos encontramos quando tentamos apreender o que a palavra "ser" diz ou significa.

A ESTRUTURA DA QUESTÃO-DO-SER

Na pergunta a ser elaborada (a pergunta pelo sentido de ser), podemos discernir, como em todo perguntar ou questionar (*Fragen*), um *questionado* (*ein Gefragtes*) ou *aquilo de que se pergunta*, um *interrogado* (*ein Befragtes*) ou um *destinatário a que se pergunta,* e o *perguntado* (*das Erfragte*) ou *aquilo que se pergunta*: "Na investigação, isto é, na pergunta especificamente teórica, o questionado deve ser determinado e conceituado. No questionado reside, pois, como aquilo para que propriamente se tende, o *interrogado*, no qual o perguntar [ou questionar] atinge sua meta." (SZ, §2, p. 5).[14]

[14] Ver M. Heidegger, Supplements. From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond. John van Buren (ed.). Albany: State University of New York Press, 2002, Capítulo 10 [WILHEM DILTHEY'S RESEARCH

Todo questionar, enquanto comportamento de um ente, está em busca de alguma coisa. "As questões não caem do céu", dizia Greisch, "elas são motivadas ou desencadeadas por um *questionado* (*Gefragtes*)", e, por outro lado, o questionar diz respeito a alguma coisa, "um domínio que se interroga, (*Befragtes: o interrogado*) *junto do qual* se indaga (*Anfragen bei*)".[15] Mas é apenas pela efetuação concreta do questionar, ou seja, "pela experiência viva da questão", dizia Greisch, que essa pergunta se transforma para atingir o seu objetivo ou sua meta (*Erfragtes: o perguntado*).[16] O esquema seguinte de Greisch resume o resultado da descrição da *estrutura formal de todo perguntar ou questionar*:



(ver J. Greisch, *Ontologie et temporalité,* p. 77)

Essas distinções podem ser transferidas para a pergunta pelo ser ou pelo sentido do ser? A própria pergunta pelo sentido do ser não poderia sequer surgir se nós já não nos movêssemos sempre em um entendimento obscurecido, ou ainda não esclarecido, do ser. Mas isso não é uma desvantagem. Ao contrário, trata-se para Heidegger de um *fenômeno positivo*: justamente porque não *sabemos* o que "ser" significa, a pergunta pelo sentido do ser pode surgir enquanto exigência de esclarecimento; ou seja, a própria obscuridade do entendimento, já existente, do ser faz nascer a necessidade da "luz do conceito" (SZ, §2, p. 6). Mas esse entendimento vago do ser,

AND THE STRUGGLE FOR A HISTORICAL WORLDVIEW (1925). TRADUÇÃO DE CHARLES BAMBACH (pp. 147-176)], p. 154; Ver J. Grondin, "Pourquoi réveiller la question de l'être?", pp. 49-50.

[15] J. Greisch, Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit. Paris: PUF, 1994, p. 77.

[16] Ibidem.

em que nos movemos, pode também estar permeado por teorias tradicionais e opiniões sobre o ser, e torna-se, então, opaco.

Se tentarmos agora aplicar a estrutura formal de toda pergunta teórica à questão-do-ser[17], dizia Greisch, temos então este esquema:

(ver J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 78)

No que diz respeito ao *questionado*, reencontramos o que é dito no *Sofista* de Platão: "não contar uma história" sobre o ser, ou seja, não confundir a explicação genético-genealógica de um ente a partir de um outro ente (uma "onto*genia*"), com a onto*logia*, comentava Greisch, "isto é, a determinação conceitual do ser de um ente" (Greisch, 1994, p. 79). O questionado, na pergunta a ser elaborada, é o ser, dizia Heidegger, "isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, é sempre já entendido. O ser do ente não "é" ele mesmo um ente" (SZ, §2, p. 6).

Quanto ao *interrogado* da questão-do-ser, trata-se de encontrar um acesso e em identificar aquele ente mais suscetível de revelar o sentido do ser. Portanto, trata-se de saber se existe ou não um ente exemplar que tem uma preeminência na elaboração da questão-do-ser. Heidegger retoma essa questão no §4 de *Sein und Zeit*. O único

[17] Para a estrutura da questão-do-ser, ver o curso "Geschichte des Zeitbegriffs" (História do conceito de tempo), apresentado por Heidegger no semestre de verão de 1925 em Marburg, e publicado, em 1979, no volume 20 da edição completa de suas obras, com o título Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Prolegomena para a história do conceito de tempo). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, §16 [Die Fragestruktur der Seinsfrage], pp. 194-198. Tradução inglesa de Theodore Kiesiel: History of the Concept of Time. Prolegomena. Bloomington: Indiana University Press, 1985, §16 [Interrogative structure of the question of being], pp. 144-147.

respondente da pergunta pelo sentido do ser –um ente que possui a possibilidade-de-ser do perguntar– é um ente que já é *habitado* por essa pergunta. E é esse ente e seu modo particular de ser que Heidegger designa pelo termo *Dasein*.[18]

O *perguntado*: o que busca a questão-do-ser, o que seria sua meta, é encontrar uma resposta para a pergunta "que *significa* "ser"?", como "ser" deve ser entendido, o que seria seu *conceito*? (SZ, §2, pp. 6-7).

"Se a pergunta pelo ser deve ser feita expressamente", dizia Heidegger,

> *"então, segundo as elucidações dadas até agora, sua elaboração exige a explicação do modo de olhar dirigido ao ser, de entender e apreender conceitualmente seu sentido, a preparação da possibilidade da escolha correta do ente exemplar e a elaboração do genuíno modo de acesso a esse ente. Olhar para, entender e conceituar, escolher, aceder a são comportamentos constitutivos do perguntar e assim são eles mesmos modos de ser de um determinado ente, do ente que nós, os perguntantes, somos cada vez nós mesmos. Elaboração da questão-do-ser quer dizer portanto: tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser." (SZ, §2, p. 7).*

Dizer que, para poder fazer a pergunta pelo sentido do ser, devemos primeiro "determinar um ente *em seu ser*" (SZ, §2, p. 7) não significa, para Heidegger, cair num "círculo demonstrativo" (o círculo vicioso de uma argumentação circular). A aparência de um círculo resulta simplesmente do fato que, para elaborar uma ontologia, temos de partir do entendimento mediano do ser em que já nos

[18] "Heidegger mostra uma tripla preeminência do Dasein: ôntica, na medida em que "está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo"; ontológica, porque, "em seu ser, ele tem uma relação de ser com esse ser"; e como "condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias" (SZ, pp. 12-13)" (R. Schürmann, Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir. Paris: Seuil, 1982, p. 83, nota 1; tradução inglesa de Christine-Marie Gros em colaboração com o autor: Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy. Bloomington: Indiana University Press, 1987, p. 324, nota 27).

movemos sempre, um entendimento do ser "*que pertence afinal à constituição essencial do Dasein ele mesmo*" (SZ, §2, p. 8). Ou seja, para Heidegger, "não pode haver em geral um "círculo demonstrativo" na pergunta pelo sentido do ser, tal como ela é feita, porque na resposta à pergunta não se trata de estabelecer uma fundamentação dedutiva, mas do mostrar liberante de um fundo" (SZ, §2, p. 8). O *Dasein*, conclui Greisch, "é "condenado" a se colocar a questão do sentido do ser que se confunde com ele mesmo, porque, "o ente que tem o caráter do *Dasein* tem uma relação –e talvez mesmo uma relação insigne– com a questão do ser ela mesma" (SZ, §2, p. 8)" (Greisch, 1994, p. 80). No §4 de *Sein und Zeit*, Heidegger determina a natureza precisa dessa relação do *Dasein* com a questão-do-ser.

A ELABORAÇÃO DA QUESTÃO-DO-SER

Como elaborar a questão-do-ser? A primeira tarefa exigida para elaborar a questão-do-ser diz respeito ao horizonte para uma interpretação do sentido de ser em geral. Para chegar a ver o *tempo* como "o horizonte de todo entendimento do ser e de toda explicitação do ser", é necessário resolver antes vários problemas, diretamente ligados à preeminência ôntico-ontológica do *Dasein*. O primeiro problema é enunciado logo no inicio do §5: "Mas como esse ente, o *Dasein*, deve por assim dizer tornar-se acessível e ser visado no explicitar que entende [*verstehenden Auslegen*]?" (SZ, p. 15). Não haveria passagem *imediata* da explicitação pré-ontológica (obscura) à elaboração ontológica propriamente dita: "Na verdade, onticamente, o *Dasein* não é apenas próximo ou mesmo o mais próximo – pois nós o *somos* mesmo nós mesmos. No entanto, ou justamente por isso, ele é ontologicamente o mais distante" (SZ, §5, p. 15).

O *Dasein*, segundo Heidegger, "tem a tendência de entender o seu próprio ser a partir *do* ente em relação ao qual ele, de modo constante e imediato, se comporta essencialmente: a partir do "mundo"

[ou seja, a partir daquilo que o rodeia]" (SZ, §5, p. 15). Assim, no *Dasein* ele mesmo e, portanto, em seu próprio entendimento do ser, já reside uma reverberação, "a reverberação ontológica do entendimento do mundo" (SZ, §5, p. 16), que se repercute sobre a explicitação do Dasein.[19] Onticamente o *Dasein* é, para ele mesmo, "o mais próximo", ontologicamente o mais distante, mas, pré-ontologicamente, o Dasein não é estranho a si mesmo (SZ, §5, p. 16). A questão-do-ser nada mais é, dizia então Heidegger, do que a radicalização de uma tendência de ser que pertence por essência ao *Dasein* ele mesmo: o entendimento pré-ontológico do ser (SZ, §4, p. 15).

A análise do *Dasein* prepara, assim, a liberação do horizonte para a interpretação mais originária do ser. O *Dasein* tem na sua constituição ôntica um ser pré-ontológico. O *Dasein é* de tal modo que, sendo, ele entende algo assim como ser, e Heidegger vai mostrar que "aquilo a partir de que o *Dasein* em geral entende de modo inexpresso algo assim como ser e o explicita é *o tempo*" (SZ, §5, p. 17). É, portanto, o *tempo* que tem de ser esclarecido e genuinamente concebido como o horizonte de todo entendimento do ser e de toda explicitação do ser, ou seja, é a partir do tempo que o ser é entendido e *concebido*. Mas, para atingir a temporalidade como ser do *Dasein que entende-ser*, o conceito tradicional (cronológico) do tempo ou o entendimento vulgar do tempo, terá de ser superado.

Heidegger vai examinar em que sentido o *tempo*, entendido de modo *originário*, contribui para determinar o sentido mesmo de "*ser*". Trata-se de uma tarefa ao mesmo tempo *fenomenológica* e *ontológica*.[20] A tarefa fenomenológica –mostrar "*que e como a*

[19] "O que as filosofias modernas do sujeito e da consciência chamam a "reflexão" [la "réflexion"]", observava Greisch, "deve, portanto, ser compreendido na verdade como um movimento de "reverberação" ["réflection" (Rückstrahlung)] ontológica da compreensão do mundo sobre a "explicitação do Dasein" (SZ, [§5] p. 16). A autocompreensão espontânea não tem seu ponto de partida no sujeito, mas justamente no que é mais estranho ao sujeito, a saber, o "mundo". (...) É esta distinção (...) entre "reflexão" ["réflexion"] e "re-flexão" ["réflection"] que marca a diferença fundamental entre o estatuto do sujeito nas filosofias da reflexão (até mesmo na fenomenologia husserliana) e na analítica existencial." (Greisch, 1994, p. 91).

[20] Para a interpretação heideggeriana da fenomenologia, ver GA 20, Prolegomena zur Geschichte des

problemática central de toda ontologia está enraizada no fenômeno do tempo corretamente visto e corretamente explicitado" (SZ, §5, p. 18)– conduz à tarefa ontológica: *conceber* o ser a partir do tempo. O tempo forma o horizonte do ser ele mesmo[21]: "A tarefa fundamental-ontológica da interpretação do ser como tal compreende portanto em si a elaboração do ser-temporal [*Temporalität*] do ser. É na exposição da problemática do ser-temporal que pela primeira vez é dada a resposta concreta à pergunta pelo sentido do ser." (SZ, §5, p. 19).[22]

No final do §6 de sua *Introdução*, um parágrafo que trata da segunda tarefa exigida para elaborar a questão-do-ser, Heidegger afirma que é somente com a *destruição* –a "desconstrução crítica"– da tradição ontológica que "a questão-do-ser conquista sua verdadeira concretização" (SZ, §6, p. 26). Mas, no quadro de *Sein und Zeit*, "que tem por meta uma elaboração fundamental da questão-do-ser", dizia Heidegger, "a destruição da história da ontologia, que pertence essencialmente a essa problemática e somente é possível no seu interior, só pode ser realizada para certas etapas absolutamente decisivas dessa história" (SZ, §6, p. 23). Não se trata, portanto, nessa "destruição", de condenar a tradição à nulidade, mas, ao contrário, de uma apropriação *positiva* dessa tradição. De conformidade com a tendência *positiva* da destruição, dizia Heidegger, "convém colocar primeiro a questão de saber se e até que ponto, no curso da história da ontologia em geral, a interpretação do ser foi tematicamente ligada ao fenômeno do tempo e se a problemática do ser-temporal que era para isso necessária foi fundamentalmente elaborada e se

Zeitbegriffs (1979). Tradução francesa de Alain Boutot: Prolégomènes à l'histoire du concept de temps. Paris: Gallimard, 2006. Ver também J. Taminiaux, Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger. Grenoble: Millon, 1989 (2ª edição, 1995), pp. 50-88.

[21] Mas, pergunta Greisch, que "tempo"? E ele responde: "Heidegger distingue terminologicamente dois "rostos [duas figuras] do tempo não cronológico: primeiro a temporalidade (Zeitlichkeit) constitutiva do Dasein. É o "tempo fenomenológico" em um primeiro sentido da palavra. Mas esse fenômeno ele mesmo deve ser pensado a partir de uma doação ainda mais fundamental ou mais originária, o tempo que determina o sentido do ser (lhe "dando sentido"). Ele fala então de Temporalität (...) (Martineau traduz: "l'être-temporal" ["o ser-temporal"]." (Greisch, 1994, p. 94).

[22] Ver J. Grondin, "Heidegger et le problème de la métaphysique", pp. 8-9.

podia sê-lo" (SZ, §6, p. 23). Kant, segundo Heidegger, foi o primeiro e o único pensador que conseguiu avançar, com a sua doutrina do esquematismo, na direção da dimensão do ser-temporal. Duas coisas, no entanto, impediram Kant de entrar na problemática do ser-temporal: "primeiro o descuido da questão-do-ser em geral, em seguida a falta correlativa de uma ontologia temática do *Dasein*, ou, em termos kantianos, de uma prévia analítica ontológica da subjetividade do sujeito" (SZ, §6, p. 24).[23] Kant, insiste Heidegger, retoma dogmaticamente a posição de Descartes:

> *"Mas então, sua análise do tempo, embora tenha reconduzido esse fenômeno ao sujeito, permanece orientada pelo vulgar e tradicional entendimento do tempo, o que, em última instância, impede Kant de elaborar o fenômeno de uma "determinação transcendental do tempo" em sua estrutura e em sua função próprias. Devido a esse duplo efeito da tradição, a conexão decisiva do tempo e do "eu penso" permanece envolta numa total obscuridade (...).*
>
> *Com a retomada da posição ontológica de Descartes, Kant comete um descuido essencial: o de uma ontologia do Dasein. Esse descuido, que vai no sentido da tendência mais própria de Descartes, é decisivo. Com o cogito sum, Descartes pretende dar à filosofia um solo novo e seguro. Mas, o que ele deixa indeterminado nesse começo "radical", é o modo de ser da res cogitans, mais precisamente, o sentido do ser do "sum". A elaboração das fundações ontológicas inexpressas do "cogito sum", eis o que caracteriza a segunda etapa no caminho do retorno destrutivo na história da ontologia. (...)*
>
> *(...) Descartes conduz as considerações fundamentais de suas Meditationes pelo caminho de uma transposição da ontologia medieval para esse ente posto por ele como fundamentum inconcussum. A res cogitans é ontologicamente determinada como ens, e o sentido de ser do ens, para a ontologia medieval, é fixado no entendimento do ens como ens creatum. Deus, como ens infinitum, é o ens increatum. Mas*

[23] Ver J. Greisch, " "Savoir-voir" et comprendre. Le statut herméneutique de la phénoménologie", Laval théologique et philosophique, Vol. 52, N° 2 (1996), p. 316.

o ser-criado, no mais amplo sentido do ser-produzido de algo, é um momento estrutural essencial do conceito antigo de ser. O aparente novo começo do filosofar se desvenda como o enxerto de um preconceito fatal.. . (...)

(...) o alcance fundamental dessa influência [a influência da ontologia medieval na determinação ou não determinação ontológica da res cogitans para a época seguinte] só pode ser avaliado depois de se ter mostrado, a partir de uma orientação sobre a questão-do-ser, o sentido e os limites da ontologia antiga. Em outras palavras, a destruição se vê colocada ante a tarefa de interpretação [Interpretation] do solo da ontologia antiga à luz da problemática do ser-temporal. Fica então manifesto que a antiga explicitação [Auslegung] do ser do ente está orientada pelo "mundo", isto é, pela "natureza" no sentido mais amplo, e que ela conquista de fato o entendimento do ser a partir do "tempo". O documento que o assinala – mas que, na verdade, se limita a isso– é a determinação do sentido de ser como parousia, ou como ousia, o que ontologico-temporalmente significa "presença". O ente é apreendido em seu ser como "presença", isto é, ele é entendido em referência a um modo determinado do tempo, o "presente".

(...)

No quadro da elaboração fundamental da questão-do-ser que se segue [no quadro de Sein und Zeit], não se pode expor em detalhe a interpretação temporal das fundações da ontologia antiga – sobretudo em Aristóteles, onde ela atingiu seu grau cientificamente mais alto e mais puro [no seu tratado sobre o tempo, Física IV 10, 217 b29 - 14, 224 a17].

(...) A partir da análise do conceito aristotélico do tempo, fica ao mesmo tempo claro retrospectivamente que a concepção kantiana do tempo se move dentro das estruturas expostas por Aristóteles, o que significa que a orientação ontológica fundamental de Kant – quaisquer que sejam as diferenças introduzidas por um questionar novo– permanece grega." (SZ, §6, pp. 24-26).[24]

[24] Ver J. Grondin, "Heidegger et le problème de la métaphysique", [3. La destruction herméneutique de l'histoire de l'ontologie dans Être et Temps] pp. 9-14.

O MÉTODO DA INVESTIGAÇÃO

Heidegger desdobra, no §7 da *Introdução* a *Sein und Zeit*, o *método* de sua investigação ao explicitar o que o termo *fenomenologia* quer dizer. Tendo como questão diretora a pergunta pelo sentido do ser, essa investigação enfrenta a questão fundamental da filosofia em geral: "O modo de tratar essa questão é o [modo] *fenomenológico*" (SZ, §7, p. 27). A palavra *fenomenologia* significa primariamente uma *concepção metodológica*: "Não caracteriza o conteúdo [o *quid*] real dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como*. Quanto mais autenticamente uma concepção metodológica se desenvolve (...) tanto mais originariamente ela se enraíza na confrontação com as coisas mesmas (...)." (SZ, §7, p. 27).[25]

O título "fenomenologia", segundo Heidegger, "expressa uma máxima que pode ser assim formulada: "às coisas mesmas!" (SZ, §7, p. 27).[26] Mas ele acentua logo, para evitar qualquer mal-entendido, que o seu tratado não segue "um ponto de vista" nem uma "corrente", porque a fenomenologia, enquanto ela se entende ela mesma, "não é e jamais poderá ser nenhum dos dois" (SZ, §7, p. 27).[27] Trata-se, então, apenas de expor o *pré-conceito* (*Vorbegriff*) – o conceito *prévio* ou o conceito *inaugural* – da fenomenologia:

> *"O pré-conceito da fenomenologia deve ser estabelecido pela caracterização do que é significado com os dois componentes do título, "fenômeno" ["Phänomen"] e "logos", e pela fixação do sentido [des Sinnes] do nome composto a partir dos dois. A história da palavra ela mesma (...) não é aqui significativa" (SZ, §7, p. 28).*[28]

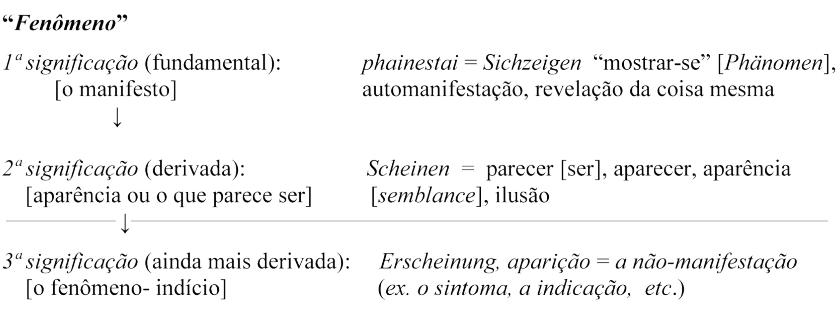
[25] Ver R. Schürmann, Le principe d'anarchie (1982), p. 76 (trad. inglesa, p.63).
[26] Ver M. Heidegger, GA 20 [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs] (1979), §8 [Das Prinzip der Phänomenologie] (a) [Die Bedeutung der Maxime "zu den Sachen selbst"], pp. 103-108 (trad. ingl., pp. 75-79).
[27] Ver M. Heidegger, GA 20 [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs], §9 [Die Klärung des Namens"Phänomenologie"], pp. 110-122 (trad. ingl., 80-91). Ver também R. Schürmann, Le principe d'anarchie (1982), [Parte II, Capítulo 1, §9 (De la subjectivité à l'être-là)] pp. 77-86; tradução inglesa: Heidegger on Being and Acting [Parte II, Capítulo IV, §9 (From Subjectivity to Being-There)] pp. 64-71.
[28] Ver J.-F. Courtine, "Le préconcept de la phénoménologie et le problème de la vérité dans Sein und Zeit", in Heidegger et l'idée de la phénoménologie. Franco Volpi et al. (ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 81-106.

Os dois componentes do título *fenomenologia* remontam a termos gregos: *phainómenon* e *lógos.* Segundo Heidegger, a expressão grega *phainómenon* deriva do verbo *phainesthai*, que significa "mostrar-se", e essa expressão significa, assim, "o que se mostra, o se-mostrante, o manifesto" (SZ, §7, p. 28). Como significação fundamental da expressão "fenômeno" ("*Phänomen*"), insiste Heidegger, "deve-se portanto *reter firmemente: o que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto" (SZ, §7, p. 28). *Phainestai*, segundo Heidegger, é uma formação *média* de *phaino*, trazer à luz do dia, colocar na claridade. *Phaino* pertence à raiz *pha-*, como *phos* (a luz, a claridade), "isto é, aquilo em que algo pode tornar-se manifesto, pode ficar visível em si mesmo". Os *phainomena*, os "fenômenos", dizia ele, "são então o conjunto do que está à luz do dia ou que pode ser trazido à luz, aquilo que os gregos identificavam por vezes simplesmente como *tà onta* (o ente). O ente pode agora se mostrar, a partir de si mesmo, de diversas maneiras, cada vez segundo o modo de acesso a ele" (SZ, §7 A, p. 28). Mas o ente pode também se mostrar como o que ele *não* é em si mesmo, ou seja, pode *parecer* o que realmente não é: "Tal se mostrar nós o denominamos *parecer ser* [*Scheinen*]". Assim, também em grego, dizia Heidegger, a expressão *phainómenon* "tem a significação: o que é como se, o "aparente", a "aparência" [*der "Schein"*]"; *phainómenon agathon* quer dizer então um bem que parece ser um bem ("um bem que é como se"), mas que "na realidade" não é aquilo como se dá e aparece (SZ, §7 A, p. 29). Para o entendimento do conceito de fenômeno, proposto por Heidegger, tudo consiste, portanto, em ver como a *primeira significação*, a significação *positiva* de *phainómenon* ("fenômeno" como o que se mostra, o manifesto) e a *segunda significação*, uma significação mais ou menos *negativa* ("fenômeno" como o que parece ser) estão unidas pela estrutura mesma do conceito. Para Heidegger, a primeira significação funda a segunda, e não o inverso: na significação de *phainómenon* como aparência já está incluída,

como seu fundamento mesmo, a significação originária (fenômeno: o manifesto). A palavra "fenômeno" designa assim, para Heidegger, a significação positiva e original de *phainómenon*, e ele não confunde fenômeno (*Phänomenon*) com aparência (*Schein*), que é, dizia ele, uma "modificação privativa de fenômeno" (SZ, §7 A, p. 29). Estas duas significações de *phainómenon* nada têm a ver, em princípio, com um terceiro sentido de fenômeno que corresponde ao termo alemão "*Erscheinung*", ou mesmo "*blosse Erscheinung*" – tudo o que tem valor de sintoma, ou de indício, de alguma coisa, mas de alguma coisa que, ela, *não* se mostra: "Fenômeno [*Erscheinung*] como aparição "de algo" [fenômeno-indício] *não* quer dizer, pois, justamente: se mostrar si mesmo, mas, ao contrário, que algo –que *não* se mostra– se anuncia por algo que se mostra. O *aparecer* assim entendido é um *não-se-mostrar*" (SZ, §7 A, p. 29). Mas esse *não* (*não*-se-mostrar) não se confunde com o não privativo (o "não" que *determina a estrutura da aparência*). Todos os *sintomas, indicações, apresentações* e *símbolos* têm, para Heidegger, "a estrutura formal fundamental do aparecer" que ele descreveu, por mais diferentes que sejam entre si (SZ, §7 A, p. 29). Para Heidegger, *fenômeno* (*Phänomen*) –"o mostrar-se-em-si-mesmo"– significa, portanto, "um modo insigne de encontro de algo"; *aparição* (*Erscheinung*), ao contrário,

> *"designa uma relação ôntica de remissão, dentro do ente ele mesmo, de tal maneira que o remetente (o que anuncia) só pode cumprir sua possível função se ele se mostra em si mesmo, [se] é "fenômeno". Aparição e aparência fundam-se, de maneira diferente, no fenômeno [Phänomen]. A confusa multiplicidade dos "fenômenos" que são denominados pelos títulos de fenômeno, aparência, aparição, mera aparição, só pode ser dissipada se, para começar, o conceito de fenômeno [Phänomen] é entendido como: o-que-se-mostra-em-si-mesmo" (SZ, §7 A, p. 31).*

Podemos resumir, com Greisch, todas estas distinções no seguinte esquema[29]:



(ver J. Greisch, *Ontologie et temporalité,* p. 103)

Se, nessa apreensão do conceito de fenômeno, a indeterminação subsiste quanto ao ente que é tido como fenômeno, e permanece em geral em aberto se o que a cada vez se mostra é um ente ou um caráter de ser do ente, dizia Heidegger, então "o que se alcançou foi unicamente um conceito *formal* de fenômeno [*Phänomen*]" (SZ, §7 A, p.31). Mas se, por "o que se mostra", se entende o ente que, no sentido de Kant por exemplo, é acessível graças à intuição empírica, então o conceito formal de fenômeno encontra a sua aplicação correta: "Nesse emprego, "fenômeno" preenche a significação do conceito *vulgar* de fenômeno". Mas esse conceito vulgar, insiste Heidegger, "não é o conceito fenomenológico de fenômeno" (SZ, §7 A, p. 31).[30] Se o conceito fenomenológico de fenômeno deve em geral ser entendido, resumia Heidegger, "então uma pressuposição indispensável é ter entrado no sentido do conceito formal de fenômeno e ter entendido sua aplicação legitima em uma significação vulgar" (SZ, §7 A, p. 31).

[29] Ver também M. Heidegger, GA 20 [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs] (1979), § 9 [Die Klärung des Namens "Phänomenologie"] (a) (α)) [Der ursprünglische Sinn von φαινόμενον], pp. 111-115 (trad. ingl., pp. 81-84).

[30] "No horizonte da problemática kantiana, o que é concebido fenomenologicamete como fenômeno pode ser ilustrado, mantidas as outras diferenças, dizendo: o que já se mostra cada vez, prévia e conjuntamente, embora não tematicamente, nas aparições [Erscheinungen] – no fenômeno vulgarmente entendido - pode ser tematicamente levado ao se-mostrar, e o que se-mostra-assim- em-si-mesmo ("formas da intuição"), são "fenômenos" da fenomenologia" (SZ, §7 A, p. 31).

Para o segundo componente do título *fenomenologia*, Heidegger parte de uma constatação: tanto em Platão como em Aristóteles, o termo *lógos* é plurívoco, ou seja, tem várias significações.[31] Essas significações "tendem a se diferenciar umas das outras sem receber a orientação positiva de uma significação fundamental". Mas, de fato, dizia Heidegger, "trata-se apenas de uma aparência, que só se mantém enquanto a interpretação não é capaz de apreender adequadamente a significação fundamental em seu teor primário" (SZ, §7 B, p. 32). Quando dizemos então que a significação fundamental de *lógos* é *discurso* (*Rede*), "essa tradução literal só pode receber sua validade da determinação daquilo que discurso ele mesmo quer dizer" (SZ, §7 B, p. 32). A história semântica ulterior da palavra *lógos* acentua ainda mais essa plurivocidade ao "traduzir", isto é, ao explicitar *lógos* como razão (*Vernunft*), juízo (*Urteil*), conceito (*Begriff*], definição (*Definition*), fundamento (*Grund*), relação (*Verhältnis*). Essas múltiplas e arbitrárias interpretações encobrem a significação propriamente dita de discurso que é, no entanto, segundo Heidegger, bastante clara. Se a significação fundamental de *lógos* é mesmo *discurso*, dizia Greisch, é necessário então perguntar que tipo de extensão permite incluir nela toda essa série de significações: "A solução do problema não poderá ser semântica; ela só pode ser "fenomenológica". É necessário primeiro voltar a Platão e Aristóteles para apreender a essência fenomenológica do *logos*" (Greisch, 1994, p. 104).

Tanto Aristóteles como Platão usaram o verbo *deloun* para caracterizar a função fundamental do discurso: *tornar manifesto* aquilo de que se fala. *Lógos* como discurso, recordava Heidegger,

> *"significa algo assim como deloun, tornar manifesto aquilo de que "se discorre" no discurso. Aristóteles explicitou mais nitidamente essa função do discurso como apophainesthai*

[31] Ver M. Heidegger, GA 20 [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs] (1979), § 9 [Die Klärung des Namens "Phänomenologie"] (a) (β) [Der ursprünglische Sinn von λόγος (...)], pp. 115-116 (trad. ingl., pp. 84-85).

> *[cf. De interpretatione, cap.1-6; e também Met. Z 4 e Ética a Nicômaco Z]. O lógos faz ver algo (phainesthai), a saber, aquilo sobre o que se discorre e, na verdade, faz ver a quem discorre (mediador), ou aos que discorrem uns com os outros. O discurso "faz ver" apò..., a partir daquilo mesmo de que discorre. No discurso (apóphansis), na medida em que é autêntico, o que é dito deve ser extraído daquilo sobre o que se discorre, de sorte que a comunicação por discurso torne manifesto, em seu dito, aquilo sobre o que se discorre, e assim o torne acessível a outrem. Essa é a estrutura do lógos como apóphansis. (...) Em sua execução concreta, o discorrer (o fazer ver) tem o caráter do falar, da proferição vocal em palavras." (SZ, §7 B, p. 32).*[32]

Mas, dizia Heidegger, Aristóteles viu claramente que ao lado da *função apofântica* (que consiste em "fazer ver" aquilo de que se fala àqueles que falam uns com os outros), que caracteriza o "discurso declarativo", pode haver outras funções que se realizam em atos de discurso não declarativos, tais como *pedir, interrogar,* etc. (*De interpretatione* 17a, 1-5).[33]

Segundo Heidegger, a função sintética (a função de *synthesis*), que caracteriza o *discurso declarativo*, tem uma "significação puramente apofântica": a síntese predicativa *faz ver* algo em seu ser *junto* com algo, faz ver algo *como* algo (SZ, §7 B, p. 33), o que nenhuma palavra isolada consegue fazer. Encontramos nesse parágrafo, dizia Greisch, "pela primeira vez a função do "fazer ver *como*", cuja teoria só será elaborada no § 33 (SZ 158-160)." (Greisch, 1994, p. 105). E justamente porque é um *fazer ver*, *o lógos* pode ser verdadeiro ou falso. As palavras isoladas *não* podem ser nem verdadeiras nem falsas (elas possuem ou não um *sentido*, mas não podem ser ditas verdadeiras ou falsas). É principalmente no que diz respeito ao *problema da verdade* que esta releitura heideggeriana

[32] [30] Ver Th. Sheehan, "Hermeneia and Apophansis: The Early Heidegger on Aristotle", in F. Volpi et al. (ed.), Heidegger et l'idée de la phénoménologie (1988), pp. 67-80.

[33] Ver J. Greisch, Ontologie et temporalité (1994), pp. 104-105.

da teoria aristotélica da proposição declarativa terá desdobramentos consideráveis, que são analisados no §44 de *Sein und Zeit* (pp. 219-226). O sentido originário de *alétheia* não se encontra para Heidegger na *adequação*:

> *"O "ser verdadeiro" do lógos enquanto aletheúein quer dizer: tirar do seu velamento, no légein como apophainesthai, o ente de que se fala e o fazer ver como desvelado (alethés), o descobrir [entdecken]. De igual maneira, o "ser falso" (pseúdesthai) quer dizer algo como enganar no sentido de encobrir [verdecken]: pôr algo diante de algo (da maneira do fazer ver) e, assim, dando-o como algo que ele não é. Mas porque a "verdade" tem esse sentido e o lógos é um modo determinado do fazer ver, o lógos não deve justamente ser considerado como o "lugar" primário da verdade." (SZ, §7 B, p. 33).*

Não podemos, portanto, encerrar a noção de verdade em uma teoria lógica da proposição ou do juízo. A proposição, insiste sempre Heidegger, "não é o lugar da verdade, mas a verdade é o lugar da proposição".[34] O discurso declarativo, comentava Greisch, "representa no máximo uma modalidade particular do fazer ver" (Greisch 1994, p. 105). É "verdadeira", *em sentido grego*, "e sem dúvida mais primordialmente do que o *lógos* citado", dizia então Heidegger, "a *aísthesis*, a pura e simples percepção sensível de algo" (SZ, §7 B, p. 33). Assim, "verdadeiro", no seu sentido mais puro e mais originário, ou seja, no sentido de somente *desvelar* e *nunca poder encobrir*, é então "o puro *noeien*, o simples perceber [ver] das determinações de ser do ente como tal" (SZ, §7 B, p. 33).

Se compreendermos o *lógos* a partir da função fundamental do "puro e simples fazer ver de algo", a plurivocidade desse termo encontra uma explicação. Na medida em que a função do *lógos*

[34] M. Heidegger, Logik. Die Frage nach der Wahrheit (curso do semestre de inverno 1925-1926, proferido na Universidade de Marburg) [GA 21]. Walter Biemel (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1976, § 11 [Der Ort der Wahrheit und der λόγος (Satz)], p. 135. Tradução inglesa de Thomas Sheehan: Logic. The Question of Truth. Bloomington: Indiana Unversity Press, 2010, § 11 [The place of truth, and λόγος (proposition)], p.113; ver SZ, § 44, p. 226.

consiste em "fazer-ver algo, em *fazer-acolher* o ente na *percepção* [*Vernehmenlassen*], *lógos* pode significar *razão* [*Vernunft*]". No entanto, como *lógos* não é empregado apenas com a significação de *légein*, mas ao mesmo tempo com a significação de *legómenon*, isto é, "do mostrado como tal", e como *legómenon* "nada mais é do que *hypokeimenon* que, como presente-subsistente [*vorhanden*], já está no fundo [*zum Grunde*] de todo dizer de [*Ansprechen*] e dizer que [*Besprechen*]", então *lógos*, considerado como *legómenon*, "quer dizer *fundamento* [*Grund*], *ratio*" (SZ, (§7 B, p. 34). E, finalmente, porque *lógos* como *legómenon* também pode significar "aquilo que, como algo interpelado [*als etwas Angesprochene*], se tornou visível em sua relação a algo, em seu "caráter-relacional" ["*Bezogenheit*"]", *lógos* –e é assim que Heidegger encerra sua interpretação do *discurso apofântico*– "recebe a significação de *relação* e de *reportar-se* [*Beziehung und Verhältnis*]" (SZ, §7 B, p. 34). A *razão*, o *fundamento*, e a *relação*, aparecem, assim, como os outros rostos ou outras modalidades da função primordial do *lógos*.[35]

O PRÉ-CONCEITO DA FENOMENOLOGIA:

A expressão *fenomenologia* se formula em grego: "*légein tà phainomena*". Ora, dizia Heidegger, "*légein* significa *apophainesthai*". E ele comentava: "Fenomenologia diz então: *apophainesthai tà phainomena*, fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele se mostra a partir dele mesmo" (SZ, §7 C, p. 34). Esse seria para Heidegger o sentido *formal* da investigação que é denominada fenomenologia. Mas com isso, dizia ele, "nada mais se exprime do que a máxima acima formulada: "às coisas mesmas!" (SZ, §7 C, p. 34). É, portanto, apenas exteriormente que o título de fenomenologia apresenta uma forma correspondente a teo-logia, bio-logia, ou outras

[35] Ver J. Greisch, Ontologie et temporalité,(1994) p.106.

-logia. Estas, dizia Heidegger, nomeiam os objetos das respectivas ciências tal como são considerados em seu conteúdo real. Mas "fenomenologia", recordava mais uma vez Heidegger, "não nomeia o objeto de suas pesquisas, nem caracteriza o conteúdo real assim abrangido" (SZ, §7 C, p. 34). A palavra "fenomenologia", dizia ele, "apenas informa sobre o *como* do mostrar e sobre o modo de tratar *aquilo* de que se deve tratar nessa ciência". E ele resumia: "Do ângulo formal, a significação do conceito formal e vulgar de fenômeno [*Phänomen*] autoriza a denominar fenomenologia todo mostrar do ente tal como ele se mostra em si mesmo" (SZ, §7 C, p. 35).

Heidegger procura transformar esse conceito formal de fenomenologia em conceito *fenomenológico*: "Que é que a fenomenologia deve "fazer ver"? Que deve ser denominado "fenômeno" ["*Phänomen*"] em um sentido privilegiado? Que é que, por sua essência, constitui o tema *necessário* de uma mostração *expressa*". Heidegger responde:

> *"Manifestamente algo que, primeiramente e no mais das vezes, justamente não se mostra, que, diferentemente do que primeiramente e no mais das vezes se mostra, se mantém velado, mas que é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que primeiramente e no mais das vezes se mostra, de tal maneira que constitui o seu sentido e fundamento" (SZ, §7 C, p. 35).*

"Fenômeno", em sentido fenomenológico, não é este ou aquele ente, mas é o *ser* do ente. E a *fenomenologia* é, assim, para Heidegger,

> *"o modo de acesso ao que deve se tornar tema da ontologia e o modo legitimante de determinação desse tema. A ontologia só é possível como fenomenologia. O conceito fenomenológico de fenômeno [Phänomen] tem em vista, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados. (...) Atrás dos fenômenos da fenomenologia não há essencialmente nada mais [atrás*

> *dos fenômenos da fenomenologia não há a coisa-em-si], mas o que deve tornar-se fenômeno pode perfeitamente estar velado [verborgen sein]. E é justamente porque, primeiramente e no mais das vezes, os fenômenos não se dão, que é necessária a fenomenologia." (SZ, §7 C, pp. 35-36).*

O conceito contrário de "fenômeno" é, então, o conceito de *ser-encoberto* [*Verdecktheit*]. O próprio encobrimento pode não apenas ser acidental, ou contingente, mas também *necessário*, ou seja, se fundar na própria essência do fenômeno, ou ter sua razão de ser na natureza do que é desvelado. O risco de desvirtuamento do conceito de "fenômeno" seria, assim, "uma possibilidade inerente ao trabalho concreto da própria fenomenologia". A dificuldade dessa pesquisa, dizia Heidegger, "consiste justamente em que se torne crítica em relação a si mesma em um sentido positivo" (SZ, §7 C, p. 36).

Que o ser e as estruturas do ser sejam encontrados no modo do fenômeno, é o que deve antes de tudo ser *conquistado* (*abgewonnen*) dos objetos da fenomenologia. Se, segundo Heidegger, o "fenômeno", em sentido fenomenológico, "é sempre somente o que constitui o ser", ou seja, *o que se mostra como ser e estrutura do ser*, mas *ser* "é cada vez ser do ente", é necessário então, para uma liberação do ser (*eine Freileigung des Seins*), que o ente seja primeiramente ele mesmo bem posto em evidência.[36] Toda ontologia deve, portanto, começar com uma *análise fenomenológica* de um ente privilegiado (o *Dasein*): "A tarefa prévia de uma confirmação "fenomenológica" do ente exemplar como ponto de partida para a analítica propriamente

[36] Ver M. Heidegger, Einführung in die phänomenologische Forschung (curso do semestre de inverno 1923-1924, proferido na Universidade de Marburg) [GA 17]. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1994, Terceira Parte [Nachweis des Versäumnisses der Seinsfrage als Aufweis des Daseins], Cap. 3, § 50, p. 278. Tradução inglesa de Daniel O. Dahlstrom: Introduction to Phenomenological Research. Bloomington: Indiana University Press, 2005, Terceira Parte [Demonstrating the Neglect of the Question of Being as a Way of Pointing to Existence], Cap. 3, § 50, p. 213. Nesse mesmo semestre de inverno (1923-1924), recordava Greisch, Husserl proferia na Universidade de Freiburg "as suas célebres lições sobre a filosofia primeira, que foram sua primeira grande tentativa de descrever a ideia da fenomenologia transcendental em uma perspectiva histórica" (J. Greisch, ""Savoir-voir" et comprendre. Le statut herméneutique de la phénoménologie", p. 305).

dita [uma analítica do *Dasein]* já está sempre pré-delineada a partir da meta dessa analítica" (SZ, §7 C, p. 37).

O resultado da exposição do pré-conceito da fenomenologia consiste em tornar absolutamente sinônimos os termos *fenomenologia* e *ontologia*:

> *"Considerada em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser do ente – [a] ontologia. Na elaboração das tarefas da ontologia surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, tendo como tema o ente ôntico-ontológico insigne que é o Dasein, de maneira a confrontar o problema cardeal, a pergunta pelo sentido de ser em geral. Da investigação ela mesma resultará que o sentido metódico da descrição fenomenológica é a explicitação [Auslegung]" (SZ, §7 C, p. 37).*[37]

Heidegger subverte assim a fenomenologia husserliana. No lugar da fenomenologia transcendental de Husserl, Heidegger propõe uma fenomenologia *hermenêutica*:

> *"O lógos da fenomenologia do Dasein tem o caráter do hermeneúein pelo qual são anunciados ao entendimento-do-ser que pertence ao Dasein ele mesmo o sentido autêntico de ser e as estruturas fundamentais do seu próprio ser. A fenomenologia do Dasein é hermenêutica na significação originária da palavra, segundo a qual ela designa o trabalho da explicitação [das Geschäft der Auslegung]" (SZ, §7 C, p. 37).*[38]

Ora, na medida em que, com o desvelamento do sentido de ser e das estruturas fundamentais do *Dasein* em geral, se abre o horizonte de toda pesquisa ontológica ulterior sobre o ente que não é da ordem do *Dasein*, essa hermenêutica, dizia Heidegger, "se torna

[37] Ver SZ, § 32, p. 148: "Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu (O desdobramento do entender, eis o que nós denominamos explicitação. Nela, o entender se apropria o que ele entende entendendo)".

[38] Ver J.-F. Courtine, La Cause de la Phénoménologie. Paris : PUF, 2007, Capítulo VIII [Phénoménologie et/ ou Ontologie Herméneutique (1993)], pp. 222-233.

ao mesmo tempo "hermenêutica" no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica" (SZ, §7 C, p. 37). E na medida em que finalmente o *Dasein*, enquanto ente que é segundo a possibilidade da existência, tem sobre todo ente a preeminência ontológica, a hermenêutica, "como explicitação do ser do *Dasein*", segundo Heidegger, "recebe ainda um terceiro sentido específico, a saber o sentido, filosoficamente *primeiro*, de uma analítica da existencialidade da existência" (SZ, §7 C, p. 38). É nessa hermenêutica, "na medida em que ela elabora ontologicamente a historicidade do *Dasein* como a condição ôntica de possibilidade da História", dizia ele, "que se enraíza então o que só pode ser denominado derivativamente "hermenêutica": a metodologia das ciências históricas do espírito." (SZ, §7 C, p. 38).

Ontologia e fenomenologia não são consideradas por Heidegger como "duas disciplinas diferentes que, ao lado de outras, pertencem à filosofia". Estes dois títulos, dizia ele, "caracterizam a filosofia ela mesma quanto ao seu objeto e seu modo de tratamento". E ele resume a tese de *Sein und Zeit*:

> *"A filosofia é a ontologia fenomenológica universal partindo da hermenêutica do Dasein, a qual, como analítica da existência [anotação: "Existenz" no sentido da ontologia fundamental, isto é, referida à verdade do ser ela mesma, e somente assim!"][39], fixou o termo [das Ende] do fio condutor de todo perguntar filosófico no ponto de onde ele brota [entspringt] e para onde ele remonta [zurückschlägt]" (SZ, §7 C, p. 38).*

No último parágrafo de *Sein und Zeit*, Heidegger afirmava que essa tese não deve ser considerada como um dogma, mas deve valer como *formulação do problema fundamental ainda "encoberto"* ("*eingehüllten*"): "Pode a ontologia se fundar *ontologicamente* ou,

[39] Anotação acrescentada por Heidegger à margem de seu exemplar de uso, dito "exemplar da cabana".

para tanto, necessita também de um fundamento *ôntico*, e *que* ente tem de assumir a função da fundação?" (SZ, §83, p. 436).

A única obra de Husserl mencionada no §7 da Introdução a *Sein und Zeit* – as *Logischen Untersuchungen* (*Investigações lógicas*) - é uma obra que é *anterior* ao que marca, para o próprio Husserl, o momento em que seu pensamento se torna verdadeiramente um pensamento (e a que chega pela *redução transcendental*).[40] Tudo se passa, por conseguinte, dizia Granel, "como se, para Heidegger, esse Husserl "verdadeiramente" husserliano *já não* fosse mais 'Husserl'".[41]

Em 1927, ano da publicação de *Sein und Zeit*, no curso que apresentou no semestre de verão, na Universidade de Marburg sobre os Problemas fundamentais da Fenomenologia (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*), Heidegger caracterizava o método da ontologia (a fenomenologia) como *redução, construção e destruição:*

> *"Ora, o método da ontologia, como método, não é outra coisa senão o que permite o acesso ao ser como tal e a elaboração de suas estruturas. Chamamos de fenomenologia esse método da ontologia. Ou ainda, e mais precisamente, a pesquisa fenomenológica é o esforço expressamente aplicado ao método da ontologia" (GA 24, pp. 466-467).*

A apreensão do ser, isto é, a investigação fenomenológica, dizia Heidegger, "visa sempre primeiro e necessariamente o ente, mas para ser logo (...) *reconduzida a seu ser*" (GA 24, pp. 28-29). E é nesse contexto que ele descreve a *redução fenomenológica* como "a recondução do olhar inquiridor do ente, ingenuamente considerado, para o ser" (GA 24, p. 29). *Para Husserl*, segundo Heidegger, "a redução fenomenológica, tal como ele a elaborou pela primeira

[40] Ver P. M. S. Alves, "A Ideia de uma Filosofia Primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl", Philosophica (Revista do Centro e Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa), Nº 7 (1996), pp. 1-38.

[41] G. Granel, "Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger", in Histoire de la philosophie, Vol. VIII. François Châtelet (ed.). Paris: Hachette, 1973, p. 192.

vez explicitamente em *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), é o método que visa reconduzir o olhar fenomenológico da atitude natural do homem que vive no mundo das coisas e das pessoas à vida transcendental da consciência e aos seus vividos noético-noemáticos, nos quais se constituem os objetos como correlatos da consciência" (GA 24, p. 29). Ao contrário, *para Heidegger*, a redução fenomenológica designa a "recondução do olhar fenomenológico da apreensão do ente - seja qual for a sua determinação – ao entendimento do ser desse ente". Mas essa "recondução do olhar do ente para o ser", dizia ele, "não é o único componente básico e nem mesmo o componente central do método fenomenológico" (GA 24, p. 29). Essa recondução do olhar, do ente para o ser, exige ao mesmo tempo se dirigir positivamente ao ser ele mesmo: "O ser nunca é acessível como o ente, (...) mas deve ser sempre trazido ao olhar, num projeto livre. (...) Chamamos *construção fenomenológica* esse projetar (...)" (GA 24, pp. 29-30). A construção fenomenológica consiste em projetar as possibilidades de ser do *Dasein* sobre um fundo (a temporalidade) a partir do qual elas podem se articular enquanto possibilidades. Mas, mesmo com a construção fenomenológica, o método da fenomenologia ainda não está completo. Só quando se fizer a *destruição* da história da filosofia, uma destruição "a ser realizada *na perspectiva da questão do ser* (...) de modo a reatar com as experiências originárias em que se conquistaram as primeiras e desde então diretoras determinações do ser", era o que já afirmava Heidegger em *Sein und Zeit*, é que a questão-do-ser "poderá alcançar sua verdadeira concretização" (SZ, §6, p. 22). A interpretação conceitual do ser e de suas estruturas implica necessariamente uma *destruição* [*Destruktion*], ou seja, "uma *desconstrução* [*Abbau*] *crítica* dos conceitos recebidos, (...) de modo a remontar às fontes de onde eles foram tirados" (GA 24, p. 31). É, portanto, só através dessa "destruição" – uma destruição que não é a negação da tradição, nem significa condenar a tradição à nulidade, mas, ao contrário, significa precisamente uma apropriação positiva da tradição – que a ontologia, dizia Heidegger, "pode

fenomenologicamente se assegurar plenamente da autenticidade de seus conceitos" (GA 24, p. 31).

Esses três componentes básicos do método fenomenológico – redução, construção, destruição – têm de ser fundados em sua copertença:

> *"A construção filosófica é necessariamente destruição, isto é, uma desconstrução dos conceitos transmitidos, realizada através de um retorno histórico à tradição. Porque a destruição pertence à construção, o conhecimento filosófico é essencialmente ao mesmo tempo conhecimento histórico, em um sentido determinado. A "história da filosofia", como se diz, pertence, assim, ao conceito de filosofia como ciência, ao conceito de pesquisa fenomenológica." (GA 24, p. 31).*

As elucidações do pré-conceito da fenomenologia, que foram dadas na Introdução a *Sein um Zeit*, indicam, para Heidegger, que o que ela comporta de essencial não é sua *realidade* de "corrente" filosófica. E ele conclui: "Acima da realidade está a possibilidade. Entender a fenomenologia consiste em apreendê-la unicamente como possibilidade" (SZ, §7 C, p. 38).

O que vem depois da última tentativa de Heidegger, em 1927, de esclarecer o método da ontologia, já não interessa (não me interessa).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Pedro M. S. "A Ideia de uma Filosofia Primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl", Philosophica (Revista do Centro e Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa), Nº 7 (1996), pp. 1-38.

COURTINE, Jean-François. "Le préconcept de la phénoménologie et le problème de la vérité dans Sein und Zeit", in F. Volpi et al. (ed), Heidegger et l'idée de la phénoménologie (1988), pp. 81-106.

_____. La Cause de la Phénoménologie. Paris: PUF, 2007.

_____ (ed.). Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein. Paris: Vrin 1996.

DASTUR, Françoise. Heidegger et la question du temps. Paris: PUF, 1990.

GADAMER, Hans. "Der eine Weg Martin Heideggers (1986)", in Gesammelte Werke, Bd 3: Neuere Philosophie I (Hegel / Husserl / Heidegger). Tübingen: Mohr, 1987, pp. 417-443. Tradução francesa de Jean Grondin: "L'unité du chemin de Martin Heidegger (1986)", in Les Chemins de Heidegger. Paris: Vrin, 2002, [Cap. 18] pp. 241-256.

GRANEL, Gérard. "Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger", in Histoire de la philosophie, Vol. VIII. François Châtelet (ed.). Paris: Hachette, 1973, pp. 179-221.

GREISCH, Jean. Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit. Paris: PUF, 1994.

_____." "Savoir-voir" et comprendre. Le statut herméneutique de la phénoménologie", Laval théologique et philosophique, Vol. 52, N° 2 (1996), pp. 301-318.

GRONDIN, Jean. "L'herméneutique dans Sein und Zeit" (1994), in J.-F. Courtine (ed.), Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein. Paris: Vrin, 1996, pp. 179-192.

_____. "Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du Dasein?", in P. Brickle (dir.), La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños. Madrid: Editorial Trotta, 2003, pp. 191-197.

_____. "Pourquoi réveiller la question de l'être?", in Jean-Françõis Mattéi (ed.). Heidegger, l'énigme de l'être. Paris: PUF, 2004, pp. 43-69.

____. "Heidegger et le problème de la métaphysique", (25 de novembro de 2006), pp. 1-52 (online: http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_metaphysique_heidegger_grondin.pdf) [Dioti 6 (1999), pp. 163-204].

HEIDEGGER, Martin. Einführung in die phänomenologische Forschung (curso do semestre de inverno 1923-1924, proferido na Universidade de Marburg) [GA 17]. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1994. Tradução inglesa de Daniel O. Dahlstrom: Introduction to Phenomenological Research. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

____. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (curso do semestre de verão 1925, proferido da Universidade de Marburg) [GA 20]. Petra Jaeger (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann. Tradução inglesa de Theodore Kiesiel: History of the Concept of Time. Prolegomena. Bloomington: Indiana University Press, 1985. Tradução francesa de Alain Boutot: Prolégomènes à l'histoire du concept de temps. Paris: Gallimard, 2006.

____. Logik. Die Frage nach der Wahrheit (curso do semestre de inverno 1925-1926, proferido na Universidade de Marburg) [GA 21]. Walter Biemel (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1976. Tradução inglesa de Thomas Sheehan: Logic. The Question of Truth. Bloomington: Indiana Unversity Press, 2010

____. Sein und Zeit [SZ], Jahrbuch fur Philosophie und phänomenologische Forschung, Vol. VIII (1927), [Tübingen: Max Niemeyer] pp. 1-438. Tradução francesa de François Vezin: Être et Temps. Paris: Gallimard, 1986; ver também a tradução francesa "hors commerce" de Emmanuel Martineau, publicada em 1985 (Paris: Authentica). Tradução de Fausto Castilho: Ser e Tempo. Edição em alemão e português. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

____. Die Grundprobleme der Phänomenologie (curso do semestre de verão 1927, proferido na Universidade de Marburg) [GA 24]. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1975. Tradução inglesa de Albert Hofstadter: The Basic Problems of Phenomenology. Bloomington: Indiana University Press, 1982. Tradução francesa de Jean-François Courtine: Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Paris: Gallimard, 1985.

____. Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn: Cohen, 1929 (2ª edição - Frankfurt/Main: Klostermann, 1951) [GA 3, 1991(5ª edição, aumentada)].Tradução francesa de Alphone de Waelhens e Walter Biemel: Kant et le problème de la métaphysique. Paris: Gallimard, 1953. Tradução inglesa de Richard Taft: Kant and the Problem of Metaphysics. Fifth Edition, Enlarged. Bloomington: Indiana University Press, 1997..

____. "Zeit und Sein" [1962], publicada juntamente com a tradução francesa de François Fédier, in L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret. René Char (ed.). Paris: Plon, 1968, pp. 12-68; também in Zur Sache des Denkens (1969), pp. 1-25. Tradução inglesa de Joan Stambaugh: "Time and Being", in On Time and Being. New York: Harper & Row Publishers, 1972, pp. 1-24.

____. Zur Sache des Denkens. Tübingen: Niemeyer, 1969.

____. Supplements. From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond. John Van Buren (ed.). Albany: State University of New York Press, 2002.

MACANN, Christopher (ed.). Martin Heidegger: critical assessments. Volume I: Philosophy. London: Routledge, 1992.

SALLIS, John. Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysicss.Bloomington: Indiana University Press, 1986.

SCHÜRMANN, Reiner. Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir. Paris: Seuil, 1982. Tradução inglesa de Christine-Marie Gros em colaboração com o autor: Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

SHEEHAN, Thomas. "Hermeneia and Apophansis: The Early Heidegger on Aristotle", in F. Volpi et al. (ed.), Heidegger et l'idée de la phénoménologie (1988), pp. 67-80.

____. "'Time and being', 1925-7" (1984), in C. Macann (ed.), Martin Heidegger: critical assessments (1992), pp. 29-80.

TAMINIAUX, Jacques. Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger. Grenoble: Millon, 1989 (2ª edição, 1995).

TUGENDHAT, Ernst. "Heideggers Seinsfrage", in Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1992, pp. 108-135.

VEZIN, François. "Le Mot Dasein", in M. Heidegger, Être et Temps (1986), pp. 519-525.

VOLPI, Franco et al. (ed.). Heidegger et l'idée de la phénoménologie. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

A Necessária Distinção entre demos e kratos – Poder do Povo ou Poder sobre o Povo? Quem é o Povo? A Titularidade do Poder Constituinte Originário

Vânia Aieta[1]

Resumo: Apesar das significativas credenciais democráticas advindas do legado exposto pela fórmula de Lincoln, qualquer regime advoga para si a virtude democrática ainda que, em nível material, ela esteja distante. Desse modo, resta-nos perceber que a utilização literal dos termos demos e kratos, em uma perspectiva descritiva, já acabada, não exaurirá a problemática e o desafio de darmos alcance e balizamento à Democracia. A perspectiva de análise prescritiva perfaz-se como algo inacabado, necessitando de uma construção permanente para o reconhecimento do seu propósito e valor. Para tal escopo, faz-se necessário apreciar as correlações de demos e kratos com a ideia de povo como agente do poder, como instância global de atribuição de legitimidade democrática, como ícone do ideal democrático e como destinatário das prestações civilizatórias do Estado. O conceito de demos não é algo dado, mas sim um construído prescritivo. E

[1] Professora Adjunta da Faculdade de Direito da UERJ (PPGD-UERJ), da Escola da Magistratura, da Escola Judiciária Eleitoral, da Universidade Veiga de Almeida, da UNILASALLE e do Instituto de Direito da PUC-Rio. Pós-Doutorado em Direito Constitucional pela PUC-Rio. E-mail: vaniaaieta@siqueiracastro.com.br

o kratos, por sua vez, pertenceria, de fato, ao titular do poder ou a quem promove o seu exercício?

Palavras-chave: Democracia; poder; povo.

Abstract: Despite the significant democratic credentials resulting from the legacy of Lincoln's formula, all regimes claim to have democratic virtue, even when at a material level they are far from it. Therefore, it is necessary to perceive that the literal utilization of the terms demos and kratos to describe the form of government will not overcome the problem and the challenge of attaining and delineating democracy. The perspective of prescriptive analysis leaves much unfinished, needing a permanent construct to recognize its power and value. For that scope, it is necessary to consider the correlations of demos and kratos with the idea of the people as the agents of power, of the highest instance for attribution of democratic legitimacy, as an icon of the democratic ideal and receiver of the civilizing services of the State. The concept of demos is not something bestowed, but rather a prescriptive construct. And does kratos, in turn, belong to the holders of power or to those who promote its exercise?

Keywords: Democracy; power; people.

A IDEIA CONCEITUAL DE DEMOCRACIA

A ideia de democracia, nos moldes participativos, surge com o constitucionalismo contemporâneo ou material, divorciado do paradigma do constitucionalismo clássico[2] e é apontada como um direito humano de quarta geração. No Constitucionalismo Material, ocorrido na passagem do século XIX para o XX, os caracteres principais passam a ser o conteúdo plúrimo[3] e o perfil ideológico neutro[4].

Por democracia, no seu sentido etimológico, pode-se entender a democracia no plano literal ou semântico. *A priori*, a definição etimológica de democracia é "*governo cujo poder pertence ao*

[2] No Constitucionalismo Clássico, deflagrado pelas Revoluções Liberais Burguesas do século XVIII, os pilares de sustentação desse modelo eram a separação de poderes e um rol de direitos que asseguravam direitos individuais em face do Estado.

[3] Conteúdo plúrimo pois traz à cena constitucional um quantitativo maior de possibilidades de positivações como a inclusão dos Direitos Sociais.

[4] Perfil ideológico neutro não significa necessariamente neutralidade política. Aqui, significa que nessa fase constitucional não ocorre alinhamento ideológico com um vetor ideológico específico, possibilitando a ocorrência de um constitucionalismo que pode oferecer múltiplas matizes ideológicas.

povo". No entanto, há de se ressaltar que a construção interpretativa não se restringe exclusivamente ao conteúdo semântico, do *texto* em si, ou melhor explicando, do "*corpus*" do vocábulo. Deve-se considerar também os pilares do *contexto* e, sobretudo, o *legado axiológico trazido pelo intérprete*.[5]

Por isso, sustentar que a democracia é o poder do povo não oferece um resultado preciso para a problemática desta empreitada de busca conceitual, pois o significado do vocábulo *democracia* apresenta múltiplas interpretações acerca de quem possa ser considerado como povo. A ambiguidade do termo *povo* já podia ser detectada na antiga Grécia. Desse modo, o significado de *demos* apresentava distintas facetas. *Demos* significava não só muitas pessoas, mas também espelhava as classes mais pobres.[6]

Giovanni Sartori ensina que, no século V a.C, *demos* significava a comunidade ateniense reunida na *ekklesia* (a assembleia popular), reunindo tanto os *polloi* (os muitos) como também os *pleíones* (a maioria) e até mesmo os óchlos (o populacho no sentido degenerativo já que significava o que se entende atualmente por lumpesinato).[7]

Por sua vez, o conceito romano de *povo* deve ser compreendido exclusivamente no contexto de seu constitucionalismo, embora Sartori pondere que sendo o latim a língua oficial da Idade Média, não se pode desprezar a "*leitura*" romana do significado de povo. Desse modo, durante cinco séculos, o conceito de *populus* foi concebido, assim como o *demos* grego, como uma *corporação* e não como a soma total dos indivíduos considerados no plano singular.[8] A noção do povo como totalidade orgânica espelha um entendimento de "*todos como uma só unidade*", cuja geratriz pode ser detectada,

[5] Dessarte, a resultam em uma compreensão mais aproximada do real.
[6] Giovanni Sartori, A Teoria da Democracia Revisitada, p. 41.
[7] Ibidem.
[8] Op. cit., p. 44.

na ideia grega de *demos*, como o corpo coletivo derivado da imagem da praça ou da assembleia, olhadas do alto.[9]

O ideal de unidade das massas deflagra o *eidos* diferencial entre aristocracia e democracia. Esta observância não reside na diferença entre poucos ou muitos indivíduos, mas sim no fato de que, nas democracias, os muitos a decidir são transformados, para parafrasear Norberto Bobbio: "*em uma massa que pode ser considerada globalmente, porque a massa, enquanto tal, não decide nada.*"[10]

A IDEIA CONCEITUAL DE POVO

Sobre o entendimento do vocábulo povo, não obstante suas múltiplas interpretações, Sartori apresenta seis caminhos hermenêuticos. Em um primeiro plano, povo significaria todas as pessoas. Ao depois, poderia significar uma grande parte indeterminada de pessoas (*muitos*). Também, surge a possibilidade do termo significar uma classe inferior ou uma entidade indivisível (um todo orgânico). Além disso, poderia ser, ainda, uma parte maior (princípio da maioria absoluta ou princípio da maioria limitada).

A *primeira* interpretação sartoriana faz referência à ideia de *todos*, instigando-nos, no plano literal, ao incluir, neste mister, absolutamente todo o mundo. Mas, na democracia grega a ideia de demos excluía as mulheres e os escravos.[11] Na realidade, o cerne da

[9] Norberto Bobbio, Teoria Geral da Política, p. 377 adição de texto, contexto e intérprete.

[10] Explana o autor que a proximidade com as assembleias resulta na constatação de que são compostas de muitos indivíduos que, ao exercerem o seu direito de aprovar ou desaprovar as propostas dos oradores, contavam singularmente por um, o que significa que tanto a democracia como a monarquia e a aristocracia são, antes de qualquer coisa, compostas de indivíduos.
Ibidem.

[11] O autor alerta que o único caso em que se pode falar de decisão de massa é o caso da aclamação, que é o oposto de uma decisão democrática.
A exclusão no universo do conceito de "povo" não se apresenta apenas como um fenômeno da Antiguidade. Vale afirmar que hodiernamente há algumas categorias de pessoas como, por exemplo, os presos, e os que possuem incapacidade eleitoral em razão da idade.

questão está na busca do alcance e dos limites que o vocábulo povo possa apresentar. No que tange à segunda interpretação sartoriana, em sendo a democracia um procedimento, a ideia de povo enquanto muitos (grande quantidade de pessoas) realiza-se como uma noção que espelha a obstrução procedimental de se conseguir detectar, com precisão numérica, quantas pessoas são decisivamente suficientes para a construção do conceito.[12] Porém, na *terceira* interpretação de Sartori poder-se-ia alcançar uma solução para a problemática procedimental aventada nas duas primeiras interpretações, pois pela terceira via poder-se-ia sustentar que a dita "*grande quantidade de pessoas*" seria especificamente a classe trabalhadora, ou seja, a base da sociedade.[13] Por outro lado, o autor sustenta que em democracias mais avançadas, onde a divisão de riquezas ocorre de forma mais igualitária, desprezando-se os "*abismos sociais*" característicos dos países terceiro-mundistas, torna-se difícil dizer que a classe pobre seria necessariamente a mais numerosa, o que, ao revés, pode-se com rigor asseverar, em conjunturas políticas em que o número de pobres excede concretamente o percentual dos detentores de recursos.

Além disso, a ideia de povo como classe pobre revela uma exclusão permanente na medida em que o não pertencer à classe popular provocaria um banimento *ad eternum* do universo conceitual da compreensão de povo.[14] Pela *quarta* interpretação sartoriana, o termo *povo* não é concebido de modo individualista, ou seja, como a soma total de indivíduos distintos capazes de decidir por si mesmos, mas sim como uma *corporação*.[15] Porém, adverte o autor que por trás da fórmula "*todos como uma só unidade*", poderia se vislumbrar a viabilidade de justificar autocracias totalitárias e não de democracias, pois, segundo Sartori: "*uma democracia não pode sequer começar a existir se não recusar essa fórmula*."

[12] Sartori chega a refletir sobre o seguinte dilema: uma grande quantidade de pessoas baseada a que total?
[13] Giovanni Sartori, A Teoria da Democracia Revisitada, p. 43.
[14] Ibidem.
[15] Sartori assevera que tanto o demos grego quanto o populus latino foram concebidos como corporação.

Por fim, a *quinta* e a *sexta* interpretação sartoriana versam acerca do *princípio da maioria absoluta ou da maioria limitada.* Na *maioria absoluta*, o direito da maioria tem um perfil absoluto, despido de limitações.

Ao revés, pelo *princípio da maioria limitada*, o direito da maioria não pode ser absoluto, demonstrando tal interpretação uma maior razoabilidade já que concretiza as necessárias limitações impostas pelos direitos das minorias.[16]

DEMOS E *KRATOS*

Etimologicamente, a democracia vem dos termos *demos* e *kratos*. Por *demos*, pode-se entender o povo e, por kratos, o poder. Em grego antigo a palavra *demokratia* significava que o povo (*demos*) é de fato o poder (*kratos*) no Estado.

O entendimento de *demos*, previsto na quarta interpretação sartoriana e alicerçado no legado de Rousseau, ao ser concretizado através de um paradigma de multiplicidade "*não unitária*", mista e constituída por grupos[17] não obstante a ficção da *corporação*, pode resultar em uma alternativa de razoabilidade para a construção científica do conceito de *demos*. No *eidos* da corporação, residiria um universo de microssistemas capazes de assegurar, de modo concomitante, a *unidade* em si cujo eixo é a própria pluralidade. Friedrich Müller procura analisar, de modo preciso, a construção do conceito jurídico de *demos* nos textos normativos das constituições democráticas. O escopo buscado pelas constituições é sempre o da "*legitimação do sistema político constituído*".[18] O autor sustenta

[16] Norberto Bobbio, Teoria Geral da Política, p. 377.
[17] Friedrich Müller, Quem é o Povo? A Questão Fundamental da Democracia, p. 53.
[18] Müller advoga que não obstante a capacidade eleitoral ativa não seja um direito de todos, as pesquisas de opinião, as atividades políticas individuais e associativas produzem efeitos sensíveis na formação da vontade política do povo, contando não só com os "cidadãos", mas com um universo mais alargado de pessoas. *Op. cit.*, p. 52.

que o povo atua como sujeito de dominação do poder político quando, através da eleição de uma assembleia constituinte, propicia o irromper de uma constituição.

Seria um critério de aferição do *povo* como *sujeito ativo*, sendo a ideia fundamental da democracia a determinação normativa do tipo de convívio de um povo pelo mesmo povo, o que resulta no entendimento de que não existe nenhuma razão democrática para desprezar o mais antigo dos conceitos de povo, provavelmente o mais abrangente que é o da totalidade dos atingidos pelo Ordenamento Jurídico, tal como reza Müller, em sua obra, *in verbis*: "*one man one vote.*"[19]

Porém, deve-se ressaltar que no universo da Teoria Política e do Constitucionalismo, o vocábulo povo não pode apresentar um conceito meramente descritivo, matemático, restrito exclusivamente à definição etimológica, mas também deve demonstrar como vetor principal o que a sociedade espera e exige de uma Democracia onde o princípio de que o Estado está a serviço dos cidadãos e não o contrário, ou seja, que o governo existe para os governados e não vice-versa seja um fator *sine qua non*. Assim, com fulcro nesse aspecto, a controvérsia gerada pelo célebre discurso de Lincoln, em 1863, onde o mesmo apresentou a mais memorável de todas as caracterizações de Democracia ao propagar o "*governo do povo, pelo povo e para o povo*" reside na preposição "*de*" (governo de + o povo), pois essa pode indicar tanto o sujeito quanto, ao revés, o objeto da ação.[20]

Já, a expressão "*governo pelo povo*" apresenta a imperfeição semântica da vaguidade, pois se revela obscura na necessária

[19] Op. cit., p. 58.

[20] Giovanni Sartori, A Teoria da Democracia Revisitada, p. 57.
O autor sustenta que, no que diz respeito ao aspecto da expressão "governo do povo", várias conjecturas são admissíveis, entre elas:
•governo do povo significando um povo que se autogoverna, uma democracia direta;
• inversamente, que o povo é o objeto do governo, que é governado;
• que o governo emana do povo no sentido de derivar sua legitimidade do consentimento do povo;
• que o governo é escolhido pelo povo;
• que o governo é guiado pelo povo.

empreitada de instigar a deflagração de conjecturas determinadas. Dessarte, carece tal expressão de explicitar em que sentido se dá a assertiva "*pelo povo*".[21]Em uma perspectiva estritamente exegética, o terceiro elemento da *fórmula de Lincoln* apresenta-se despido de ambiguidades na medida em que a expressão "*para o povo*" significa, sem qualquer nesga de dúvida, em benefício ou vantagem do povo.

No entanto, malgrado as significativas credenciais democráticas advindas do legado exposto pela *fórmula de Lincoln*, qualquer regime advoga para si a virtude democrática ainda que, em nível material, ela esteja distante. Desse modo, resta-nos perceber que a utilização literal dos termos *demos* e *kratos,* em uma perspectiva descritiva já acabada não exaurirá a problemática. Ao revés, a perspectiva de análise prescritiva perfaz-se como algo inacabado, necessitando de uma construção permanente para o reconhecimento do seu propósito e valor. Para tal escopo, faz-se necessário a apreciação das correlações de *demos* e *kratos* com a ideia de povo como agente do poder, como instância global de atribuição de legitimidade democrática, como ícone do ideal democrático e como destinatário das prestações civilizatórias do Estado.[22] O conceito de *demos* não é algo dado, mas sim um construído prescritivo. O *kratos*, por sua vez, pertenceria, de fato, ao titular do poder ou a quem promove o seu exercício?

A utilização pioneira do termo *demos* pode ser encontrada, na história do constitucionalismo, entre os americanos. Eles utilizaram o conceito de povo como titular da soberania democrática. Jefferson, ao redigir o projeto de Constituição para a Virgínia, em 1776, propôs que esta Carta Magna fosse promulgada pela autoridade do povo, ao sustentar: "*Be it therefore enacled by the authority of the people ...*"[23]

[21] *Op. cit.*, p. 58.
[22] Friedrich Müller, Quem é o Povo? A questão fundamental da Democracia, passim.
[23] Op. cit., p. 15.
Müller aduz que o recurso à ideia de povo como titular da soberania, mesmo num Estado federal e não unitário, tornou-se inevitável na história do constitucionalismo americano.

Há de se inferir que, na sociedade americana, a inexistência de estamentos facilitou consideravelmente a sedimentação da ideia de povo (*demos*) como titular da soberania. Ao contrário da França, na sociedade americana, a existência da escravidão legal não representou um obstáculo teórico à concretização desse entendimento, pois o precedente da democracia ateniense, que excluía escravos, metecos e mulheres do universo da cidadania, não deixou de ser um paradigma de análise.[24]

Ao revés, em França, a ideia de nação deu esteio à construção conceitual dos regimes antidemocráticos. Os revolucionários franceses, no afã de afastar a ambiguidade do termo povo, entronizaram, no lugar do rei, a ideia de nação.[25]

Assim sendo, a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão*, no bojo da Era das Antecipações, contém, no esteio da influência de Siéyès e de seu famoso panfleto *Qu'est-ce que le Tiers État*?, em seu artigo 3º, a prova cabal de defesa da ideia de **nação**, *in verbis*: "*O princípio de toda soberania reside essencialmente na Nação. Nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.*" Mais tarde, por influência de Robespierre, a *Constituição da Convenção de 1793*, conclamando a concretização dos *fatores reais de poder* sustentou que: "*a soberania reside no povo; ela é una e indivisível.*" Robespierre, ao apresentar seu projeto de declaração de direitos à Convenção, em 1793, asseverou:

> *"O povo é soberano: o governo é a sua obra e sua propriedade, os funcionários públicos são seus empregados. O povo pode, a seu talante, mudar o governo e destituir seus mandatários."*

A atenuação da dificultosa empreitada conceitual de definição do *demos* encontrou esteio nas lições proferidas por Friedrich Müller. Müller sustenta, em sua obra "*Quem é o Povo? A questão*

[24] Op. cit., p. 17.
[25] Op. cit., p. 19.

fundamental da democracia" que o conceito de povo é plurívoco e não unívoco, sendo antropomorfista a tentativa de redução política de "*povo*" a um só entendimento, opinião ou vontade.[26]

A primeira consideração de Müller acerca dos pilares construtivistas de *demos* e *kratos* se dá com a assertiva de que o *demos* deva ser o agente ativo do *kratos*, atuando como sujeito de dominação através da eleição de uma Assembleia Constituinte, além das eleições ordinárias dos mecanismos de democracia semidireta, dos instrumentos de autogestão e quaisquer outras formas assecuratórias da participação popular. Dessarte, a máxima *one man one vote* consagra-se como um mecanismo que propicia a inclusão política da totalidade dos atingidos pelas normas como *agentes do kratos*, em nível material.[27]

Além disso, o *demos* se consagraria ainda como uma instância global de atribuição de legitimidade através de uma estrutura de legitimação formada por um ciclo onde o povo ativo elege seus representantes e o trabalho dos mesmos resulta na textificação das normas que implementarão as funções dos aparelhos estatais produtores de atos destinados a todo o povo, nesse caso, enquanto população, pois engloba a todos e não exclusivamente os eleitores alcançando também os não-eleitores e os eleitores vencidos pelo voto (considerando-se um direito eleitoral que adote o princípio da maioria).[28]

Porém, a invocação do poder constituinte pelo povo num sentido amplo e não só enquanto povo ativo eleitoralmente implica por obrigatoriedade na vigência, na prática e na eficácia dos direitos

[26] Müller considera que a ideia da nação tenha se transformado em um dos mais notáveis ícones políticos dos tempos modernos.
Op. cit., p. 20.
[27] Desse modo, o autor assinala que a adoção do princípio majoritário perfaz-se como algo inevitável. Porém, Müller revela-se cauteloso ao diferenciar totalidade do povo em contraposição de fração dominante do povo.
Op. cit., p. 58.
[28] Op. cit., p. 61.

fundamentais políticos (não como valores e privilégios, mas como normas igualitárias assecuratórias de uma participação ativa de todas as pessoas que fazem parte de uma sociedade).

Uma terceira perspectiva acerca do *demos*, formulada por Müller, se dá com a ideia de **povo como ícone**. Trata-se da problemática da legitimidade, pois não há representatividade concreta em uma ambiência de eleições fraudadas ou através de quaisquer manipulações do procedimento de votação.

A iconização, para Müller, consiste no abandono da ideia de povo *per si*, de modo a mitificar a população como uma hipótese sacralizada, inofensiva perante o monopólio legítimo da violência exercida pelo grupo composto pelos "*atores dominantes*" da cena política. Dessa forma, os atores dominantes almejam "*invocar o povo*", "*agir em nome do povo*" desde que esse povo seja um grupo majoritário composto à imagem e semelhança dos atores dominantes.[29]

O fenômeno da iconização reside na tarefa de unificar na mítica de "*povo*" uma população diferenciada, marcada pelas diferenças axiológicas, de classes sociais, de gênero, de etnia, de língua, de cultura e de religião. Mas tal tarefa revela-se, em termos de *legitimação*, deveras precária. A razão disso é a evidência de que a população, heterogênea, vai sendo submetida a um processo para se tornar homogênea em prol dos privilegiados e dos ocupantes do *establishment*.[30] Assim, a constituinte é ungida como povo e mantenedora da constituição através de um simulacro de legitimidade.[31]

No entanto, não obstante o caráter de simulacro, a fórmula ilusória de "*poder constituinte do povo*" como unidade demanda

[29] Op. cit., p. 68.
[30] Müller aduz que o fenômeno de "criação do povo" pode se apresentar através de práticas de colonização, reassentamento, expulsão, liquidação e, mais recentemente, até mesmo a limpeza ética.
Op. cit., p. 72.
[31] Ibidem.

apresentar-se como sujeito político real, como destinatário e também agente de responsabilidade e controle. Para isso, são necessárias algumas instituições e procedimentos tais como: eleições livres e a criação de uma Assembleia Constituinte que venha a garantir mecanismos assecuratórios de uma concreta participação popular.[32]

Parte-se, então, para a análise do conceito mülleriano de povo, asseverado na proposta de ser o mesmo o destinatário das prestações civilizatórias do Estado. O autor assevera que o conceito de povo, enquanto atribuição, compreende os cidadãos de um respectivo país, mas avança politicamente ao propor o alargamento do universo dos destinatários do elemento finalístico do Estado, o *bem comum*, para que se possa alcançar, também, a população de um modo geral, alicerçando tal proposição no princípio da dignidade da pessoa humana. Nesse sentido, advoga Friedrich Müller:

> *"O mero fato de que as pessoas se encontram no território de um Estado é tudo menos irrelevante. Compete-lhes, juridicamente, a qualidade do ser humano, a dignidade humana, a personalidade jurídica [Rechtsfähigkeit]. Elas são protegidas pelo direito constitucional e pelo direito infra-constitucional vigente."*[33]

Dessarte, constrói a distinção entre *povo ativo e povo destinatário*. O primeiro, como instância de atribuição restrita aos eleitores e o segundo salvaguardando a máxima de que ninguém estaria legitimamente excluído da proteção estatal.[34]

Por fim, pode-se com rigor concluir, no esteio dos ensinamentos müllerianos, advogando a ideia de povo prescritiva e não somente

[32] bidem.

[33] Op. cit., p. 75.

[34] Assim, as pessoas que fazem parte da "população" devem gozar de proteção jurídica, tendo o direito de serem ouvidas nos tribunais através de um sistema que assegure o devido processo legal, estando protegidas por direitos humanos e direitos fundamentais que venham inibir ou punir a ação ilegal do Estado.
Müller conclama o conceito revolucionário de povo, produzido por Mao Tsé-Tung, em sua obra "Citações do Presidente Mao Tsé-Tung", quando o mesmo sustenta que, na etapa de construção do socialismo, o conceito de povo deveria ser entendido como "todas as classes, camadas e grupos sociais que concordassem com a revolução".

descritiva, que a concepção de povo como conceito jurídico deve ser interpretado de modo que quaisquer exclusões políticas sejam eliminadas. Desse modo, as "*hierarquizações*" existentes no universo do conceito de povo, como por exemplo, a incidência de desigualdade material (ainda que não formal) que possa contribuir para a construção de privilégios sociais que massacrem as mulheres, os negros, os índios, os pobres, enfim, toda e qualquer sorte de excluídos deve ser severamente exterminada, não só no plano jurídico como também, politicamente, em nível de *práxis*.

Ao se alcançar esse *status* já não basta pensar em *heterogeneidade estrutural* ou *marginalidade* (no sentido de não integração dos grupos marcados pela exclusão). Ao tratar da problemática, Niklas Luhmann ressalta que a diferenciação funcional da sociedade moderna, geradora da diferença nítida entre *inclusão* e *exclusão*, solapa tal distinção produzida pelo fato de não incluir grandes contingentes populacionais na comunicação dos sistemas funcionais.[35]

A exclusão deslegitima. Por isso, faz-se necessário vencê-la não mais exclusivamente por meio dos textos constitucionais, mas através da ação do Estado. A legitimação advém da ideia do conceito concreto de *povo*, trazida pela concepção sociológica de Lassalle dos "*fatores reais de poder*". Por isso, a legitimidade, como normatividade jurídica, é um processo e não uma substância ou mesmo uma qualidade de textos no patamar constitucional.[36]

Depois, resta-nos aduzir que o *kratos* traz a evidência de que governar significa tradicionalmente ser sujeito agente do poder decisório e do exercício do poder. Por isso, para que se possa alcançar a concretização do elo que necessariamente deve unir a trilogia *demos – democracia – kratos*, a legitimação do *kratos* será

[35] Friedrich Müller, Quem é o Povo? A questão fundamental da Democracia, p. 93 apud Niklas Luhman, Das Recht der Gesellscraft, pp. 582s.
[36] Op. cit., p. 107.

desencadeada através da interpenetração do mesmo com o *demos*, provocando um *eidos* uniforme.[37]

Com isso, pode-se assegurar que o binômio *demos – kratos* extrapola as fronteiras do universo da estrutura textual para alcançar um nível de demandas maior, fulcrado em uma democracia que apresente um *status negativus* e um *status positivus*, representando um nexo legitimador com a concretização dos ideais de *igualdade* e *liberdade* no plano das normatividades (em uma perspectiva de Ordenamento e não meramente da Lei como fonte), divorciando-se das limitações semânticas da letra da lei e adotando uma concretização hermenêutica que considere os pilares do texto, do contexto e do intérprete para a construção dos conceitos de *demos* e *kratos.*

Desse modo, pode-se vislumbrar que a titularidade do poder constituinte originário tenha como sujeito um conceito de *demos* marcado pela inclusão dos partícipes, num ideal de democracia participativa e não de exclusão, restringindo essa titularidade ao universo dos eleitores.

O poder constituinte realiza-se como um poder para a ação, diferenciando-se da força, marcando a passagem do Poder,[38] em seu estado bruto, para o Direito. Dá-se pela institucionalização do fenômeno social, jurisdicionalizando-o.

A problemática da titularidade do poder constituinte implica a apreciação do conceito de soberania.[39] Nesse sentido, tanto Apel quanto Habermas advogam "*o homem como o parceiro da sociedade*".

[37] Tal construção impõe o total afastamento da ideia da correlação entre demos e kratos apenas pelo viés da dominação. Ao revés a essência dessa trilogia demos – democracia – kratos pode ser expressa na aclamação de Rousseau "colocar o povo no trono". Müller adverte-nos que a deformação autoritária ainda apresenta resquícios não obstante o "sujeito do kratos" tenha sido substituído.

[38] Nélson Saldanha define poder como a possibilidade que se tem de impor a própria vontade a outrem, democraticamente ou não.

[39] Para Celso Lafer, soberania é o poder incontrastável de mando em nível interno e internacional. Bobbio ensina que a soberania é o nome dado ao poder, já domesticado de físico e bruto, passa pelo ("filtro do Direito" transformando-se em institucional e jurídico).

Há de se considerar que a Constituição é uma peça lógico-sistemática existente em qualquer Estado, de qualquer época, com qualquer significado e conteúdo. Porém, deve-se ter cautela com a concretização, no plano prático, do conceito meramente normativo de Constituição, pois a crença em conceitos meramente assépticos numa Constituição, *esvaziados* de qualquer valor, podem apresentar um perigo concreto à dignidade da pessoa humana.

A concretização do conceito prescritivo do *demos*, como titular do poder constituinte, exige um *compromisso*, através de consenso fundamental que exija a conciliação de ideias, o pluralismo e o respeito aos antagonismos.

Michel de Miñon considera, ao tratar da Teoria da Constituição e suas correlações com a concórdia política, que a decisão do que diz respeito à Constituição pode oferecer formas múltiplas, o que exigiria do *demos*, a concórdia, o compromisso do consenso. Tal postura deflagraria uma ascese constitucional do *demos*, fazendo com que o povo possa dar primazia aos interesses da comunidade em detrimento dos interesses individuais ou particulares.

As correlações entre a titularidade do poder constituinte e o exercício do *kratos* sugerem a apreciação da indagação sobre *quem manda* e *para que se manda*. Ainda, na recepção dos ensinamentos de Michel de Miñon, o autor sustenta que a primeira indagação se destina a designar e controlar os governantes (quem manda?); a segunda dirige seu foco à finalidade do *kratos* (para que se manda?); a terceira versa sobre os limites de ação dos agentes do *kratos* e, por fim, a quarta trata do problema concreto do objeto (o que é que se vai mandar?).[40]

O alcance do consenso apresenta uma dupla via: a limitação do conteúdo (limitação do poder do governante e do governado)

[40] Michel de Miñon, As Vias Falsas e Verdadeiras do Consenso Constitucional: a experiência espanhola, passim.

e o compromisso autêntico (em razão das vias falsas e verdadeiras do consenso constitucional).

Assim, os compromissos autênticos do *demos*, através de seus representantes ou diretamente, no exercício do *kratos*, devem apresentar elasticidade constitucional que é a suprema arte de prever instituições jurídicas e políticas que sem perderem a sua lógica interna, sobrevivem nas situações mais adversas.

A importância da elasticidade constitucional do *demos* para a manutenção do consenso e o exercício do *kratos* protege o sistema das mudanças súbitas, que podem se realizar de modo científico, de modo religioso, filosófico, estético ou político.[41] Isto não significa um impedimento ao "*direito de revolução*" embora, *a priori*, entenda-se por direito algo que pode ser exercido, diferenciando-se *revolução* de *direito de revolução*. Sobre o assunto, Kelsen ensina que uma revolução ocorre quando a Ordem Política de uma comunidade é mudada ou anulada por *meios ilegítimos*, não previstos pela Ordem Jurídica anterior. Diferencia-se do *poder constituinte*, pois na revolução substitui-se a Ordem Política/Jurídica estabelecida.[42]

Para conciliar juspositivismo com direito de revolução exercido pelo *demos*, titular do poder constituinte, Kelsen enfatiza que ao jurista vai interessar a Constituição quando ela já for jurisdicizada, pois para o autor, Direito é o "*direito posto*".

Porém, uma concepção democrática de Direito não é nem pode ser mais o outrora realizado exclusivamente nos corredores dos Parlamentos, mas sim aquele que faz urgir o verdadeiro sentido do *demos* como titular do poder constituinte, de modo direto e

[41] Entre muitas, a Revolução Coopernica, o Cristianismo, a Reforma, o Iluminismo, o Renascimento e o Socialismo.

[42] Meirelles Teixeira, ao tecer comentários sobre o tema, ensina ser esse momento político a modificação dos quadros funcionais vigentes, geral-mente por meios violentos, dos fundamentos do Direito e do Estado ou a Restauração da Ordem Constitucional violada.

participativo, oriundo das ruas, através da liberação da palavra, dos slogans, dos panfletos, através do alargamento do espaço público, pois é nele que podem ser encontradas as pessoas que devem fazer parte do exercício de titularidade do poder constituinte originário, através de um conceito de *demos* alargado, que proponha uma maior inserção e participação dos outrora excluídos do exercício do *kratos*.

Tal perspectiva demonstra o quão significativa é a problemática da titularidade do poder constituinte, em grande parte, para parafrasear os ensinamentos de Vanossi, de natureza ideológica.

As origens históricas da titularidade do poder constituinte encontram a sua geratriz na *lex regia* romana, com o *demos* transmitindo para o Imperador o *kratos*. Mais tarde, São Tomás de Aquino sustentou o *kratos* como fenômeno divino vindo, porém, através do *demos*.

Rousseau advogou a origem popular do poder, propiciando a concretização do entendimento ideológico que almeja se sustentar. Para ele, o governo legítimo é o da vontade geral, o da maioria, vislumbrando-se o eleitorado como direito. Ao revés, Siéyès sustentou o eleitorado como função e não como direito. Desse modo, a Nação[43] pode atribuir a quem achar por bem o poder de falar por ela, de representá-la, de exercer o *kratos*.

A legitimidade do *demos* para o exercício do *kratos*, remete à apreciação da Antropologia Jurídica, pois há de se considerar o plano formal e material, através da adição da necessidade com o crivo da razão já que a Constituição, ensina-nos Hesse, deve sua legitimidade, quando existir acordo em torno do seu conteúdo, através do atendimento de princípios superiores da convivência humana e política. Portanto, é a razão que transforma a realidade em norma.

[43] Atualmente, trata-se o conceito de Nação como demos (cidadãos/conceito jurídico e político), mas não se deve esquecer que a Nação é a permanência de interesses, valores e questões culturais de uma comunidade.

Há de se aduzir, ainda, para a existência de um duplo aspecto na *legitimidade constitucional*,[44] bifurcando-se a problemática na origem (quem a fez?) e no conteúdo político e filosófico (titularidade do poder constituinte, fins e limites do Estado).

Georges Burdeau ensina ser o *acordo* através do qual se propicia o exercício do *kratos* o conteúdo em torno do qual de constrói uma Constituição, não através da obstrução, mas sim através da consciência jurídica da real consciência das necessidades coletivas e públicas, quando as primeiras tenham sido escolhidas pelo Estado como prioridades, o que as transformam em necessidades públicas.

Por fim, para lembrar Vanossi, em uma Constituição democrática, a titularidade do poder constituinte precisa residir sempre no entendimento de povo. No entanto, isto gera o enfrentamento do fenômeno da vaguidade e da textura aberta, pois o conceito de *demos*, conforme já analisado, pode oferecer inúmeras possibilidades conceituais, todas comprometidas pela ideologia.

A IDEOLOGIA

As amarras da ideologia provocam um modo próprio de ver o mundo. Os estudos ópticos de Kepler podem aclarar a análise. Não é sem um fito determinado que a teoria óptica kepleriana tenha sido sintetizada, na obra "*Epistula ad Pisones*",[45] numa glosa à fórmula horaciana: ao *ut pictura poesis* da Epistula antiga, correspondendo, na Dioptrica moderna, a um *ut pictura, ita visio*, ou seja:

> *"a pintura é como a visão."*[46]

[44] Hesse, ao tratar da legitimidade constitucional, diferencia consentimento de assentimento. Assentimento é o acordo básico, o cumprimento e conteúdo da norma jurídica. Esta aceitação é necessária mesmo nas normas jurídicas em que malgrado exista caráter vinculante, por ser norma, as pessoas não têm convicção acerca da sua existência, cumprindo o pacto mesmo sem aceitá-lo. No entanto, não se perfaz como um comportamento que concretize a legitimidade política pois, para tal, faz-se necessária a aceitação.

[45] Carlinda Fragale Pate Nuñez, Figurações do Invisível – O que os olhos não vêem, a mão inventa, p. 27, in Ana Cristina Chiara, Forçando os Limites do Texto.

[46] Op. cit., 39, apud Horácio, Epistula ad Pisones, p. 361.

Resta-nos concluir que as noções keplerianas podem nos levar a assegurar que a percepção visual[47] do que, venha a ser *o povo* (*demos*) ou *o poder* (*kratos*) serão elas mesmas atos de representação. Nestas representações, o senso do intérprete, seus valores, a subjetividade de quem vê e sua própria mente comparecerão por inteiro.[48]

CONCLUSÃO

Contudo, nos dias atuais, pensar em *participação política do eleitor* implica em atendimento ao *princípio da dignidade da pessoa humana, princípio da soberania popular, soberania nacional, unidade da Constituição* (tanto pelo viés lógico como pelo axiológico), lembrando SEMPRE que o povo, notadamente o CIDADÃO ELEITOR, é o verdadeiro titular do poder político.

[47] Op. cit., p. 27.
A questão da visibilidade constituiu um mote primordial para a Ciência e as Artes, nos séculos XVI e XVII.
[48] Op. cit., p. 25.

Pequenas anotações sobre o pensamento político de Aquiles C. Guimarães

Wellington Trotta [1]

Resumo: Este trabalho objetiva examinar os principais elementos constitutivos do pensamento político aquilesiano. Para tanto, partiu-se do seu livro Pequena introdução à filosofia política sem olvidar, com isso, outros livros do autor necessários à compreensão da dimensão da política no constructo teórico deste grande pensador fenomenólogo. Nesse sentido, este trabalho foi dividido em três tópicos e uma conclusão. Na primeira parte, intitulada Breve apanhado histórico, fez-se uma pequena narrativa do percurso intelectual de Guimarães, destacando as informações mais gerais e importantes. No tópico segundo, cujo título é Os elementos fundantes do pensamento aquilesiano, examinaram-se os aspectos que fundam o pensamento de Aquiles Guimarães e sua filiação à fenomenologia. Na última e terceira parte, Sentido de filosofia política no pensamento aquilesiano, eixo central deste trabalho, tem-se o propósito de analisar os elementos que fazem parte do pensamento político aquilesiano, relacionando política, direito, Estado, norma jurídica, liberdade etc. Quanto à conclusão, procurou-se fazer um exame da importância da filosofia de Aquiles Guimarães no cenário filosófico brasileiro.

Palavras-chave: Fenomenologia. Política. Husserl. Liberdade. Aquiles Guimarães.

[1] Wellington Trotta tem Graduação em Direito (UGF) e Filosofia (UERJ), Mestrado em Ciência Política (UFRJ), Doutorado em Filosofia (UFRJ) e Pós-Doutorado (UFRJ), leciona Filosofia na UNESA, além de coordenar o Núcleo de Pesquisa de Ciências Jurídicas e Sociais - NPCJS e o periódico www.revistalogoseveritas.inf.br no campus de Cabo Frio da UNESA.

Abstract: This paper aims to examine the main component elements of aquilesiano political thought. To this end, he started with his book Small introduction to political philosophy without forgetting thereby author's other books necessary for the understanding of the political dimension in the theoretical construct of this great thinker phenomenologist. Thus, this work was divided into three topics and a conclusion. In the first part, entitled Brief résumé, there was a short narrative of the intellectual journey of Guimarães, highlighting the most general and important information. In the second topic, entitled The foundational elements of aquilesiano thought, were examined aspects that underlie the thought of Achilles Guimarães and his affiliation with phenomenology. In the third and last part, philosophy direction policy aquilesiano thought cornerstone of this work, has the purpose of analyzing the elements that are part of aquilesiano political thought, linking politics, law, rule, rule of law, freedom, etc. As the conclusion, it tried to make an examination of the importance of Guimarães Achilles philosophy in the Brazilian philosophical scenery.

Keywords: Phenomenology. Policy. Husserl. Freedom. Achilles Guimarães.

INTRODUÇÃO

Quão difícil é escrever sobre o pensamento daquele que ainda está entre nós do ponto de vista físico, uma vez que na memória ocupará lugar privilegiadamente perene, pois, contrariando Aristóteles no início de sua *Ética a Nicômaco*, em que estabelece a primazia da verdade à amizade, opto por ressaltar as qualidades intelectuais do mestre e amigo, deixando para os críticos imparciais assinalarem os possíveis erros deste filósofo. Com isso, desde já, ressalto que este texto não tem nada de imparcial, nele há um misto de admiração e respeito ao mestre Aquiles de quem tive a oportunidade de ser aluno nos Seminários do Doutorado em Filosofia no IFCS-UFRJ de 2009 a 2014, e ter a sua supervisão no Relatório Pós-Doutoral.

Dessa feita, este trabalho objetiva examinar os principais elementos constitutivos do pensamento político aquilesiano. Para tanto, partiu-se do seu livro *Pequena introdução à filosofia política* sem olvidar, com isso, outros livros do autor necessários à

compreensão da dimensão da política no constructo teórico deste grande pensador fenomenólogo.

Nesse sentido, este trabalho foi dividido em três tópicos e uma conclusão. Na primeira parte, intitulada *Breve apanhado histórico,* fez-se uma pequena narrativa do percurso intelectual de Guimarães, destacando as informações mais gerais e importantes. No tópico segundo, cujo título é *Os elementos fundantes do pensamento aquilesiano*, examinaram-se os aspectos que fundam o pensamento de Aquiles Guimarães e sua filiação à fenomenologia. Na última e terceira parte, *Sentido de filosofia política no pensamento aquilesiano*, eixo central deste trabalho, tem-se o propósito de analisar os elementos que fazem parte do pensamento político aquilesiano, relacionando política, direito, Estado, norma jurídica, liberdade etc. Quanto à conclusão, procurou-se fazer um exame da importância da filosofia de Aquiles Guimarães no cenário filosófico brasileiro.

1 – Breve apanhado histórico

Aquiles Cortes Guimarães é mineiro da cidade de Aimoré, tendo nascido no ano de 1937. Cursou as Faculdades de Direito na UFF (1963-1968) e de Filosofia na UFRJ (1964-1968). No mestrado (UFRJ-1977), Guimarães, estudioso da filosofia brasileira, defendeu a dissertação *Existência e verdade no pensamento de Farias Brito*. No doutorado (UGF-1982), defendeu a audaciosa tese *A formação do pensamento filosófico brasileiro.*

Dos anos de 1980 até os dias de hoje, Guimarães tem exercido diversas funções tanto na UERJ como na UFRJ. Nesta foi docente, chefe de departamento de Filosofia, vice-diretor do IFCS e atualmente leciona na Pós-Graduação de Filosofia, enquanto naquela foi professor como também chefe do departamento e da Pós-Graduação do Curso de Direito.

Nos primeiros anos da Faculdade de Direito, Guimarães simpatiza com positivismo de Comte, tendo abandonado o pensamento comteano pela fenomenologia de Husserl depois de passar pelas leituras de textos do existencialismo de Sartre e Heidegger, sobretudo. Filiado à escola de Husserl, ajuda a dar grandes impulsos à fenomenologia no Brasil, sendo respeitado pelas investigações que realiza na relação entre gnosiologia, direito, ética e política, no que se declara discípulo do seu velho amigo, Miguel Reale.

A trajetória filosófica de Guimarães tem um caráter peculiar que o distingue de muitos outros filósofos brasileiros. Mesmo se declarando um fenomenólogo, escola teórica marcada por sua aridez em virtude da forte marcação da lógica e da matemática, Guimarães se reconhece politicamente como um liberal, ressaltando os postulados dessa escola sem olvidar as peculiaridades de nossa história, chamando o Estado as suas funções de impulsionar o progresso nacional e sempre preocupado com a inclusão social, ao mesmo tempo em que se coloca crítico de um capitalismo que desconsidera os valores do trabalho.

Aquiles Guimarães também incorporou em sua obra vasta leitura sobre a literatura nacional. Com isso torna-se dono de um estilo elegante de expor os problemas filosóficos, fazendo com que a densa linguagem filosófica seja mesclada à leveza, clareza e beleza de grandes escritores como Machado de Assis, por exemplo. Não constitui exagero dizer que a obra de Guimarães é marcada pelas qualidades teóricas e formais das questões estudadas, pois não relega, ao segundo plano, os aspectos didáticos e eloquentes da exposição, elementos que fazem com que seus textos sejam lidos e estudados.

Outro detalhe que faz com Aquiles Guimarães seja um mestre exemplar é a sua capacidade de não fazer acepção de pessoas, pois todos, independentes dos seus respectivos pontos de vista,

são por ele respeitados e considerados. Em sua concepção, todo aquele que almeja ser filósofo deve ter a capacidade de tornar-se um interlocutor de ideias e não um *impositor* de ideologias, de concepções particularistas pensadas como se fossem objetivamente racionais. Aquiles, na trajetória de orientador, foi um incansável mestre que sempre articulou a exigência lógico-metódica com o estado d'arte dos textos filosóficos.

2 – Os elementos fundantes do pensamento aquilesiano

Ao se estudar o pensamento de um determinador filósofo, é preciso compreender os fundamentos que sustentam suas ideias e, por conseguinte, refletir sobre as análises que ele faz sobre os objetos no percurso de sua vida como investigador. A partir disso, destaca-se para tal fim, uma passagem importante do último livro de Guimarães, *Lições de fenomenologia jurídica*, em que o fenomenólogo assevera que:

> *Descrever as essências quer dizer eliminar as significações acessórias envolvidas nos objetos e mostrá-los na sua visada universal e necessária. O que é o que é? O que é é o objeto na sua mostração originária, desvestido das suas significações acidentais. O que é é na essência da sua manifestação originária (2013, p. 09).*

Nesta passagem, o filósofo enfatiza que o papel do investigador dos objetos, nesse caso, os fenômenos como realidade, deve ser compreendê-los em si mesmos, ou seja, todo estudioso deve voltar-se para aquilo que *é* em si mesmo e não nas construções ideais superpostas ao fenômenos como tais. Essa tarefa não é simples, uma vez que o *que é* necessita de longa observação ao lado de uma cultura filosófica que viabilize destacar-separar os problemas reais daqueles falsamente construídos a partir de um particular que passa como se universal fosse. Mas o que significa isso, o deixar de ser

particular para tornar-se universal? O domínio da cultura filosófica – capacidade de apreender os sistemas filosóficos – aliado à qualidade de saber descrever os objetos em suas reais significações, constituem a capacidade de interpretar o que está posto como realidade e não arbitrar conceitos estranhos aos fenômenos. Nesse sentido, Guimarães parece ter sobejamente essas condições, como filósofo fenomenólogo, para descrever-interpretar os fenômenos enquanto problemas. Mas o que são fenômenos, para o autor?

> *Na perspectiva fenomenológica, as essências correspondem sempre a uma ideia universal sobre os objetos. Não se trata, na descrição das essências, de produzir um 'mundo celeste' [...] A essência está no fenômeno e não em qualquer lugar privilegiado. O fenômeno não encobre a essência, mas a revela no seu manifestar-se à consciência. Daí ser logos e fenômeno ao mesmo tempo, posto que a sua clareza será o resultado do pensamento que o permeará. A essência só existe para os atos intencionais da consciência, uma vez que estes revelam originalmente o ser do aparecer, a essência daquilo que é (Idem, p. 08).*

Ao filiar-se à tradição fenomenológica, Guimarães adota o lema husserliano *voltar às coisas mesmas*, que interpreta sendo "*voltar ao mundo para trazer uma luz diferente daquela impressa ao universo pela via do artificialismo da tecnociência. Reler o mundo com os olhos voltados para a configuração dos seus sentidos originários*" (Idem, p. 09). Assim sendo, o olhar de quem pretende trazer à tona a realidade deve remover os entulhos ideais que estão sobre os significados reais dos fenômenos, e nisso Guimarães explicita que a tecnociência, voltada para o artificialismo da vida, encobre com fios ilusórios os significados mais profundos da vida. Contudo, a exigência de descrições-interpretações consistentes necessita de uma posição radical, de uma reviravolta sobre si mesmo, de um aprofundamento sobre a consciência enquanto doadora de sentidos genuínos, o que Guimarães busca no programa elaborado por Husserl para dar sentido ao filosofar, pois:

> *Quem quiser seriamente tornar-se filósofo deve uma vez na vida retirar-se para dentro de si mesmo e em si tentar o derrube de todas as ciências existentes e a sua reconstrução. A filosofia é um assunto inteiramente pessoal de quem filosofa. Trata-se de sua sapiência universalis, isto é, saber em busca do universal – mas de um saber científico genuíno, pelo qual ele desde inicio e em cada passo se responsabiliza absolutamente em virtude das suas razões absolutamente evidentes. Só posso tornar-me verdadeiro filosofo pela minha livre decisão de querer viver para este objetivo (HUSSERL, 1990, p. 10).*

Tornar-se filósofo consiste no perguntar pelo universal, cuja resposta, por sua vez, também deve ser universal porque, proveniente da consciência, apreende as essências intuitivamente. Essa perspectiva lembra a recomendação socrática de volta-se para si mesmo e, no fundo d'alma, encontrar o que é comum a todo sujeito enquanto ser cognoscente. Guimarães, imbuído desse saber filosófico, toma tal tradição como inspiração e elabora o seu pensamento a partir da ideia de que o fundamento último do ser humano é ele mesmo, por isso assevera que o "*sujeito humano, o eu penso, o ego puro ou transcendental é a esfera primordial a partir da qual toda a objetividade do mundo se torna possível. Somente o sujeito humano é capaz de evidenciar o mundo*" (2013, p. 08).

O fato de o sujeito humano ser o único *capaz de evidenciar o mundo* é porque ele constitui o próprio mundo a medida que constrói sua realidade nele, logo o mundo só existe como construção do sujeito que doa significados quando se relaciona com o outro. Nesse sentido, as relações sociais consistem na própria significação humana porque nelas cada ser humano se encontra e se realiza pela impossibilidade de existir fora desse contexto cujos sentidos são conectados por meio de desejos.[2] Para Guimarães, "*o método*

[2] "O mundo não é a totalidade dos objetos, mas a totalidade de horizontes. E esta totalidade de horizontes depende da nossa percepção do mundo" (GUIMARÃES, 2013, p. 43).

fenomenológico opera com a ideia de constituição. Constituir é evidenciar o mundo na consciência. Esta evidenciação ocorre na esfera do sujeito, do ego, enquanto polo ideal a partir do qual todas as vivências são constituídas, evidenciadas" (Idem, p. 12).

A fenomenologia, dessa forma, oferece a Guimarães instrumental teórico importante para que a evidenciação tome o sujeito como ator central de um pensamento em que se volta para *as coisas mesmas*, e nisso o ser humano é o elemento fundante, até porque "*o método da evidenciação na fenomenologia husserliana tem um caráter puramente imanente, ou seja, a evidência emana da consciência, na sua interação com o mundo*" (Idem, p.15). Dessa forma, Guimarães parte para perguntar pelo fundamento que por ele é entendido como origem, sustentação, enraizamento etc. (Idem, p. 28). Isso significa dizer que o fundamento último de uma filosofia que pense a vida e suas complexas relações a partir de muitos fios conectores como política, por exemplo, só pode ser expressa pelo homem, no que se conclui que o fundamento último é o próprio homem, por isso ele erige um saber que pergunte pelo sentido da vida associativa, e esse saber é a velha filosofia política lançada pelos antigos filósofos gregos (GUIMARÂES, 2000, p. 67).

Partindo dessa premissa, Guimarães se apropria da história da filosofia como centro da cultura filosófica e demarca sua posição ao enfatizar que Husserl operou "*uma ruptura com toda a tradição da teoria clássica do conhecimento, centrada na relação sujeito-objeto e instaurando um novo modo de conceber o conhecimento a partir da interação consciência-mundo, consciência-dado*" (GUIMARÃES, 2013, p. 03).

Convicto de que Husserl elaborou o método adequado para compreender o entorno humano, Guimarães acrescenta que o olhar fenomenológico suspende as construções soltas no ar - epoché - e

remete o observador à *mostração* originária e primitiva dos objetos-fenômenos, isto é, à superação das visões artificiais e calculistas posta pela tecnicalidade como inversão da determinação do real, em favor da consciência como centro da intencionalidade porque ela é o próprio movimento para o fenômeno ao descrevê-lo como ele é, independente do *eu* que foi forjado pelas ciências de fato. Assim, a fenomenologia ignora os fatos como construção do *eu* por serem forjados pelo mundo do tecnicalismo, e opta em favor da consciência que põe os objetos como são pela via da consciência.

Como a fenomenologia pretende orientar a filosofia para um campo de investigações rigorosas, isso por ser *ciência dos fundamentos*,[3] Aquiles está convencido, isso em razão de suas reflexões filosóficas estarem impactadas diretamente pelas ideias husserlianas, de que a filosofia, enquanto ciência primeira, deve justificar todos os demais saberes (Idem, p.7). Por isso, a fenomenologia está marcada por ser o método de descrição das essências, ou seja, "*é uma nova e radical atitude apontada como possibilidade de uma revisão do mundo, a partir de uma releitura da sua gênese e dos seus sentidos, para além da fabricação levada a efeito pela razão científica*" (Ibidem).

3 – Sentido de filosofia política e seus elementos no pensamento aquilesiano

Antes de analisar o significado de política por parte do pensamento de Guimarães, cabe investigar o significado de política voltando *às coisas mesmas*, isto é, sua origem grega a partir de

[3] "Husserl defende a ideia de que a ciência constitui o núcleo racional da civilização ocidental. Isso quer dizer o seu ethos, a morada da inteligência. Esse significado de ciência não exclui a qualidade racional que, segundo Husserl, é o puro ideal. Contudo, a ciência a qual Husserl se refere, tem o seu ideário no mundo grego, visto que a chamada ciência moderna perdeu-se no mecanicismo e, com isso, esqueceu o sentido humano (sem falar de sua mercantilização, mal que devasta o sentido originário da ciência para ser técnica de dominação múltipla). Nesse sentido, as idealizações construídas como cientificidade encobriram o mundo da vida, dimensão genuinamente repleta de significados intuídos" (GUIMARÃES, 2013, p. 159).

sua etimologia. Política é uma palavra que vem do termo grego *politikê* – πολιτική -, que nasce de outro chamado *pólis* – πόλις - que, dentre muitos significados pode ser considerado cidade, uma zona urbana com elevada densidade demográfica e com edifícios públicos onde funcionam os serviços necessários à manutenção da cidade, ressaltando que a cidade grega inaugura um tipo de administração formulada pelo conjunto dos cidadãos a partir da matriz jurídico-política. Outro termo que compõe a palavra política e *tékhné* – τεχνική -, que significa técnica, prática jurídico-administrativa capaz de organizar os negócios da cidade. Mais tarde esse termo *tékhné* – τεχνική - foi substituído pelo termo latino chamado *ars, artis* que tem o sentido de arte como maneira de ser, de agir etc., que traduz habilidades naturais ou adquiridas como conhecimento técnico ou especializado para um fim. Em síntese, pode-se dizer que política é o meio racional que os cidadãos empregam ou deveriam empregar para administrar os negócios da vida associativa do ponto de vista legal-legítimo, sempre levando em conta o interesse público, a necessidade pública e a oportunidade pública nos termos da legalidade legítima, ou seja, administração da coisa pública a partir do interesse comum, visando o bem comum.

Consoante ao exposto, filosofia política é a área da filosofia que procura refletir sobre o sentido de associação política ou sobre a melhor forma de associação política. Sendo assim, a filosofia política é uma profunda reflexão sobre a significação de política, da justiça, do papel do Estado na condução do interesse comum, da liberdade, da igualdade, do poder jurídico, da norma jurídica etc. Assim, segundo Aristóteles:

> *Aparentemente ele é o objeto da ciência mais imperativa e predominantemente sobre tudo. Parece que ela é a ciência política, pois esta determina quais são as demais ciências que devem ser estudadas em uma cidade [...] A ciência política*

> *usa as ciências restantes e, mais ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo que devemos abster-nos, a finalidade desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem [...] Embora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-lo para uma nação ou para as cidades. Sendo este o objetivo de nossa investigação, tal investigação é de certo modo o estudo da ciência política (EN, 1094a-b).*

As ideias contidas nas afirmativas aristotélicas acima influenciam a forma ocidental de pensar política e compreender o papel da filosofia política, muito embora haja, por parte de outros teóricos, uma divergência aqui e outra acolá, nada substantivo que contrarie as ideias centrais desenvolvidas por Aristóteles. Neste contexto, Guimarães, influenciado por sua erudição filosófica, não contesta o estagirita, apenas salienta, ao longo do seu livro *Pequena introdução à filosofia política*, que o papel desse ramo filosófico é perguntar e compreender os fundamentos de cada objeto da política, pois, fiel ao método da fenomenologia, Guimarães analisa os problemas sempre indagando em que medida a justiça, por exemplo, deve ser des-confundida em relação ao poder judiciário? Para Guimarães, porém, essa confusão é porque não se pergunta pelos fundamentos, visto que o senso comum dominou não só as mentes prosaicas como enlaçou os estudiosos desse problema que, desapercebidamente, esquecem a ideia de justiça enquanto sentimento de indignação ante a injustiça, visto que tal sentimento é pré-categorial, pré-conceitual, está no campo intuitivo como forma de ação da consciência. (GUIMARÃES, 2000, p. 95),

Diante disso, segundo Guimarães, o normativo é erigido como consequência necessária ao mundo dos homens, um aparato jurídico-político com o propósito de garantir as mais variadas formas de liberdade, condição existencial que define o *status* humano como

tal e o distingue da natureza por definição. Esse aparato jurídico-político que se chama Estado, segundo Guimarães, também nasce da ideia de se buscar justiça, tendo por fundamento a concepção de que "*o sujeito humano é a fonte da qual emana a ideia de justiça, é intuitivo que essa ideia tem origem não só na esfera da consciência, mas também no âmbito da vivencia que a provoca*" (Idem, p. 95).

É relevante acentuar, entretanto, que a vivência não só se historiciza como é a fonte da historicidade. Por conta disso o homem é um ser histórico já que na história ele transforma as forças que estão postas e, ao mesmo tempo, modifica-se temporalmente por ser o centro da cultura. Por isso, "*o sujeito humano, ou seja, a consciência humana, é o agente do processo histórico, do processo político, do processo social, do processo jurídico, do processo educacional e assim por diante*" (Idem, p. 21)

Nesse processo histórico enquanto cenário real das criações humanas, o homem vem elaborando a estrutura Estado com o escopo para realizar a justiça porque ele deveria ter, no homem, o seu meio-fim. Mesmo que se fantasie a existência do Estado a partir de si mesmo, ou ainda que se julgue ser o Estado uma exclusiva emanação do contrato social na ideia do bem comum, esse bem só é verdadeiro se o homem for o centro desse contrato, pois, sendo a consciência núcleo doador de sentidos reais, conclui-se que a vivência só subsiste a partir da consciência por ser fonte de significados originários (Idem, p. 28-29).

Consoante a essa ideia, Guimarães afirma que a propalada "*competição que pretende o capitalismo neoliberal é uma ideia devastadora da própria humanidade, na medida em que os mais fracos serão, necessariamente, excluídos do 'contrato social', em nome da eficiência.*" (Idem, p. 27). Nesse sentido, Aquiles faz coro à concepção de que o Estado deve exercer um papel político-

administrativo sem olvidar o ser humano não somente como seu fim, mas, sobretudo, como seu fundamento, sua matriz histórica.

É risível imaginar que se pode ignorar a existência do Estado. Essa forma de pensar parece um saudosismo proveniente do sentimento rural em que os homens viviam na simplicidade "dentro" do necessário como forma de crítica moral à opulenta sociedade burguesa. Óbvio que esta sociedade deve ser pensada criticamente, todavia constitui consistência à ideia de Estado como avanço histórico na medida em que os homens, conscientes ou não, pensam Estado como um conjunto de órgãos públicos cujo fim é a administração dos bens públicos destinados à satisfação pública a partir do interesse público, ou seja, do interesse comum. Por outro lado, o Estado tendo por fundamento o ser humano, deve ser controlado para que ele não ultrapasse suas funções historicamente determinadas pelo melhor da inteligência ocidental, muito embora no seu interior se debatam múltiplas frações da sociedade burguesa.

Logo, o pensamento aquilesiano, dialeticamente, toma o Estado como um ente nascido da história humana cujo papel central consiste no exercício de suas funções legislativa, administrativa e jurisdicional, muito embora essas atribuições não partam como algo em si, constituindo, assim, a imagem de que o Estado esteja acima da sociedade. Não, Guimarães esclarece que "*ser livre é dispor da possibilidade ontológica da causação dos próprios atos. Antes que tudo, pensar os 'fundamentos' da liberdade exige um 'salto' do corporal ao espiritual, do objeto ao sujeito, do sensível ao inteligível*" (Idem, p. 35). Dessa forma, essa ideia de liberdade como maximização das humanidades do homem não prescinde a do Estado enquanto garantidor da liberdade como um fim em si, pois, ao não tomar a liberdade por sua radicalidade, o homem constrói um abismo em sua humanidade.

Mas sendo o "*Estado o fundamento de nada*" (GUIMARÃES, 2003, p. 16), logo não será também do direito, pois "*quando falamos de 'fundamentos' do Direito queremos dizer das 'raízes', dos 'princípios', das 'origens' e não do que nos é posto pelo Estado, na sua mera manifestação fenomênica*" (Idem, p. 17). Portanto, no que consiste o fundamento do direito para o pensamento aquilesiano? Para o nosso filósofo:

> *Não há como pensar os fundamentos do 'Direito' fora da vivência histórica que, por sua vez, é fermentada pela ampla atmosfera da intencionalidade da consciência, fonte única de doação de sentidos a todas as instituições que pretendem 'administrar' o processo histórico, ditando sentenças e confiantes na sua eficácia operatória (Idem, p. 22).*

Nesse caso, coerente com a lógica fenomenológica, Aquiles Guimarães sempre evidencia em seus textos que o fundamento último do real é o próprio homem porque, sendo consciência pura, ela só existe porque o homem é portador desse elemento que confere realidade aos fenômenos, que confere realidade aos objetos com os quais lida no seu quotidiano. Não consiste demasia enfatizar que, sendo a política, o direito, a história etc., realizações humanas, o fundamento de cada uma delas é o próprio homem, e se a sociedade tivesse ou fosse instruída para isso, a ideia de Estado como fonte do direito não seria nem concebida, pois a lógica da pergunta pelo fundamento sustenta o corolário segundo o qual voltar *às coisas mesmas* é tomar o homem como fim último universal e necessariamente válido para si. Portanto, segundo o pensamento aquiliseano, é importante:

> *Ter presente que, no fundo, a existência histórica se funda na vida, com as suas formas de expressão vinculadas à função da consciência enquanto intencionalidade originante. Estado, Direito, arte, religião, filosofia e tantas outras formas de expressão da vida têm sua origem nos percursos das*

> *correntes de consciência na sua tarefa infinita de encontrar sentidos que justifiquem o mundo e a existência humana (GUIMARÃES, 2000, p. 29).*

Pensar, portanto, no significado da filosofia política consiste na pergunta pelo seu fundamento, pela sua necessidade, e o fundamento da filosofia política relaciona-se à reflexão sobre a busca de uma associação humana que tenha por escopo a realização da justiça como fonte de um Estado que funcione a partir da liberdade e que se volte para suas funções legislativa, administrativa e jurisdicional tendo o ser humano como centro da preocupação política; cujo ser humano seja o fim da estrutura política; cujo ser humano torne-se o fundamento do próprio Estado; cujo ser humano seja a suprema meta da própria sociedade civil que se organiza para os fins da existência e possibilita que os indivíduos nela busquem suas realizações enquanto exigência da liberdade. Mas essa liberdade só pode se materializar em uma estrutura jurídico-política que tome a norma jurídica por parâmetro e organize os limites do Estado e dos indivíduos uns em relação aos outros.

Embora Aquiles afirme que a liberdade seja "*poder dispor da totalidade da esfera do que me pertence*" (Idem, p. 42), e que "*liberdade e desejo se conjugam no universo da própria definição de liberdade, na medida em que desejo é aspiração originária do próprio corpo humano, nas suas infinitas possibilidades e manifestações*" (Idem, p. 43), por outro lado, assinala que "*o mundo jurídico-político gira em torno de obrigações*" (Ibidem), e obrigações estão no mundo das relações sociais no que "*liberdade e obrigação nos remetem, mais uma vez, à condição ontológica do homem*" (Ibidem), isto é, "*a liberdade do homem é a sua verdade, enquanto pura possibilidade de realização na trama das obrigações por ele assumidas ao ser lançado na vivência concreta*" (Idem, p. 45).

Nesse caso, a *vivência concreta* necessita, segundo Guimarães, de um complexo aparato sociopolítico chamado de ordem jurídica que o filósofo denomina de sustentáculo do Estado Democrático de Direito (Idem, p. 51), conquista histórica do ocidente que não só afirma ser a liberdade um princípio como também toma a igualdade por condição necessária à vida política. Assim, a ordem jurídica, sendo *a vivência concreta* entre os indivíduos, segundo Guimarães, é "*a condição humana é a origem radical de todo ordenamento normativo, centrada, originalmente, na consciência humana, fonte única do ordenamento, posto que geratriz de todos os sentidos porventura passíveis de serem descobertos na abertura infinita do mundo*" (2000, p. 57). [4]

Mediante o exposto, cabe perguntar, então, o que é o direito e no que consiste a sua função numa ordem democrática, ressaltando as limitações do sistema e sua realização com a mais alta aspiração humana que é a justiça? Em sua obra C*inco lições de filosofia do direito*, Aquiles Guimarães preceitua que:

> *O direito não é norma, mas se expressa concretamente por seu intermédio. O fim do direito é a realização da justiça [...] Direito diz do conteúdo da norma. Diz de algo descoberto como sentido enriquecedor da convivência no processo histórico. Mais ainda, diz da concreção de aspirações coletivas e individuais que se afirmam no mundo da vida e se realizam na possibilidade do Estado [...] O direito é algo perceptível porque concretizado na norma [...] A justiça, por sua vez, supõe a possibilidade da existência do direito na sua realização fática, tendo em vista a evidência de que ela é o ideal perseguido pela humanidade desde as suas origens (2003, p. 31).*

Conceituando classicamente a distinção entre direito e justiça, Guimarães acentua que no mundo das relações sociais, portanto a

[4] "Intuir valores é interrogar sobre fundamentos, embora os próprios valores postulem um fundamento que, em última análise, é o próprio homem, posto que só ele é consciência e, consequentemente, liberdade. Portanto, compete ao homem o privilégio de construir a sua própria história, de engendrar o seu próprio destino e de descobrir os próprios valores. É nesta perspectiva que o método fenomenológico se manifesta como possibilidade mais radical de releitura e rearranjo do mundo" (GUIMARÃES, 2013, 15).

"concreção" da vida, os homens não podem viver sem a possibilidade do direito, primeiro por ser uma criação puramente humana, segundo por conta da necessidade de organização para os múltiplos fins que os indivíduos estabelecem para suas existências como programas de metas e realizações. Dessa forma, o direito pactuado como império de uma ordem jurídica legítima - tendo o homem por fundamento porquanto a consciência humana é doadora de significados reais -,[5] a sociedade se organiza sob a proteção do aparato jurídico-político para a composição de conflitos e a busca do equilíbrio nas aspirações individuais por conta das implicações da liberdade.

O pensamento aquilesiano não defende o Estado como um ente que em si mesmo teria o seu fundamento, essa concepção não é de um fenomenólogo, mas de um juspositivista. Por outro lado, Aquiles Guimarães não pensa, como alguns ingênuos liberais o fazem, ser o Estado um mal necessário, ideia originária no pensamento de Thomas Hobbes e radicalizada por Thomas Paine. Guimarães, mesmo filiado politicamente ao pensamento liberal, compreende que a necessidade do Estado se hospeda, historicamente, por ser uma criação da cultura, na construção da inteligência humana que almeja condições estáveis para os fins das realizações pessoais como forma de satisfações humanas. Logo, necessariamente, direito, justiça e Estado estão submetidos ao império do prático ao realizarem-se por ações sociopolíticas, levando em consideração o profundo conceito de cultura pensado por Husserl: "*identidade das realizações enquanto sínteses de perspectivas identificáveis*" (2006, p. 40).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Qual a finalidade da associação política, pergunta Rousseau no seu *Do contrato social*? Consiste na conservação e prosperidade dos seus membros, responde o filósofo genebrino (1991, p. 98). Conforme

[5] "Os valores só podem ser percebidos e compreendidos pela via do sentimento, e não do aparato explicativo" (GUIMARÃES, 2013, p. 134).

o pensamento rousseauniano, o papel do Estado é marcado pela dupla atribuição de conservação-felicidade daqueles que fazem parte do soberano e que constituem o núcleo de preocupação do poder político da sociedade civil. Nesse particular, por vias diferentes, as formas de pensar sobre a política fazem com os ideários políticos do genebrino e de Guimarães confluam para o mesmo princípio, o homem como fundamento, o ser humano tomado por meio e fim da atividade política da sociedade civil. Essa confluência fica clara quando se conhece a profunda admiração que o pensador brasileiro tem por Rousseau, o grande defensor da liberdade e da igualdade.

O pensamento político de Guimarães, para ser compreendido em suas variáveis, não pode ser desvinculado de sua matriz fenomenológica, que toma a consciência como núcleo de intencionalidades que intuem os significados originais como valores absolutos e norteadores da existência humana. Por isso, as ideias no campo da filosofia política sempre implicam a pergunta pelos fundamentos quanto aos problemas próprios do campo político, o que faz de Guimarães um filósofo e não um mero comentador de sistemas filosóficos, prática acadêmica confundida com o filosofar genuíno.

A peculiaridade do pensamento aquilesiano é de que ele pensa problemas e os situa na esfera da reflexão filosófica, distinto, porém, do comentador que faz um inventário das principais ideias do autor comentado. Não se quer dizer que o trabalho do comentador não seja importante, pelo contrário, ele é fulcral ao próprio desenvolvimento da história da filosofia, no desvelar de muitas ideias soterradas por camadas de interpretações equivocadas e tidas como verdadeiras. O bom comentador é um investigador de sistemas, descobridor de novidades teóricas das escolas filosóficas e sua atividade lega um imenso trabalho que contribui para que se possa filosofar com segurança ao se tomar esta ou aquela corrente filosófica como referência teórica.

Todavia, sem nenhum demérito à atividade do comentador, o papel do filósofo está na implicação de resolver problemas, de elaborar conceitos que possam clarificar as obscuridades próprias da vida humana, isso por conta da aventura do homem na Terra, uma vez que as certezas são marcadamente próprias do pensamento religioso que, ao não resolver o que está posto, prefere situar tudo no plano do mistério, do insondável.

O trabalho do filósofo está refletido na sua contribuição para tornar mais acessível a compreensão dos fenômenos, sejam eles sociais, políticos, econômicos, naturais etc. É da natureza do filósofo erigir ideias que tornem possíveis interpretações condizentes com a realidade; nesse caso, o filósofo é um desbravador do real, um aventureiro que resolve o presente ao mesmo tempo em que remete a humanidade para o porvir. O filósofo, preocupado com a verdade, traz para si a tarefa de decifrar a natureza a medida que desvenda os enigmas da vida humana, isso tudo com sua capacidade de enxergar o que as mentes dominadas pelo senso comum não conseguem visualizar. O filósofo é um vidente sem se valer da cartomancia, sem se valer de instrumentos místicos e aferrado à ideia de que a razão é um convite à serenidade conceitual, ao plano da reflexão como atividade humanamente possível diante das inúmeras tarefas históricas. Nesse sentido, Aquiles Guimarães pode ser pensado como um filósofo, como aquele artesão do pensamento que passa o dia em sua oficina criando ferramentas conceituais a partir da intuição como fonte.

As reflexões aquilesianas nas esferas do direito e da política são originais por terem a coragem de destacar o ser humano como fundamento, como centro nuclear da preocupação de toda normatização como atividade jurídica, enquanto meio à realização da liberdade e de suas múltiplas facetas. Portanto, o trabalho filosófico aquilesiano não renega ou relega a razão, apenas vivifica a intuição como chave necessária para que a consciência possa, a partir da

intencionalidade, descrever os fenômenos e, com isso, pensar os elementos da filosofia política com clareza e profundidade.

Sendo de matiz fenomenológico, talvez a última totalidade filosófica, o aparato teórico de Guimarães relaciona-se ao fato de que, sendo a política uma atividade do homem neste mundo, no mundo da consciência, portanto na imanência, é responsabilidade de cada um no seu quotidiano despertar para as tarefas do espírito, mas para tanto é preciso que a filosofia seja convidada a participar como ciência última das mais variadas formas de pensar, ao mesmo que radicalize uma visão cuidadosa sobre o entorno humano e a necessidade da busca da verdade.

Outrossim, destaca-se no pensamento aquilesiano a ideia do universo jurídico como tarefa não só de organizar a sociedade para os fins da liberdade, como também reclamar a justiça por ser meta suprema de todo aquele que, em algum momento de sua vida, deixou-se levar pela consciência ao intuir os inadiáveis programas de uma sociedade assentada na liberdade, comprometida com padrões racionais de uma ética como reflexão da vida ativa, de uma vida plena de significados reais, deixando-se tomar pela intuição que vislumbra o real na imediaticidade entre consciência-mundo, homem-realidade.

No cenário do pensamento filosófico brasileiro, Guimarães ocupa lugar privilegiado por ser um filósofo que pensa a realidade jurídico-política como problema filosófico que o distingue do comentador, pois, ao tomar o homem como valor fonte de tudo o que o cerca, inclusive a dimensão jurídico-política, o pensamento aquilesiano remete à reflexão de que nenhum objeto tem valor em si e não tem existência própria fora do universo humano, fora da consciência que intui valores reais e não ideias como construções apenas desconectadas do fenomênico, do real. Portanto, o pensar sobre a consciência é radicalizar, segundo Guimarães, na

introspecção de que o homem pode e deve fazer para fugir do vazio posto pela tecnociência que apenas serve como jogos de ilusões que entorpecem o quotidiano de parafernálias destituídas de sentidos originais, repleto apenas de apelo ao momento, ao efêmero.

Diante do entorpecimento geral posto pela tecnociência a serviço da exploração do ganho puramente econômico, ler os textos de Guimarães, contundentes e lúcidos, significa educar a inteligência para tomar a política como atividade em que o fim e o meio estão na existência humana que busca liberdade associada à ideia de justiça.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÒTELES. Política. Tradução de Mário da Goma Kury. Brasília: UNB, 1997.

CÉSAR, Constança Marcondes. A filosofia do Direito em Aquiles Cortes Guimarães. São João del-Rei: DFIME – UFSJ. Revista Estudos Filosóficos, nº 14,/2015, p. 309-319. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>

GUIMARÃES, Aquiles C. Pequena introdução à filosofia política – Questões de fundamentos. Rio de Janeiro: Ed. Lumen e Jures, 2000.

_____. Cinco lições de filosofia do direito. Rio de Janeiro: Ed. Lumen e Jures, 2003.

_____. Lições de fenomenologia jurídica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HUSSERL, Edmund. Conferências de Paris. Tradução de Antônio Fidalgo e Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques., Do contrato social. In: Os pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado.São Paulo: Nova Cultural, 1991.

Impressão e acabamento:
CPGRAF/SED
TRF 2ª Região

Rua Acre, 80 - 22º andar ◆ Centro ◆ Rio de Janeiro ◆ RJ
☎ (0xx21) 2282-8788 ◆ 2282-8530 ◆ 2282-8599 ◆ 2282-8465
Fax: 2282-8449 ◆ www.trf2.gov.br/emarf