

FENOMENOLOGIA E DIREITO



HUSSERL

*Volume 9, Número 1
Abril/Setembro 2016*

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



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

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

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



FENOMENOLOGIA E DIREITO

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

Volume 9, Número 1
abr./set.2016

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. 1 (abr./set.2016). – 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 Estágio

Desembargador Federal Marcus Abraham

Diretor de Intercâmbio e Difusão

Desembargador Federal Ricardo Perlingeiro

EQUIPE DA EMARF

Clarice de Souza Biancovilli Mantoano - Assessora Executiva

Rio de Janeiro

Carlos José dos Santos Delgado
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

Espírito Santo

Jaqueline Guioti Dalvi
Livia Peres Rangel
Soraya Bassini Chamun

Expediente

Conselho Editorial

Aquiles Côrtes Guimarães - Presidente

Alberto Nogueira

Américo Augusto Nogueira Vieira

André Ricardo Cruz Fontes

Aylton Barbieri Durão

Emanuel Carneiro Leão

Fernanda Duarte Lopes Lucas da Silva

Fernando Augusto da Rocha Rodrigues

Guilherme Calmon Nogueira da Gama

Guilherme Diefenthaler

João Otávio de Noronha

Jorge Luis Fortes da Câmara

José Antonio Lisbôa Neiva

José Ferreira Neves Neto

Luiz Antonio Soares

Marcus Vinicius Machado

Reis Friede

Ricarlos Almagro Vitoriano Cunha

Comissão editorial

Aquiles Côrtes Guimarães

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 LETÍCIA DE SANTIS MELLO
Desembargadora Federal SIMONE SCHREIBER
Desembargador Federal MARCELLO GRANADO

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	13
REFLEXÕES SOBRE AS BASES APRIORÍSTICAS DA FENOMENOLOGIA APLICADA AO DIREITO.....	15
<i>André R. C. Fontes</i>	
SOBRE HISTÓRIA E HISTORICIDADE EM EDMUND HUSSERL.....	21
<i>Maria Aparecida Viggiani Bicudo</i>	
BREVE INCURSÃO À FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL.....	49
<i>Cristina Rodrigues</i>	
ASPECTOS DO CONCEITO DE JUSTIÇA EM ARISTÓTELES – UM ENSAIO SOBRE ÉTICA A NICÔMACOS, V	61
<i>Márcio Petrocelli Paixão</i>	
SÚMULA VINCULANTE: A ARTICULAÇÃO ENTRE JUSTIÇA E JUSTIÇA ...	95
<i>Eduardo Andrea</i>	
A TEORIA DO CONHECIMENTO NUMA PERSPECTIVA SISTEMÁTICA IMMANUEL KANT.....	109
<i>Margarida Prado</i>	
A EXPERIÊNCIA DE ENSINAR E APRENDER (SENDO) NO SER.....	129
<i>Luiz Claudio Esperança Paes</i>	
O DIREITO COMO UNIVERSAL CONCRETO, SEGUNDO A FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL.....	155
<i>Wellington Trotta</i>	

APRESENTAÇÃO

Frente aos desafios lançados aos cultores do direito neste momento de crise, aqui adotado o sentido husserliano do termo, qual seja, crise da cultura contemporânea, traz a edição deste número dos Cadernos de Fenomenologia e Direito artigos que, versando sobre temas que buscam fugir da repetição da doutrina já pensada, seguem caminhos os quais buscam a compreensão dos porquês em direito.

A proposta consiste em levar o leitor a lançar-se à compreensão do conhecimento através de uma tematização que, alinhada à Fenomenologia, interroga sobre fundamentos. Desbordar a superficialidade manipuladora da técnica, ir além dos artifícios da operacionalidade, posta a serviço do domínio material do mundo, tornou-se imperativo.

Assim, na medida em que se faz necessário repensar os modos pelos quais os poderes foram constituídos, esperamos que essas pequenas discussões sejam como estrelas a iluminar novas gerações sobre o risco de um viver carente de fundamentos. É preciso buscar o que em direito é juridicidade, ou seja, sua essência.

O Conselho Editorial

REFLEXÕES SOBRE AS BASES APRIORÍSTICAS DA FENOMENOLOGIA APLICADA AO DIREITO

*André R. C. Fontes**

Por detrás de uma aparente diversidade do pensamento jurídico de todas as épocas e lugares, de sua interpretação teórica, do ecletismo e da antinomia entre numerosas concepções velhas e novas, transluz um agente que conduz a uma orientação de ideias bem determinadas. São as essências das coisas em linhas diretrizes, na moderna Ciência Jurídica, estribada na diferenciação estrutural e funcional de classe de tais ou quais tipos e formas da manifestação dos fenômenos jurídicos na vida social e que correspondem a um qualitativo distinto por parte dos teóricos e a uma diferente interpretação filosófico-jurídica e de valoração técnica, traduzidas em ideias, conceitos, institutos ou princípios.

As manifestações heterogêneas, por seu conteúdo qualitativo e de orientação jurídica, moldadas em sistemas complexos de

* 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.

correlações ligadas aos principais domínios da vida civil, fazem com que a questão do Direito se encontre no centro da vida e das vicissitudes dos tempos atuais.

Apoiando-se em estudos anteriores, este texto impõe a tarefa de apresentar um quadro mais ou menos geral das ideias críticas que a noção de *a priori* no Direito poderia oferecer, segundo certos problemas suscitados pela Fenomenologia.

A Fenomenologia é obra, especialmente, de Edmund Husserl, fundador e principal representante da escola, e de seus seguidores. E coube a esses últimos a primeira tentativa de aplicar no domínio do Direito as teses de partida da Fenomenologia. Foi de Adolf Reinach a autoria da primeira obra, que denominou *Os fundamentos apriorísticos do Direito Civil*, seguida daquelas outras da lavra de Fritz Schreier, Felix Kaufmann, Gehart Husserl e Wilhem Schapp. Aquela, de Reinach, foi elaborada nos anos 1910 e as publicações seguintes (Schreier, Kaufmann e Gehart Husserl) nos anos de 1920, com exceção de Schapp, cuja obra jurídica viria em 1930, não obstante ter apresentado, em 1910, obra de Fenomenologia filosófica.

Schreier foi aluno de Hans Kelsen, mas foi outro discípulo do professor Kelsen que tentou aproximar a Fenomenologia do Normativismo: Felix Kaufmann. O sobrenome de Gehart não era coincidência, era ele filho de Edmund Husserl. Já Reinach, teve encerrada prematuramente sua vida com o advento da Primeira Guerra Mundial, que tantas vidas ceifou. Assim ocorreu também com outro importante filósofo neokantiano: Emil Lask.

A premissa fundamental estabelecida na Fenomenologia husserliana é a de que o objeto do conhecimento são as coisas tais como são. Disso resultaria uma segunda premissa: a de que do conhecimento da coisa haverá um movimento consequente do

conhecimento humano do fenômeno para a essência. À luz desses dados, podemos dizer que estudar a coisa tal como ela é significa tomá-la em sua forma isolada, desassociada de outros vínculos ou conexões, como as históricas, econômicas e sociais. Para a Fenomenologia, o conhecimento da essência é apreendido na base ideal do fenômeno – *eidos* – que se revela à consciência. De sorte que, quando caracterizamos o processo real observado na nossa moderna sociedade sobre o contrato de locação, por exemplo, com uma tensão entre elementos econômicos e sociais, é que haveríamos de reconhecer que não se poderia admitir esse tipo contratual na falta de correspondência com as condições predominantes da sua aplicação, ou forma como se desenvolve. Outra coisa não se haveria de ter, senão, a essência do contrato de locação.

Não cabem dúvidas: o conhecimento da essência é um conhecimento direto, sem interferências. Por meio da intuição das essências, ou intuição eidética, estão fundadas as proposições necessárias e universais, que não se reduzem a meras generalizações da experiência. Por isso o contrato de locação é conhecido em sua forma pura ou essencial e não depois de ser interpretado ou sujeito a orientações que os tribunais venham a imprimir na sua aplicação e concretude.

Uma vez trasladado o conjunto dos *eidos*, teremos o Direito *a priori* (que não deve ser confundido com o *a priori* neokantiano do Direito). E esse Direito *a priori* ou *eidético* precede tanto o Direito Positivo como a consciência jurídica. O *ser* da essência é o resultado de uma ação recíproca do sujeito e do objeto. É o que se considera imediatamente, por estar perante a consciência (sujeito), que tem uma tendência totalmente orientada para o objetivo.

A tese geral de retorno às próprias coisas afasta o exame parcial e fragmentado do Empirismo ou variações psicológicas a respeito do que se quer conhecer. Na Fenomenologia, os objetos

são ideais e, por isso, são revelados de forma independente, sem existirem no espaço ou no tempo, além de não existirem apenas subjetivamente, como prega o Kantismo. Ao contrário, essas essências são objetividades (e não subjetividades), e são ideais porque não se concretizam no espaço, nem se projetam no tempo.

Se se parte da ideia de que todo fenômeno supõe uma essência independente dos fatos, os próprios fatos não precisam existir. É por isso que posso descrever um centauro, um unicórnio ou um dragão sem que tenham existência. E essas essências de centauro, unicórnio e dragão, mais do que essências, operam como objetos ideais apriorísticos. Tendo nos libertado da dúvida sobre se existem ou não dragões, poderemos escrever histórias, pensar ou sonhar ou mesmo assistir, virtualmente, a essência descrita de dragões, pensados em primeira mão. Assim o digam as bandeiras do País de Gales e do Reino do Butão com imagens descritivas de dragões muito bem identificáveis a representar povos que, de forma *a priori*, sabem que, antes de qualquer coisa, um dragão os representa.

Nas condições propostas pela Fenomenologia, os *contratos*, por exemplo, como o *negócio jurídico*, existiriam antes mesmo de serem percebidos pelo homem nas leis e no Direito vigente. É assim que sob a forma de estrutura *a priori* jurista identifica *contrato* onde mesmo a lei não o diga. Para assegurar essa compressão apriorística do Direito, podemos dizer que não seria por meio da vontade do legislador, da historicidade ou mesmo do fato de emergirem contratos vivamente percebidos por uma manifestação empírica, mas, sim, porque há substâncias, essências, *eidos*, especialmente concebidos pela consciência que dão noções, “categorias” e “instituições”, verdadeiramente formadoras de um Direito *a priori*.

Numerosos filósofos e juristas ofereceram críticas à aplicação da Fenomenologia ao Direito. Ao criticarem, fazem identificações com

teorias já existentes, como identificar uma Teoria apriorística do Direito como uma Teoria do Direito Natural. As concepções metafísicas de um Direito Natural universal e perene não operam no campo cognitivo, mas na práxis do Direito em seu confronto com o chamado Direito Positivo. A Fenomenologia não é estranha aos dois e, tanto em um como em outro, estaria a delimitar concepções e ideias.

Os marxistas aceitam o princípio fundamental de se estudar os objetos e os processos tais como são, assim como o movimento consequente do conhecimento humano do fenômeno para a essência. O Marxismo reconhece que se o fenômeno e a essência fossem uma e a mesma coisa, toda ciência seria supérflua. Entretanto, o método materialista do Marxismo não ignora as associações históricas, sociais e econômicas no conhecimento do objeto. Para os marxistas, a Fenomenologia é uma concepção tão burguesa como o Positivismo. E a demonstração clara de tal afirmação seria o fato de que os exemplos seriam sempre de Direito Privado, como o contrato, mencionado neste texto.

São as críticas dirigidas também a uma impossibilidade da Fenomenologia se constituir em fonte própria de compreensão do Direito, servindo apenas para compor a formatação de outras teorias, como a Teoria Ecológica de Carlos Cossio, a Sociologia do Direito de Georges Gurvitch, a Filosofia do Direito de Helmut Coing, ou mesmo para o alicerçamento filosófico do Normativismo de Hans Kelsen e das concepções jurídico-existencialistas.

Um outro grupo de juristas filósofos nega que a concepção apriorística possa ter alguma utilidade prática, além de ser impossível criar um sistema filosófico com mera intuição das essências. Outros ainda atribuem à aplicação da Fenomenologia ao Direito, em bases apriorísticas, um *status* de sonho ou poesia, que contribuiria mais para confundir do que para esclarecer.

Portanto, um dado essencial a ser trazido para essas discussões é que a definição científica da própria noção de retorno às coisas mesmas só é possível se forem estabelecidos os fundamentos apriorísticos no estudo do Direito. Por isso se tentou analisar as bases dessas premissas de forma a rejeitar as concepções críticas mais difundidas na atualidade.

SOBRE HISTÓRIA E HISTORICIDADE EM EDMUND HUSSERL

Maria Aparecida Viggiani Bicudo¹

Resumo: Este artigo trata da História e historicidade na obra de Edmund Husserl. Faz uma incursão no modo pelo qual aparece a posição desse autor sobre História e sobre Psicologia, desde o início de seus trabalhos até a fase final em que os apresenta, quando de seu falecimento. Evidencia as ideias nucleares na concepção de historicidade, como: origem, eu, outro, intropatia, intersubjetividade, linguagem, constituição da idealidade das ciências matemáticas e formais e respectiva duração na cultura. Destaca o primado do presente na concepção de história por ele elaborada.

Palavras-chave: Fenomenologia; história; historicidade; origem; momento presente; psicologia.

Abordar história e historicidade em Husserl, leva-nos ao “Crise das Ciências Europeias Contemporâneas” (HUSSERL, 2008) e a muitos trabalhos por ele escritos, que estão no em torno das datas da edição dessa obra. Dentre esses trabalhos, alguns constam como

¹ Professora Titular de Filosofia da Educação (aposentada). UNESP – IGCE. Campus de Rio Claro. Professora da Pós-Graduação Stricto-Senso Educação Matemática e seus fundamentos filosóficos e científicos. Pesquisadora do CNPq. mariabicudo@gmail.com

Anexos, das edições traduzidas para o inglês (1970) e mesmo para o português (2008). De ambas constam o “A origem da Geometria” que, conforme meu entendimento é um trabalho que expõe, ao modo de uma síntese, seu pensamento sobre a constituição das ciências exatas formais, tomando como exemplar a Geometria. Ao expor essa constituição traz, nesse movimento, a origem dessa ciência, entendida de modo não histórico factual, mas como fundada na intuição original de uma subjetividade e no *a priori* histórico. São expostas ideias nucleares a essa constituição como a intropatia e a linguagem, as quais, por sua vez, se enrolam nas articulações da constituição da comunicabilidade, ou seja, conforme meu entendimento, no processo de expor em linguagem o sentido articulado e, concomitantemente, de modo entrelaçado, pelo ato entropático, constituir intersubjetivamente e abrir espaço para a constituição da comunidade.

Já de imediato é preciso destacar que junto à questão da história, comparece, nesses seus escritos, a ideia de horizonte e de mundo-vida. No conjunto de sua obra, o que significam as intuições que o conduziram a trabalhar com essas ideias? São consonantes com a fenomenologia, assumida por ele como ciência do rigor, ao explicitar, de modo claro, a diferença entre assumir-se a “atitude natural”, apresentada como sendo aquela do realismo ingênuo, presente nas ciências da natureza, e a “atitude fenomenológica” mediante a qual se caminha para a fenomenologia transcendental? Essas ideias significam uma ameaça ao programa da fenomenologia husserliana?

Exporei algumas críticas que ou mostram a incompatibilidade dessas ideias com os trabalhos anteriores desse autor, ou argumentam a respeito de a fenomenologia, ao assumir o solo histórico e cultural do mundo-vida, deixar de trabalhar sem pressupostos, uma vez que esse solo já seria seu pressuposto. Assumirei, e aqui concordo com Carr (1970), que são sim ideias poderosas que aparecem no

pensamento tardio desse autor, indicando sua vivacidade e força como pensador, que estava sempre no movimento de recomeçar sua filosofia, criticando o que já havia esclarecido e produzido e sempre criticando o método fenomenológico assumido em seu trabalho. Esta afirmação encontra em De Boer a seguinte explicitação:

O problema das ciências normativas o (a Husserl) conduziram – como Brentano – a uma análise a priori da consciência. Essa análise levantou o problema de encontrar uma a priori da ciência, cuja solução encontrou na doutrina da intuição das essências. Mas essa doutrina também não foi terminal. Os problemas que permaneceram conduziram, finalmente, a uma radical revisão da ontologia e a uma nova ideia de filosofia. Em seus esforços para encontrar essa filosofia, Husserl repetidamente engajou-se em renovadas reflexões sobre o problema dos ‘caminhos’ e redução. Assim, no final de sua vida, como Moisés, que havia visto a terra prometida mas não lhe foi permitido adentrá-la e cultivá-la. (1978, p.505) – Tr. Autora.

Caminho, ainda, neste texto, expondo minha compreensão de que história e mundo-vida necessariamente não conduzem a um embaçamento da experiência vivida como sendo o primado do conhecimento do mundo, mas abrem às compreensões que aceitam esse primado e desdobramentos que estão entrelaçados aos atos da consciência e constituição da intersubjetividade, que consigo carrega a da comunidade a qual sustenta a organização social.

A crítica da história e da psicologia

O tema da história está presente no pensamento de Husserl desde o primeiro decênio de 1900, estando suas ideias, a esse respeito, claramente postas no *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filosofia como ciência rigorosa), de 1910. Tomarei esta obra como ponto de referência para trabalhar a concepção de história que

então ele expunha e contra a qual se colocava. Valho-me, em meus estudos, da tradução desse texto para a língua inglesa efetuada por Quentin Lauer, publicada no livro *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (1965), referindo-me a ele na língua portuguesa, mediante minha tradução.

Na *Filosofia como Ciência Rígida*, Husserl se coloca contrário ao estudo da história, tomando-a como história factual e, nessa direção, tece argumentos oriundos de sua discussão sobre a ciência natural. Ao fazê-lo, traz, no movimento do seu pensar argumentativo, a psicologia factual.

No “A Crise das Ciências Europeias” (1970; 2008) em seus parágrafos 9 e seguintes, quando faz toda uma análise do trabalho de Galileu, no que diz respeito à matematização da natureza, Husserl expõe, de modo detalhado, como essa concepção foi crucial para o estabelecimento das ciências do período moderno, inicialmente a física, em seguida a química e, na esteira do sucesso dessas, as ciências empíricas e as do espírito.

Ao tomar o espaço geométrico, tal como presente na obra de Euclides, portanto idealizado, Galileu cria um modo de proceder, então inédito, para trabalhar com a física, pois os objetos dessa ciência passam a ser estudados no espaço “idealmente exato”, o que significa que já não estão sujeitos às facticidades do mundo sensível. A exatidão, assim obtida, é dada como objetivação, ou seja, como um espaço objetivo e exato, visto como perfeito para obter-se conhecimento objetivo e seguro. Instala-se, desse modo, um racionalismo que vem a sustentar os métodos investigativos de todas as ciências naturais. Essa visão racionalista se amplia, estendendo-se para uma visão naturalista e formatando uma concepção de naturalidade das ciências. Essas racionalidade e concepção tomaram conta do universo científico do mundo ocidental, abrangendo as ciências formais, as empíricas e as

do espírito. Portanto, abrange a psicologia, entendida como ciência natural e a história, como ciência factual.

No §58 do “A Crise das ciências europeias” (2008, p. 217), Husserl afirma: “A tarefa posta pela psicologia moderna, e por ela assumida, era a de ser a ciência das realidades psicológicas, dos homens e dos animais, como seres unos, articulados, porém, em dois estratos”.

Entretanto, as realidades psicológicas são entendidas por essa ciência tão somente como o modo de ser real dos objetos físicos, recusando-se a admitir qualquer realidade ao ideal. Toma para si a tarefa de estudar os fatos psicológicos, em sua empiricidade, naturalizando-os e, ao fazer isso, de acordo com Husserl, ela se afasta de sua característica essencial, uma vez que naturaliza a consciência e as ideias. Ela se atém ao estudo dos fenômenos psíquicos, naturalizados, e, portanto, passíveis de serem investigados de acordo com a cientificidade do método das ciências exatas, que têm na observação e análise das experiências um ponto central.

De acordo com Husserl,

A Psicologia Moderna não mais quer ser uma ciência da ‘alma’, mas, ao contrário, dos ‘fenômenos psíquicos’. Se for isso que ela quer, então deveria estar apta para descrever e determinar esses fenômenos com rigor conceitual. Deve ter adquirido os conceitos rigorosos necessários mediante trabalho metódico. (Husserl, 1965, p. 99).

Seria, portanto, necessário que a psicologia se colocasse a pergunta “o que é o exato em psicologia?” de tal maneira que o trabalho metodológico rigoroso pudesse ser por ela efetuado. Isso não ocorre e ela acaba por proceder do modo pelo qual procedem as ciências naturais que tomam para estudo a experiência ingênua, naturalizada e tida como objetivamente dada, sem que se pergunte, o que é a experiência que tomo como objeto de estudo. Como

conclusão, acaba por emitir julgamentos empíricos, com sua pretensão de serem científicos.

Os psicólogos pensam que eles devem todo seu conhecimento psicológico à experiência, desse modo às lembranças ingênuas ou à penetração empática às lembranças, as quais, em virtude da arte metódica do experimento devem se tornar fundamento para as conclusões empíricas. (Husserl, 1965, p. 98).

Seguir o modelo das ciências naturais significa naturalizar a consciência e trabalhar na dimensão da natureza considerada como unidade do ser espaço-temporal sujeito às leis exatas da natureza. É desse modo que a psicologia trabalha com os fenômenos psíquicos imersa na tendência da racionalidade das ciências do período moderno, do mundo ocidental, que

[...] de acordo com o hábito de interpretação dominante de cada um, o cientista natural tem a tendência de olhar tudo como natureza e o cientista das humanidades olha tudo como espírito, como criação histórica; pela mesma fala ambos estão inclinados a falsificar o sentido do que não pode ser visto segundo seu modo de ver. (Husserl, 1965, p. 79).

Aqui se dá a virada no modo de tratar, segundo a racionalidade experimental das ciências naturais e exatas, todos os ideais teóricos, axiológicos, epistemológicos e mesmo os formais. Para explicar os fundamentos do conhecimento, a psicologia estrita passa a ser tomada como fundação das ciências humanas e, também, da metafísica. Husserl se coloca contra essa filosofia, afirmando serem ingênuas todas as ciências naturais. Ou seja, sua crítica incide na falta de questionamento do próprio método tomado em si como perfeito e da natureza dos objetos de seus estudos, enfim, critica a ausência do procedimento de análise transcendental dos fenômenos intencionados nas investigações que essas ciências efetuam.

Elas não devem o motivo de seu procedimento (das ciências

empíricas) a qualquer revelação, mas à penetração do sentido das experiências em si, ou o sentido do ser nelas. Assim, embora já 'dadas' na experiência 'vaga' são dadas apenas de modo confuso. Consequentemente a questão se impõe: como são as coisas realmente? Como são elas determinadas com validade objetiva? Mediante qual método são elas tomadas como as 'melhores experiências' e como são melhoradas? (Husserl, 1965, p. 100).

No bojo dessas críticas, está também aquela que faz à história, entendida aqui como história fatural, ciência da vida empírica do espírito. Sua crítica se estende para além da racionalidade da ciência moderna, efetuada em termos da matematização da natureza exposta ao analisar o feito galilaico, abrangendo o modo de as ciências do espírito trabalhar, em especial a história. Esta, segundo esse autor, busca interpretar toda realidade e toda verdade como sendo relativa ao conhecimento histórico. Este, por sua vez, tem como procedimento estudar o desenvolvimento dos acontecimentos e suas origens. É nessa direção que Husserl toma Dilthey como o maior representante desse modo de proceder, criticando-o em termos de sua filosofia relativista.

Para que compreendamos a crítica efetuada por Husserl, trago, nos parágrafos que seguem, uma explanação do exposto por esse autor, a esse respeito.

Dilthey, já no capítulo "Introdução: o antagonismo dos sistemas" (Dilthey, 1992, p. 15)², traz o trabalho da psicologia analítica e formal do século XVII que destaca as formas e os processos mediante os quais se realiza o desenvolvimento do homem, esclarecendo as possibilidades de determinar o próprio conteúdo do psíquico. Como base desse trabalho, sempre esteve à sua disposição o tipo

² Dilthey, W. Os tipos de concepção de mundo. www.lusofia.net, tradutor Artur Morão. Esta versão, conforme o tradutor, é uma tradução mais apurada e ressarçada do *Weltanschauungs Lehre*" (1910?) para o português, também efetuada por Artur Morão, da Universidade de Lisboa. Lisboa: Edições 70. , 1992. Aqui me valho de ambas, conforme a clareza do tema abordado.

altamente desenvolvido do homem europeu, expresso pelo conceito da “humanidade do século XVIII”. Afirma:

Este conceito encontra-se ainda em Herder em luta com a consciência histórica que está a irromper: história é a multiplicidade em desdobramento das formas humanas da vida, diversidade que radica na força genética da natureza humana e que entra na existência por ação das diferentes condições geográficas, climáticas e sociais da vida. (Dilthey, 1992, p.18).

Esse modo de ver está fundado na concepção de desenvolvimento das mudanças ocorridas em termos de visões de mundo e de ciência e, também, está em consonância com a teoria evolutiva da ciência natural. Ao ser efetuado um estudo dos povos primitivos, o modelo evolucionista é trazido para a história, tornando-se possível vê-la e estudá-la do ponto de vista histórico-evolutivo. O próprio Dilthey afirma que “a teoria do desenvolvimento que assim surgiu está necessariamente unida ao conhecimento da relatividade de toda forma de vida histórica” (Dilthey, p. 8, www.lusofia.net).

Essa relatividade está ligada à variedade de modos de a vida se expressar constituindo visões de mundo, o que vem a se constituir como, nessa época, era entendido por fato histórico.

À variabilidade das formas humanas de existência corresponde a multiplicidade dos modos de pensar, dos sistemas religiosos, dos ideais morais e dos sistemas metafísicos. É um fato histórico. Os sistemas filosóficos mudam conforme os costumes, as religiões e as constituições. Revelam-se, portanto como produtos historicamente condicionados. O que é condicionado por circunstâncias históricas é igualmente relativo no seu valor. (Dilthey, 1992, p.18).

Cada sistema que expõe uma visão de mundo de uma época e comunidade pretende apreender o vínculo cósmico, expondo uma validade universal. Entretanto, esse modo de proceder tem, como

conseqüência, uma gama de sistemas que se mostram em conflito, uma vez que apresentam visões diferentes. De acordo com Dilthey, a formação da consciência histórica ajudará a superar a contradição entre a pretensão à validade universal de cada sistema filosófico e a anarquia histórica desses sistemas.

Aponta como uma antinomia o próprio objeto da metafísica que visa ao conhecimento objetivo da conexão da realidade efetiva, tomado como base para o homem assumir-se nessa realidade. Entretanto esse conhecimento metafísico sai de seus limites para o desconhecido e, ainda, acaba por transformar em metafísica apenas uniformidades nas relações dos fatos, ao estender hipoteticamente essas relações a toda realidade efetiva. Como um sistema, ainda que fosse apresentada uma síntese do conhecimento de uma época, não daria conta de oferecer suporte à existência do indivíduo. Dilthey avança dessa antinomia e aponta mais uma, a respeito da consciência histórica e esses sistemas metafísicos. Entende que o modo de ligação do saber de uma época está condicionado à posição de consciência, sendo, assim, sempre uma expressão subjetiva e provisória dessa última. Pergunta-se se haverá solução para essa antinomia. Indica que, se possível for, será por meio da auto-reflexão histórica que deve, então, converter em seus objetos os ideais humanos e as concepções de mundo. Estaria, portanto, apontando uma perspectiva de solução, lançando mão da história da filosofia e da sistemática filosófica, de tal modo que a filosofia atenderia às necessidades de superar as antinomias apontadas, na medida em que ela chegasse a um entendimento com a consciência histórica. A aplicação da consciência histórica à filosofia e à sua história trabalharia contra um ceticismo assumido frente à multiplicidade de sistemas metafísicos.

Entretanto esse estudo histórico, para Dilthey (1992), deve ser levado a cabo pelo método da comparação entre os sistemas, englobando o estudo da psicologia. Exige uma análise psicológica

da arte, da religião e da filosofia como suportes da concepção da vida e da mundividência. Nesse método funda a busca das formas capitais nas diversas épocas, na exposição de antinomias etc., desembocando na solução do acima mencionado.

Husserl, no *Filosofia como Ciência Rigorosa* (1965) comenta que é essa visão de mundo que, ao modo costumeiro dos sistemas que se tomam como universais, na época moderna com o desenvolvimento das ciências exatas e da natureza, que sempre solicitam a objetividade dos fatos com os quais trabalham, passa a ser denominada de metafísica. Com isso, surge para a filosofia a tarefa de investigar a estrutura morfológica e a tipologia dessas ciências, dando destaque às suas conexões de desenvolvimento, de modo a tornar historicamente compreensível as motivações espirituais que motivam sua essência, revivendo-os a partir do seu interior. Esse é o modo de a história proceder, nesse momento, conforme o entendimento de Husserl.

O historicismo, que diz dessa visão de história, conduz ao subjetivismo cético, pois está sempre a buscar comparações entre os diferentes sistemas metafísicos, mesmo que atente para as conexões possíveis dos seus modos de explicar a realidade. A validade das ideias desenvolvidas repousa no seu aspecto factual, sendo sua validade contingente.

Fatos do desenvolvimento histórico, mesmo os fatos mais gerais concernentes à maneira de desenvolvimento próprio dos sistemas como tal, podem ser razões, boas razões. Mesmo assim, razões históricas produzem apenas consequências históricas. O desejo ou de provar ou de refutar ideias com base nos fatos é um não senso – de acordo com a referência que Kant faz: ex pumice acquam. (Husserl, 1965, p. 126/7).

É interessante que mesmo nessa obra Husserl faz uma ressalva significativa em relação à história, ainda que a critique e não a aceite por ser factual e naturalista. Afirma:

Se, então, eu olho para o historicismo como um erro epistemológico que, por causa de suas conseqüências, deve ser rejeitado sem mais como o foi o naturalismo, mesmo assim eu gostaria de enfatizar expressamente que eu reconheço plenamente o valor extraordinário da história no amplo sentido para o filósofo. (Husserl, 1965, p.129).

Essa sua afirmação revela o valor que atribui, já em 1910, à história. A visão de história como fatural, que ele enfaticamente rejeita, na década de 1930 dará lugar a outro pensar sobre história, na direção de buscar por uma história transcendental.

A busca por uma história fenomenológica e transcendental

Na década de 1930 sua preocupação com a história revela-se de modo contundente. Agora seu pensamento se dirige em busca de uma história fenomenológica transcendental. Aparecem as ideias sobre o a priori histórico, o horizonte do mundo-vida; é dada ênfase à linguagem. Na mesma época, apresenta também sua preocupação com a *crise* da filosofia europeia e sua compreensão de *renovação* dessa filosofia, preocupação essa que já havia sido expressa em 1922, no artigo publicado na Revista Kaizo (Husserl, 2006).

Husserl volta ao tema da história no “A Crise das Ciências Europeias e Fenomenologia Transcendental” (Husserl, 2008)³, porém agora sob enfoque diferente daquele assumido no “Filosofia como ciência do Rigor”, ou seja, intenciona uma história que busque pela “origem” e não aquela que se atém ao relato do desenvolvimento e encadeamento dos fatos “históricos”. E vai além da busca pela origem, preocupando-se em mostrar como o evidenciado na origem

³ Estou me valendo da tradução para o português editado em 2008, pela Phainomenon da obra publicada em 1954 em alemão pela Martinus Nijhoff, The Hagues, e, também, da tradução dessa mesma edição para o inglês, publicada em 1970. O escrito nessa obra foi apresentado em novembro de 1935 nas conferências que Husserl proferiu em Viena e em Praga em 1935, mas publicado como livro apenas em 1954.

se enrola em compreensões e expressões/compreensões entre sujeitos, que, pela linguagem e pela tradição vai se mantendo presente ao mundo histórico-cultural, que, também, pode ser entendido como o mundo do a priori histórico onde vivemos na circunvizinha do que aí está como dado.

No § 9 do “A Crise” afirma:

Procuraremos a compreensão da unidade que vigora em toda a definição histórica de metas, em todas as divergências e convergências das suas transformações, e, numa crítica permanente que tem sempre em vista a conexão histórica total, como conexão pessoal, procuraremos discernir, por fim, a única tarefa histórica que pessoalmente podemos reconhecer como nossa. Trata-se de discernir não a partir de fora, do facto, e como se o devir temporal em que nós próprios estamos inseridos fosse uma mera sequência causal exterior, mas a partir de dentro. Só assim temos uma tarefa que nos é própria, nós, que não só temos uma herança espiritual, mas também que nada somos senão resultado histórico-espiritual. (Husserl, 2008, p. 87/88).

No anexo II § 9a da edição portuguesa e no apêndice VI da edição americana, denominado “A origem da Geometria”⁴ encontra-se um esclarecedor trabalho sobre o modo pelo qual Husserl estava então compreendendo a história, bem como, além de trazer uma excelente reunião de importantes ideias trabalhadas em outras obras, deixa abertas possibilidades de trabalhar-se com procedimentos inovadores em investigações sobre temas de história.

A questão da “origem” no “A Crise das ciências europeias” aparece com dois sentidos. Ele fala de origem, como ato em que

⁴ Na edição America o tradutor coloca a seguinte nota: “este manuscrito foi escrito em 1936 e foi editado e publicado (começando pelo terceiro parágrafo) por Eugen Fink na *Revue Internationale de philosophie*, V.I, No.2 (1939) sob o título ‘*Der Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*’. Aparece na edição de Biemel do *Crisis* como ‘*Beilage III*’, PP.365-86. Os primeiros parágrafos sugerem que foi intencionado para ser incluído no *Krisis*”. (Husserl, E. 1970, p.353).

se dá um ver claro, uma evidência, e em origem como origens da situação em que a Europa então se encontra naquele começo da primeira metade do século XX, focando, as questões científico-críticas filosóficas. Nessa direção, sua preocupação é com os aspectos histórico-teleológicos da humanidade européia. O primeiro sentido está tematizado no “A Origem da Geometria” (Husserl, 2008, p. 360) e o segundo, no “A Crise da Humanidade Europeia” (Husserl, 2008, p. 317). Em ambos os trabalhos, seu modo de ver a história e a importância que a ela atribui estão presentes.

Entretanto, o conceito de “origem” nos primeiros trabalhos de Husserl designa um processo de abstração mediante o qual nós nos locomovemos de objetos concretos e individuais a conceitos gerais. Este modo de ver “origem” está presente no seu trabalho sobre a origem da aritmética e está bastante próximo ao modo pelo qual os empiricistas trabalham com a questão da abstração. De acordo com Miller

Nesses trabalhos (iniciais) ele primeiro descreve o “fenômeno concreto” que forma a base para nossa abstração do conceito de número e, então, avança na discussão dos próprios processos de abstração. (Miller, 1982, p. 35).

No “A origem da geometria” esse termo diz da síntese intencional mediante a qual os próprios objetos concretos são constituídos para o sujeito.

Este último sentido de origem – origem no sentido de constituição ao invés de abstração – certamente não exclui o primeiro. Mas chama a atenção para um nível mais profundo do problema da origem. (Miller, 1982, p. 35).

Esse problema está entrelaçado às análises de evidência, verdade e ser que estabelecem a distinção entre intenções “vazias” e “preenchidas”. Nas primeiras o objeto é intencionado em uma variedade de modos, porém não é dado em uma evidência intuitiva.

“Nesse caso podemos dizer que o objeto é intencionado em sua ausência” (Miller, 1982, p.35). O objeto também pode ser dado de modo direto e intuitivo, o que caracteriza o ato intencional preenchido, significando que o objeto é intencionado em sua presença. Este significado é o que Husserl denomina de intuição originária. Esta se dá no agora, no instante do vivenciado sem intermediação do signo que possa apontar e expressar o intuído.

A ponta do instante, a identidade do vivido presente a si no mesmo instante, carrega, portanto, todo o peso dessa demonstração. A presença a si deve se produzir na unidade indivisa de um presente temporal, para não ter nada a se dar a conhecer através de uma preocupação do signo. Essa percepção ou intuição de si por si na presença seria não apenas a instância na qual a “significação” em geral pudesse ocorrer, ela asseguraria, também, a possibilidade de uma percepção ou de uma intuição originária em geral, isto é, a não significação como “princípio dos princípios”. E, posteriormente, cada vez que Husserl quiser marcar o sentido da intuição originária, lembrará que ela é a experiência da ausência e da inutilidade do signo. (Derrida, 1994, p.70)

É essa origem que ele busca no “A origem da Geometria”. Ele quer, mediante o exemplar da constituição dessa ciência, mostrar que o presente dá

[...] a própria certeza ideal e absoluta de que a forma universal de toda experiência (Erlebinis), e logo toda a vida, sempre foi e será o presente. Só há e só haverá o presente. O ser é presença ou modificação da presença. (Derrida, 1994, p.63).

Essa é a base de sua proposta do estudo da história: estudá-la a partir do presente. Esta questão será elucidada ao tratarmos dos aspectos metodológicos da investigação da história.

No “A Crise da Ciência Européia e a Filosofia”, Husserl tematiza o conhecimento ocidental, primordialmente a ciência e a filosofia,

tratando-o do ponto de vista de sua história. Está enredado na questão de buscar o solo em que a ciência europeia se funda, efetuando, para tanto, uma redução fenomenológica do mundo-vida, mostrando ser o conhecimento direto que realizamos, de modo pré-predicativo nesse mundo, a ciência primeira e, a ciência teórica, predicativa, uma segunda forma de conhecer.

Quando fala da ciência europeia ou da forma espiritual da Europa, está se referindo à cultura da razão, que, seguindo os dizeres de Alves (Alves, 2006, p. 11) “é a cultura filosófica”. Portanto, não está se atendo a uma delimitação geográfica e econômica da ciência europeia, mas busca pela *origem* dessa razão e revela seu entendimento pela *renovação* dessa filosofia que se desviou de sua trajetória, entrando em *crise*, ao cair prisioneira de um pensar naturalizado. Afirma:

“A forma espiritual da Europa” – o que é isso? É mostrar a ideia filosófica imanente à história da Europa (da Europa espiritual) ou, o que é o mesmo, a sua teleologia imanente, que se dá a conhecer, do ponto de vista da humanidade universal enquanto tal, como rompimento e começo de desenvolvimento de uma nova idade do homem, a época da humanidade que doravante não mais pode e não mais quer viver a não ser na livre formação da sua existência, da sua vida histórica, a partir de ideias da razão, a partir de tarefas infinitas. (Husserl, 2008, 322).

Para ele essa razão se origina na Grécia Antiga, nos séculos VII e VI A.C., quando surge uma “atitude de tipo novo dos indivíduos para com o mundo circundante” (Husserl, 2008, p. 324) e que os gregos a denominam de Filosofia. Em torno dessa razão, segundo esse autor, desenvolve-se uma comunidade filosófica que se constitui um núcleo de um espírito de cultura universal que atrai o todo da humanidade (ocidental), produzindo uma progressiva mutação sob a forma de uma nova historicidade. Trata a historicidade como sendo

o modo pelo qual essa cultura se desenvolve. Para tanto traz as ideias de comunicabilidade e de tradição que retoma no “A Origem da Geometria” (Husserl, E. 2008).

Vou me ater, neste artigo, a esse trabalho, para focar a questão da história, dada a complexidade em que essa concepção husserliana está enredada, uma vez que abrange as ideias de origem, de idealização, de intropatia, de linguagem, de comunicação, de tradição e foca a Geometria, pensar teórico, como um exemplar dessa complexidade. Assim Husserl se manifesta:

A questão da origem da geometria (título sob o qual, para maior brevidade, compreendemos o conjunto de todas as disciplinas que se ocupam das figuras matematicamente existentes na pura <366> espaço-temporalidade) (Husserl, 2008, p. 370).

Nesse texto que tem como título “A Origem da Geometria”, Husserl começa focando essa ciência e se põe em atitude de não tomá-la como comumente tem sido transmitida e como se mostra naquele momento presente, mas busca pelo significado original de geometria, inquirindo retrospectivamente a partir dessa ciência que aí está dada pela tradição. Sua perplexidade se manifesta ao afirmar que esse significado original continuou como válido de modo que essa ciência permaneceu desde então tão somente como “Geometria”. Já no primeiro parágrafo desse texto ele aponta que, ao tratar dessa ciência, tomada como exemplar, as considerações que virá a tecer o levarão, necessariamente, a abordar os problemas mais profundos que abarcam questões da ciência e da história em geral e da universal.

Destaca que, embora seja um trabalho histórico, a história também não é trabalhada de modo usual, mas já anuncia que a tomará de maneira diferenciada daquela fatural ou mesmo desenvolvimentista, como tratado no item anterior deste artigo, quando ele menciona Dilthey e a ciência moderna com seu modelo epistemológico.

Com essas indicações anuncia seu propósito e sua expectativa: tratar de maneira diferenciada origem, história, tradição e avançar em termos de uma história universal e de uma compreensão abrangente e profunda sobre ciência. Há um emaranhado de ideias que se enrolam em sentidos e significados, de modo que se torna impossível separá-las, a não ser por uma questão de exposição.

Iniciarei pelo aspecto metodológico da investigação histórica, por entendê-lo significativo, tanto em termos da própria apresentação do autor, como por abrir possibilidades de pesquisas que tomem por tema aspectos históricos e proponham-se a trabalhar conforme o explicitado neste texto “A Origem da Geometria”.

Husserl toma o dado no presente e se lança à investigação em um trabalho fenomenológico retrospectivo, em termos das ideias nucleares da ciência, tomada como foco de pesquisa. E o que é dado, em termos da ciência, portanto conhecimento teórico e predicativo, o é em termos da tradição, que, por sua vez, traz todo o mundo cultural consigo. O que nos é dado, em termos do exemplo por ele mencionado, o da ciência “Geometria”, está ali, presente em sua imediatez posta em termos práticos e teóricos. É como se estivéssemos olhando-a e nos locomovendo em sua superfície, aquela do momento do “agora” em que olhamos interrogadoramente para isso que nos é dado. Assumindo a postura de inquirir intencionalmente, locomovemo-nos para o mais profundo, ou seja, para um agora que se afasta deste, e vamos desnudando camadas de atos sensoriais, psicológicos e espirituais que vieram constituindo esta ciência, tal como nos é dada no presente. Mas este presente é o do mundo-vida em que vivemos, com sua maneira de ser. Ele traz consigo todo o passado cultural e todas as prospecções para um futuro, mas nós o vivemos no agora. Isso significa que nos locomovemos em um horizonte histórico e que, entretanto, podemos, intencionalmente, investigar sua estrutura essencial de

modo metódico. Esse inquérito retrospectivo intenciona as origens dos atos evidentes que sempre têm como correlato os materiais primeiros que estão em um mundo cultural pré-científico. Husserl faz menção, então, a um a priori contido nessa historicidade.

E aqui nos deparamos com perguntas postas por nós, ao estudarmos atentivamente esse texto e ao vermo-nos no movimento do pensado por estudiosos como Derrida (1994) e Carr⁵. O mundo-vida é histórico? O a priori da historicidade está dado no mundo-vida, em termos de materiais primeiros? Carr assim se expõe:

[...] Mas em qualquer caso o mundo-vida apresenta o programa fenomenológico de Husserl com duas dificuldades. Uma questiona um dos aspectos mais importantes de toda a teoria de Husserl, a outra ameaça minar sua exigência por rigor. No primeiro caso, se tomarmos seriamente o caráter pré-dado do mundo-vida, sobre o qual o autor insiste repetidamente, o Husserl do idealismo parece estar em dificuldades. Embora o conhecimento teórico do mundo possa depender da consciência para sua 'constituição', o mundo-vida parece prover os materiais dados com os quais a consciência trata. (Carr, 1970, p. Xli). (nossa tradução).

Avancemos destacando a questão da origem e seu significado, não nos afastando do método exposto por Husserl no “A Origem da Geometria”. Voltaremos a essas perguntas no final desta exposição.

Enquanto procedimento metódico temos o presente em que vivemos no mundo-vida e seu horizonte histórico. Partimos desse presente, que é o que nos é dado, e vamos interrogadoramente “desfolhando” as camadas das ideias nucleares constitutivas dessa ciência que está no aí teórico e prático do mundo-vida. Caminhamos em busca do ato original; do “estar-lá original na imediaticidade (Aktualität) de sua primeira produção, isto

⁵ David Carr é o tradutor do “A Crise das Ciências Europeias” para o inglês e escreve uma introdução a essa obra em que apresenta explicações, destaca partes significativas e coloca perguntas. (Husserl, E. 1970).

é, na auto-evidência original [...]” (Husserl, E., 1970, p. 359) que se dá em uma subjetividade.(nossa tradução).

Entretanto, o ato original dá-se no instante do agora e como tal é passageiro, além de se dar na subjetividade de um sujeito. Mas a ciência Geometria não é um feito individual e psicológico. Ela perdura, tanto que nos chega pela tradição. Como?

Husserl aqui traz a retenção da auto-evidência, o enfraquecimento disso que é retido com o passar do tempo, mas, também, a capacidade de recordar de modo ativo isso que foi experienciado de modo original. Nessa capacidade de recordar encontra-se a possibilidade de repetição de uma produção real, gestando a auto-evidência da identidade. Instala-se uma capacidade de repetição ilimitada da auto-evidência, pelo ato de recordar, constituindo uma identidade da estrutura por toda a cadeia de repetições: está intervindo, então, a operação idealizadora. Entretanto, ainda assim, embora tenhamos o ato objetivante, não temos sua realização, tal como se presentifica no mundo-vida. Para tanto, Husserl aponta o ato da intropatia e a linguagem.

Ambos – intropatia (Einfühlung) e linguagem – são nucleares à comunicação entre sujeitos e, desse modo, à constituição da esfera da intersubjetividade. São nucleares à condução e manutenção da tradição e, portanto, estão presentes à história e, colocando-se esta como tema, constituem material para a investigação dos atos originais. Ou seja, não podemos proceder à investigação histórica a partir do presente, sem que nos detenhamos nos sentidos e nos significados dos signos, das palavras orais e escritas, da voz como expõe Derrida (Derrida, 1994) e da visão de mundo, usos e costumes que tecem fios, unindo sujeitos em uma comunidade que se mantém e renova em sua historicidade.

A intropatia é basicamente conhecimento do outro que se desenvolve nas vivências em que o outro é dado (trazido, exposto)

ao *eu* em sua corporeidade. É uma percepção constituinte da intersubjetividade. Não se trata, assim, de um conceito teórico ou de uma afirmação predicativamente construída. É uma experiência do outro, empiricamente vivida e colocada, por Husserl (2002), fenomenologicamente em epoché, de modo que se escavam sentimentos, emoções, intuições, reflexões que são vividos nessa experiência. Esse procedimento conduz regressivamente às operações constitutivas desse conhecimento, a partir do movimento de auto-focar-se e auto-perceber-se, efetuado por aquele que procede à redução mencionada, fundado na reflexão do que se mostra na vivência com o outro. No ato da percepção entropática se estabelece uma ligação permitida pela constatação do “igual a mim”, ou seja, o outro a quem me posso expor, pois pode compreender comigo o que estou compreendendo de minha experiência vivida. Mas este ato, ainda que fundante da comunicação intersubjetiva, não a consuma, pois em si não expressa. Há que se contar com os signos que indicam e com a palavra que, pela voz, diz.

A linguagem expressa o entrelaçamento entre o intencionado, o dito pela voz, o mantido na historicidade pela tradição uma vez que ela pode ser escrita e, mais do que isso, ela possibilita uma atividade “lógica” característica, “ligada especificamente à linguagem, bem como a configuração cognoscitiva ideal que nela se gera especificamente” (Husserl, E., Anexo III, 2008, p. 380). O ato objetivante pode, então, se consumir. Ele se torna idealmente objetivo e, como tal, passível de ser transmitido e retomado de modo passivo pela consciência ou no modo de uma produção ativa, quando, intencionalmente, é possível à consciência reativar o ato espiritual originário. E então, a iteração da idealidade que ocorria na esfera subjetiva, agora é estendida à esfera intersubjetiva, adentrando a cadeia das repetições do idêntico.

Mas a linguagem ainda cumpre mais, conforme se pode

entender no “A Origem da Geometria”: a possibilidade da efetivação da lógica formal e transcendental.

O juízo explicitado e clarificado torna-se numa objetualidade ideal transmissível (tradierbar). Esta objetualidade é o que a lógica exclusivamente visa quando fala de proposições ou juízos. E assim se designa universalmente o domínio da lógica, ele é universalmente a esfera do ser a que a lógica em geral se refere, na medida em que é teoria formal da proposição (Husserl, E., Anexo III ao § 9a, 2008, p.381).

A lógica proposital e sua gramática encadeiam em uma conexão de inferência racional, dedutiva ou indutiva, as premissas e o que elas dizem. Fazem isso mediante a linguagem escrita que permanece com seus signos passíveis de serem decifrados de maneira que, na intencionalidade da consciência, é possível chegar às evidências primeiras, e, de modo semelhante, é possível ver com clareza os encadeamentos seqüentes a partir das premissas. Ela também permite que se permaneça no nível da passividade em que tomamos conhecimento do que está aí sendo trazido nesse encadeamento, porém não adentramos a cadeia que nos leva à evidência dos atos originais. Mas, em qualquer dessas possibilidades presentifica-se, mediante a tradição, a historicidade.

Desse modo, parece que, começando com as auto-evidências primeiras, a genuinidade original se propaga através da cadeia de inferência lógica, não importa quão longa ela seja. Ela transcende a finitude individual e mesmo cultural e social, pois traz consigo a remoção de limites de nossa capacidade, indo em direção a um encadeamento infinito. Nisso está a idealização permitida pela lógica e, portanto, também pela linguagem. Aí se encontra a base do procedimento histórico que retroativamente interroga pela origem. Aí se encontram tanto a possibilidade de um pensamento genuíno que busca pela origem dos atos evidentes, quanto aquela de se

permanecer sob o jugo do fascínio da linguagem, da lógica e da própria ciência, quando se fica no nível da repetição de suas fórmulas.

A dedução segue, no seu progredir, a evidência formal-lógica, mas sem a capacidade efectivamente formada da reativação das atividades originárias contidas nos conceitos fundamentais, ou seja, também do *quê* e do *como* dos seus materiais pré-científicos, a geometria seria uma tradição vazia de sentido, que, caso nos faltasse a nós próprios essa capacidade, não poderíamos sequer saber se ela tem ou alguma vez teve um sentido genuíno, efetivamente recuperável. (Husserl, 2008, Anexo III ao § 9a, p.383).

Entretanto Husserl aponta que raramente essa atividade de busca desse *que* e *como* é efetuada, afirmando,

Como se cumpre efetivamente a tradição da formação de sentido dos conceitos elementares vemos no ensino geométrico elementar e nos seus manuais; o que lá efetivamente aprendemos é a tratar, numa metódica rigorosa, com os conceitos e proposições já prontos. [...] Acrescem ainda, como se deverá tornar visível mais abaixo pela discussão da matemática histórica, os perigos de uma vida científica inteiramente devotada às atividades lógicas. (Husserl, Anexo III ao § 9a, 2008, p.283).

Percorrendo retroativamente essa cadeia lógica da linguagem proposicional, orientados por uma interrogação que, intencionalmente posta, conduz a investigação, desvelando ideias originais, bem como a constituição de idealizações, podemos efetuar uma pesquisa histórica, conforme Husserl apresenta no “A Origem da Geometria”

Toda explicitação e todo o transitar da elucidação para a evidenciação (ainda que perca o fio demasiado cedo) não é senão um descobrimento histórico; em si mesmo, e segundo a sua essência, trata-se de algo histórico e, como tal, traz em si, necessária e essencialmente,

o horizonte de sua história. (Husserl, 2008 p.387).

Com essa afirmação, Husserl sai do contexto do encadeamento lógico da linguagem proposicional, e adentra a totalidade da cultura, que, para ele, implica uma continuidade de passados que se implicam mutuamente. Vê essa continuidade como uma unidade da transmissão, que se constitui como um tradicionalizar.

À página 388 (Husserl, Anexo III ao § 9a, 2008) esse autor volta a chamar à cena a Geometria, agora para dizer que colocar em evidência a Geometria é um descobrimento de sua tradição histórica. Entretanto, esta tradição aqui está significando que, ao procedermos de modo sistemático a investigação a partir do presente e acerca do presente, ela oferece o a priori universal da história em seus constituintes mais substanciais. Afirma, então, o que compreende por história: “Podemos então dizer que a história não é, de antemão, outra coisa senão o movimento vivo da comunidade e da co-inclusão da formação e da sedimentação originárias de sentido. (Husserl, Anexo III ao § 9ª, 2008, p. 388)”.

Saímos, definitivamente, da região do encadeamento da linguagem lógica e adentramos a região do sentido. “O fato histórico [...] tem necessariamente a sua estrutura interna de sentido” (Husserl, Anexo III ao § 9ª, 2008, p.388). O sentido aponta para a experiência vivenciada e esta se dá em um corpo encarnado no mundo-vida e no momento presente. Mas, também, o sentido é uma doação das coisas do mundo-circundante-das-coisas-e-da-cultura. Este

[...] é o mundo dos produtos transmitidos, aquisições de atividades anteriores e das formas transmitidas do agir com sentido, como acontecer cultural objetivo. Correlativos são, porém, as pessoas e o horizonte total pessoal inteiro para cada pessoa pertencente ao mundo circundante, e nele estão com a espiritualidade pessoal que se configurou na acção e

a partir dela (como espólio espiritual nele essencialmente determinante), e que no agir presente continua hoje em formação. (Husserl, Anexo XXVI, 2008, p. 522).

Essa totalidade acima explicitada faz da existência humana e, correlativamente do mundo circundante humano pessoal e de coisas, uma existência histórica. Esta constatação leva Husserl a afirmar “A historicidade nesse sentido mais geral esteve sempre já em curso e, no seu curso, é precisamente um universal pertencente à existência humana” (Husserl, 2008, p.523).

Desse modo, está sendo colocada a questão do a priori histórico para a história que, por sua vez, é o a priori do conhecimento científico. Mas este, como foi exposto acima, é uma cadeia que envolve os atos espirituais e também os psíquicos, portanto de uma subjetividade individual e corpórea. Ou seja, de uma subjetividade que efetua atos, os quais são duplamente históricos: por que a historicidade é um universal pertencente à existência humana e porque essa subjetividade é encarnada e está no mundo-vida que tem seu horizonte histórico.

O próprio Husserl se interroga sobre essa questão que é complexa:

Entretanto, recapitulemos novamente que os factos históricos (e também o facto presente, de que existimos) só são objetivos com base no a priori. Mas o a priori pressupõe, por sua vez, o histórico? (Husserl, Anexo II ao § 9 a, 2008, p.367).

Ele se preocupa com o a priori histórico e, mais uma vez, no “A Origem da Geometria” retoma o significado do a priori para a história factual, para explicitar que recorre a uma evidencia incondicionada, que vai além de todas as facticidades históricas, uma evidência efetivamente apodíctica. Afirma,

O que, em si, é historicamente o primeiro, é o nosso presente. Sabemos sempre do nosso mundo presente,

e sabemos que nele vivemos, cercados sempre por um horizonte infinito e aberto de efetividades desconhecidas. Este saber, como certeza de um horizonte, não é algo de aprendido, um saber que tenha sido alguma vez actual e que somente se tenha tornado imerso como um pano de fundo; a certeza do horizonte tinha já de ser pressuposta, para poder ser explicitada tematicamente, e já pressuposta para que se queira saber aquilo que ainda não se sabe. (Husserl, E., Anexo III ao § 9 a, 2008, p. 391-2).

Retomando os questionamentos

Retomo, agora, o questionamento do Carr (1970), que assim resumo:

Carr argumenta que se levarmos a sério o pré-dado do mundo-vida, então o idealismo inicial de Husserl parece estar em dificuldade. Diz ainda que, embora o conhecimento teórico possa depender da consciência para sua constituição, o mundo-vida parece prover o material dado com o qual a consciência lida. Se, por outro lado, argumenta Carr, Husserl trata da constituição transcendental, como ele mesmo insiste, então na descrição do mundo-vida se perde o que estava escrito como aspecto essencial – seu ser dado como tal. Porém, ainda seguindo a argumentação desse autor, em ambos os casos surge uma segunda dificuldade: a tentativa de descrever o mundo-vida como uma atividade teórica, uma teoria fenomenológica de ordem mais elevada. Continuando, argumenta: mas, se toda atividade teórica pressupõe a estrutura do mundo-vida, então isso deve valer também para a fenomenologia que, nesse caso, não poderia dar-se sem pressupostos. E David Carr termina dizendo: Husserl precisa mostrar que a fenomenologia pode efetuar o *telos* de toda teoria sem ser “pega” em sua “arché”.

Não vejo esses paradoxos na fenomenologia husserliana como um todo e, especificamente, no que concerne à história e à historicidade.

Entendo que o mundo-vida é o mundo já dado e que compreende toda a formação histórica e deve ser interrogado, voltando-se à subjetividade e à intersubjetividade para que se compreenda como nascem os produtos culturais que caracterizam tal mundo. Ele provê o material e o faz de dois modos: como pré-predicativo e como pré-teorético. Pré-predicativo, pois é o mundo da experiência imediata. Pré-teorético, pois nesse mundo já é dada a comunidade, e com ela a linguagem de modo ingênuo. Compete à atitude fenomenológica colocar ambos em evidência, analisar e refletir sobre o material enlaçado no noesis-noema. Esse procedimento é fenomenológico. Não ignora o pré-dado, mas o enlaça. Ao trabalhar com o pré-predicativo dá conta da constituição do objeto pelo sujeito, da visada da ciência natural e da visada da fenomenologia. Ao trabalhar com o pré-teorético, dá conta do formal da ciência exata formal.

Aponto, ainda, a ponderação de Derrida assim expressa:

E, ao contrário do que a fenomenologia – que é sempre fenomenologia da percepção – tentou nos fazer acreditar, ao contrário do que nosso desejo não pode deixar de ser tentado a crer, a própria coisa se esquia sempre (Derrida, 1994, p.117).

Não entendo como esse autor. Compreendo que a fenomenologia é sempre fenomenologia da percepção, pois seu princípio é o presente, a vivência do agora a qual engendra toda produção de nossas concepções de mundo. E Husserl sempre se preocupou com o fenômeno, com o que se mostra nessa vivência. A coisa sempre foi anunciada na fenomenologia husserliana como se mostrando e se constituindo para nós, seres humanos, por perfis e por indícios. Dai que ela nunca nos foi prometida como

possibilidade de nós a apreendermos e a mantermos e mantermo-nos com segurança. A terra prometida, na filosofia de Husserl, não é a da segurança, mas a do sentido que o mundo que faz para nós.

History and Historicity in Edmund Husserl

Abstract: This paper addresses History and Historicity in Husserl's thought. An analysis of his work is developed on the conceptions about History and Psychology since the beginning of his life, as a researcher, to the last period of his production. It focuses on the main ideas that constitute the nucleus of his vision of historicity, as the I, the Other, origin, intersubjectivity, empathy, language, the constitution of the ideality of the objectivities of Mathematics as a science and the way they last in the culture. It emphasizes the primacy of the present in the historical conception he presents.

Key-words: Phenomenology; History, Psychology; historicity, origin; moment present.

REFERÊNCIAS

- ALVES, P.M.S. 2006. "Introdução à edição Portuguesa" In: E. HUSSERL (1ª Ed.) *uropa: Crise e Renovação*. Lisboa, Centro de Filosofia, p. 9 – 15.
- CARR, D. 1970. "Translator's Introduction" In: E. HUSSERL (1ª ed.). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston, Northwestern University Press, p. XV – xLiii.
- DE BOER, T. 1978. *The Development of Husserl's Thought*. 1ª Ed. The Hague/Boston/London: Martinus Nihoff, 545 p. (Tradução para o inglês de Theodore Platinga).
- DERRIDA, J. 1994. *A Voz e o Fenômeno*. (1ª Ed.) . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 117 p.
- DILTHEY, W. 1992. *Teorias das Concepções do Mundo*. 1ª Ed., Lisboa, Edições 70, 162 p. (Tradução de Artur Morão).
- DILTHEY, W. (s/d) *Os Tipos de Concepção de Mundo*. Disponível em: <http://www.lusosofia.net>. Acesso em: 7/8/2013 (Tradução de Artur Morão); 57. P.
- HUSSERL, E. 1965. "Philosophy as Rigorous Science". In: E. Husserl.(1ª ed.) *Phenomenology and the Crises of Philosophy*. New York, Harper and Row, p. 1 – 192. (tradução de Quentin Lauer).

-
- HUSSERL, E. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (1ª. Ed.) Evanston: Northwestern University Press, p. 3 – 405. (tradução para o inglês de David Carr).
- HUSSERL, E. 2002. *Idee per una Fenomenologia pura e per una filosofia fenomenológica*. Volume II. 1ª Ed. Torino: Einaudi, 524 p. (Tradução para o italiano de Enrico Filippini).
- HUSSERL, E. 2006. *Europa: Crise e Renovação*. Revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, day month. (tradução de Pedro M.S.Alves e Carlos Aurélio Morujão).
- HUSSERL, E. 2008. Anexo XXVI ao §73 Est dio da historicidade. *Historicidade primeira*. In E. Husserl; (1ª Ed.). *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Lisboa, Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 9 – 559. (Tradução Diogo Falcão ferrer).
- HUSSERL, E. 2008. Anexo II ao §9ª . In E. Husserl, 1ª Ed. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Lisboa: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 9 – 559. (Tradução Diogo Falcão ferrer).
- MILLER, J.P. 1982. *Numbers in Presence and Absence: A study of Husserl's Philosophy of Mathematics*. 1ª ed. The Hague/Boston/London: Martinus Nihoff, 147 p.

BREVE INCURSÃO À FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL

Cristina Rodrigues¹

Para Maurice Merleau-Ponty, filósofo francês, a Fenomenologia “nasceu de uma crise e, sem dúvida, essa ainda é da humanidade”². Já o filósofo alemão Edmund Husserl atrela seu destino ao empenho para solucionar tanto uma crise da filosofia como também “uma crise das ciências do homem, uma crise das ciências, pura e simplesmente, da qual ainda não saímos”³. Husserl empreende o caminho entre o empirismo e a filosofia especulativa, que leva em consideração sua concepção de Fenomenologia. Como pensar os dados da experiência segundo a natureza e os detalhes e, ao mesmo tempo, na totalidade?

O pensamento, o *logos*, se nutre da fonte chamada fenômeno. Por sua vez, o *logos* se expõe e só se expõe no fenômeno, que não se constrói de forma alguma. Todavia, o fenômeno é acessível a todos. Da mesma forma, o pensamento racional deve ser acessível a todos. Daí a concepção de Husserl de que “a filosofia poder-se-ia

¹ Doutora em Filosofia pela UFRJ.

² MERLEAU- PONTY, M. *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Centre de Documentation Universitaire, Paris : Sorbone, 1964, p. 1 (tradução livre da autora).

³ HUSSERL, E. *L'idée de la phénoménologie*. Trad. A Louvit, Paris: P.U.F. 1963, p. 15 (tradução livre da autora).

tornar uma ciência rigorosa”.⁴ A realização desse projeto pressupõe que o pensamento filosófico pode retornar às origens, tendo como ponto de partida a própria realidade: “Não convém que a impulsão filosófica surja das filosofias, mas das coisas e dos problemas”.⁵ A filosofia poderia começar, verdadeiramente, com um assunto que diz respeito a todos, em vez de ser a expressão acabada de uma individualidade genial.

Então, a Fenomenologia, segundo Husserl, implica o fenômeno como *logos* “[...] que não se pode, pois, conceber [...] como uma cortina atrás da qual se abrigaria o mistério das coisas em si”.⁶ Sugerir então uma interpretação dos significados implica destacar que o sentido de fenômeno lhe é imanente e pode ser percebido claramente de alguma maneira.

André Dartigues, ao indagar “O que é a Fenomenologia?”, afirma que, tradicionalmente, a essência responde à pergunta. Todo fenômeno possui essência; logo significa que, de fato, não se pode reduzi-lo a sua única dimensão. Ao mesmo tempo, a essência permite identificar um fenômeno porque ela é sempre idêntica a si própria, não importando as circunstâncias contingentes de sua realização.

Cada objeto possui sua essência característica perceptível — as flores, as toras de madeira, a casa — e a essência das qualidades atribuídas a esses objetos — coloridas, queimadas, verdes etc. As essências, independentemente da experiência sensível, constituem a armadura inteligível do ser; são a sua racionalidade imanente, o sentido, *a priori*, do qual participa o Mundo, real ou possível, fora do qual, nada se pode produzir.

⁴HUSSERL, E. *La philosophie comme science rigoureuse*. Trad. Q. Lauer. Paris. P.U.F., 1955, p. 77 (tradução livre da autora).

⁵ HUSSERL, E. Op. cit., p.16.

⁶ HUSSERL, E. *Recherches Logiques*. Trad. H. Elie L. Kelker; R. Scherer. Tome 2. 1^{re} Partie. Paris: PUF., 1961, p. 8 (tradução livre da autora).

A tarefa embrionária da Fenomenologia objetiva elucidar o “puro reino das essências”, de acordo com os diversos domínios ou “regiões” que elas permitem pensar, independentemente da própria existência dessas “regiões”: seja da “natureza”, compreendendo os fenômenos reais ou possíveis de que tratam as ciências da natureza; seja do “espírito”, compreendendo os fenômenos e as ciências humanas; seja ainda da “consciência” com todos seus atos sem os quais nenhum acesso será dado às outras “regiões”.

Torna-se possível alcançar, *a priori*, uma compreensão do ser independentemente da experiência efetiva, sem abandonar a intuição, pois entende-se intuição das essências como intuição de possibilidades puras.

Husserl assegura que as ideias residem na consciência porque são como vivências de consciência dadas aos homens. Não se confundindo jamais com os fenômenos de consciência de competência do ramo da Psicologia, as ideias seriam acessíveis somente na consciência?

O *corpus* da Fenomenologia se completa através de vários princípios. O princípio primeiro, o da intencionalidade concebe a consciência como “consciência de alguma coisa”. Ela somente se materializa quando está dirigida a um objeto que, por sua vez, só pode ser definido em sua relação à consciência — objeto para um sujeito. A questão “O que é?” objetiva o sentido do objetivo ou essência, e remete, por sua vez, à questão “O que se quer dizer?”, dirigida à consciência. Tal observação significa que as essências não têm existência alguma fora do ato de consciência que tem como objetivo as próprias essências na forma como o ato de consciência as apreende na intuição. Segundo Dartigues:

[...] Eis porque a fenomenologia, em vez de ser contemplação de um universo estático de essências eternas, vai se tornar a

análise de dinamismo do espírito que dá aos objetos do mundo seu sentido. Desse sentido, pode-se dizer que, ao mesmo tempo, ele depende da liberdade do espírito, que poderia não produzi-lo, e não obstante ultrapassa a contingência dos atos de consciência por sua universalidade e sua necessidade.”

Dartigues continua com a afirmação de que “os seres matemáticos não têm existência alguma fora das operações do matemático que os conduz, mas que sua existência também se confunde com a dessas operações”.⁸ Eles não têm nenhuma existência, nem na consciência, nem fora: sua forma de existência depende do modo sob o qual a consciência visa a esses seres matemáticos, dando-lhes um sentido, no caso, como puras idealidades cuja natureza se constrói pelo espírito, que não pode, ainda assim, construir não importa o quê, já que se deve dobrar às regras universais e necessárias.

Os objetos da percepção sensível não permitem também atingir a verdadeira essência de sua percepção. Husserl propõe: “Nosso olhar, suponhamos, volta-se com um sentimento de prazer para uma macieira em flores num jardim...”.⁹ Para o senso comum, essa percepção consiste, inicialmente, em colocar a existência da macieira no jardim; em seguida, relacionar a consciência do sujeito pensante a essa macieira real. Essa relação produzirá então, na consciência, uma macieira representada correspondente à macieira real.

Em consequência, poder-se-ia afirmar que haveria duas consciências: uma no jardim e outra na própria consciência. Porém, surge outra dificuldade: Como poderiam essas duas macieiras compor apenas uma? Dever-se-á, como Platão, imaginar uma terceira macieira que permita a concepção da identidade das outras duas e, assim, ao

⁷ DARTIGUES. Op. cit., p. 25.

⁸ Idem, p. 9.

⁹ HUSSERL. E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950, p. 306 (tradução livre da autora).

infinito?¹⁰ Não, com esse artifício não se atingirá a essência própria da percepção da macieira. No entanto, não se partirá da macieira em si, da qual não se sabe coisa alguma, nem da pretensa macieira representada, que se desconhece, se se voltar à análise intencional. Partir-se-á das “coisas mesmas”, isto é, da macieira percebida e do ato da percepção da macieira do jardim: vivência original a partir da qual se chega a conceber uma macieira ou uma macieira representada.

O objeto não será jamais objeto em si mas objeto percebido, pensado, representado, memorado, imaginado se ele se configura como objeto para uma consciência. Sob forma que poderá apresentar-se estranha ao senso comum, a análise intencional obrigará, certamente, a conceber a relação entre a consciência e o objeto. Consciência e objeto não são, portanto, duas entidades separadas na natureza. Se a consciência é sempre a “consciência de alguma coisa”, não há possibilidade de abandonar essa correlação porque, fora dela, não haveria consciência nem objeto.

Esse entrelaçamento delimita o objetivo do espaço de análise da Fenomenologia: elucidar a essência da correlação *consciência-objeto*, em que aparece o mundo todo e não somente o objeto. Esse domínio recobrirá toda a esfera dinâmica do “nós”, e Husserl chamará de *noése* a atividade da consciência e de *noéma* o objeto constituído por essa atividade, entendendo-se tratar do mesmo campo de análise em que a consciência aparece como projeção para fora de si própria em direção a seu objeto e o objeto como referência, sempre, dos atos da consciência. Segundo Husserl: “No sujeito há mais que o sujeito, entendamos: mais do que o *cogitatio* ou *noése*: há o objeto mesmo enquanto visado, o *cogitatum* enquanto é puramente para o sujeito, isto é, constituído por sua referência ao fluxo subjetivo da vivência.”¹¹

¹⁰ Idem, p. 307.

¹¹ HUSSERL, E. Op. cit., p. 30.

O entrelaçamento *sujeito-objeto* só se materializa na intuição originária da vivência da consciência. Para se estudar essa correlação, a necessidade de análise descritiva do campo de consciência levou Husserl a definir a Fenomenologia como a “ciência descritiva das essências da consciência de seus atos”.¹²

A macieira em si e sua miniatura representada não se definem, e segundo Husserl, para melhor representar essa relação, devemos “reduzi-las”. A análise intencional conduz à redução fenomenológica, ou seja, à colocação da realidade tal como percebida pelo senso comum em suspensão: existindo em si, independentemente de todo ato de consciência.

Compreende-se a concepção husserliana do senso comum como uma atitude natural, não somente a do cientista como também a do leigo. Essa concepção consiste em pensar que o sujeito está no mundo em algo que o contém (contêiner) ou uma coisa entre outras coisas, perdido sobre uma terra ou sob um céu, entre objetos e outros seres vivos ou conscientes e, até mesmo, entre ideias que encontrou “já aí” (já existindo), independentes de si próprio. Husserl, em decorrência dessa afirmação, o autor coloca que o sujeito considera a vida psíquica uma realidade do mundo entre outras coisas, e, para ele, a psicologia se relaciona com a consciência de forma similar que a astronomia mantém com as estrelas: cada qual estuda um fragmento da mesma realidade, uma região diferente do mesmo mundo. O sujeito não percebe.

A análise intencional conduz à distinção da correlação mais original entre o sujeito e o objeto do que a dualidade *sujeito-objeto* e sua tradução em *interior-exterior*, uma vez que ocorre a separação entre interior e exterior no próprio interior da correlação. Husserl chamará de atitude *fenomenológica* o acesso a essa dimensão

¹² Idem, p. 300.

primordial, possível somente se a consciência realiza uma conversão, isto é, se ela suspende sua crença na realidade do mundo exterior para se colocar, ela mesma, como consciência transcendental, condição de aparição desse mundo e doadora de seu sentido.

O mundo é apenas o que é para a consciência; ele se torna, de pronto, o que aparece à consciência e a ela se entrega na evidência irrecusável de sua vivência. Nas palavras de Husserl “O mundo, na atitude fenomenológica, não é uma existência mas um simples fenômeno”.¹³

O fenômeno chamado mundo, com sentido apenas em sua manifestação da vivência, coincide com a atitude de Descartes, citado por Dartigues. Para Husserl, da mesma forma que para Descartes, o *Cogito, ergo sum* traduz-se como a certeza primeira a partir da qual obtêm-se as outras certezas. A diferença repousa na não-aceitação de Husserl que, após a redução fenomenológica, o mundo se tenha tornado duvidoso como preconiza a teoria cartesiana. Para ele, o mundo permanece igual, conservando seus valores e suas significações antigas. Valores e significações, e entre eles seu sentido de existência, são “fenomenalizados”, ou seja, as questões do seu ser não mais se podem dissociar da questão do sentido que enraíza na vivência da consciência, em que se encontram as raízes de todas as coisas.

A Análise das Vivências Intencionais: Tarefa Efetiva da Fenomenologia

Para Husserl, o objetivo principal da Fenomenologia repousa na análise das vivências intencionais da consciência. A percepção da compreensão de mundo tal como se apresenta aos sentidos somente emergirá a partir da intencionalidade. Suas palavras ecoam essa assertiva: “A tarefa efetiva da Fenomenologia será analisar as vivências

¹³ HUSSERL, E. *Méditations Cartésiennes*. Trad. Pfeiffer e Lévinas. Paris: Vren, 1953, p. 27 (tradução livre da autora).

intencionais da consciência para se perceber como nela se produz o sentido do fenômeno global que chamamos de mundo.”¹⁴ Ele pensa que é preciso estender o tecido da consciência e do mundo para fazer surgir seus fios extraordinariamente delicados e complexos, tão sutis que se tornam imperceptíveis na atitude natural, que enquadrava a consciência como contida no mundo — realismo ingênuo — a menos que se concebesse o mundo como contido na *consciência-idealismo*.

Pode-se analisar a macieira de acordo com o princípio da intencionalidade, como uma estrutura base de elementos reais, que se podem encontrar por aí, e de elementos irrealis, que não se encontram por aí. O primeiro elemento real será a abertura da consciência para o objeto; no caso, a percepção da árvore, mas que poderia ser de outro modo: imaginação, ideação, lembrança... Segundo a concepção husserliana, essa abertura configura-se como um raio (*strahl*) emergente do lado-sujeito da consciência para se conduzir a seu lado-objeto, com o risco de não-preenchimento, de alcance do vazio, como por exemplo, no caso de inexistência da árvore concebida.

O segundo componente real será a matéria (*hylé*), isto é, a sequência das sensações da composição da forma do objeto; no caso da árvore: parda, verde, rugosa, que se perceberá como pardo do tronco, verde da folhagem, etc. E onde estarão os elementos irrealis? A resposta para essa questão torna-se evidente e clara de acordo com a exposição acima: do lado-objeto da consciência.

A árvore, cujos componentes percebidos estão todos na consciência, não está efetivamente, ela própria, na consciência. A estrutura *noético-noemática* deve ser desvelada na consciência ou no sujeito — e somente aí — fora dos quais não se poderia encontrá-la. Onde está, portanto, o objeto; onde está a árvore? Tais questões se apresentam no momento em que ainda se concebe uma árvore que

¹⁴ *Ibidem*, p. 300.

existiria em si, fora ou dentro da consciência, a título de representação – independentemente da atividade perceptiva da consciência.

A árvore pretendida existe apenas no momento da percepção; a árvore representa apenas a unidade ideal de todos esses momentos sensíveis “*que são o rugoso, o pardo, o verde*”, todos esses “*esboços*” que se modificam à medida que as pessoas se aproximam da árvore ou a circundam, que se encadeiam e convergem na certeza de que há uma árvore aí no jardim.

Segundo Husserl, essa certeza ou “*crença*” não se traduz como uma qualidade da árvore, mas um caráter do *noéma*, da percepção. A realidade, a exterioridade, a existência do objeto percebido e o seu próprio caráter de objeto dependem das estruturas da consciência intencional, graças às quais a própria consciência concebe o objeto como o vê como real, exterior, existente, sem saber que é. Todavia, devido a essas estruturas da consciência intencional, a consciência vê o objeto dessa forma proposta.

Não somente o objeto como também o próprio mundo dependem dessas estruturas da consciência intencional. A partir dessa dependência, Husserl conclui que eles se constituem no mundo da consciência ou na fenomenologia constitutiva. Husserl afirma que constituir não significa ato de criação, no sentido Divino de criação do mundo, mas sim de reconsideração para intuir desde a origem na consciência do sentido de tudo que é – origem absoluta – pois nenhuma outra origem com sentido pode anteceder a origem do sentido. As palavras de Berger colocam o exposto de forma sucinta:

É preciso aprender a unir conceitos que estamos habituados a opor: a fenomenologia é uma filosofia da intuição criadora. A visão intelectual cria, realmente, seu objeto, não o simulacro, a cópia, a imagem, do objeto, mas o próprio objeto. É a evidência, essa forma acabada da intencionalidade, que é constituidora.¹⁵

¹⁵ BERGER, G. *Le Cogito dans la philosophie*. Paris: Aubier, 1941, p.100 (tradução livre da autora).

Amplia-se o alcance da Fenomenologia, que passa a ser, conforme Fink, citado por Dartigues, “uma interrogação sobre a origem do mundo, um projeto visando tornar o mundo compreensível a partir dos fundamentos últimos de seu ser, em todas as suas determinações reais e irrealis.”¹⁶

Por ser constante a referência à intuição, a Fenomenologia abrange exatamente os elementos que as metafísicas tradicionais compreendem, mas sem recorrência ao abandono do terreno da experiência.

Assim, se a redução fenomenológica faz aparecer o mundo como fenômeno e se a gênese de seu sentido torna-se perceptível na vivência da consciência, nem tudo está esclarecido acerca do sentido dessa vivência, no sentido das estruturas nas quais se constitui o sentido do mundo.

A Vivência da Consciência

A redução fenomenológica fez surgir como resíduo o que não se pode reduzir, a vivência da consciência: vivência vivida por um sujeito, ao qual os objetos do mundo se referem e também de quem as significações afloram. Voltando-se para o lado-sujeito ou noético, a análise da consciência torna-se, dessa forma, a análise da vida do sujeito no qual e para o qual se constitui como tal. Segundo Leibniz, pode ser considerado como uma “*mônada*”, uma totalidade fechada sobre si mesma e da qual não se poderia sair. A Fenomenologia torna-se, assim “*exegese de si própria*”, ciência do *Eu* ou Egologia.

Esse *Eu*, de acordo com Husserl, não pode ser o *Eu psíquico* ou *mundano* que é, efetivamente uma região ou uma parte do mundo com suas vivências concretas particulares. Ele é, na verdade, a essência, geral do *Eu* sujeito ou *Eu* transcendental. Não obstante,

¹⁶ DARTIGUES, A. Op. Cit., p.30.

de acordo com o pensamento do filósofo Ludwig Landgrebe, se esse sujeito transcendental é a essência do *Eu* concreto, ele só poderá ser acessível no *Eu* concreto. A transcrição abaixo corrobora essa reflexão:

Na reflexão fenomenológica, eu me distingo, na medida em que já me compreendi sempre como tal ou qual homem, do Eu enquanto Ego cujos atos de consciência são a fonte e o fundamento da possibilidade de tal compreensão de si: eu me distingo do meu Eu transcendental.¹⁷

Husserl, porém, assume outra posição, que pode tornar a Fenomenologia o estímulo das novas filosofias da existência. Nesse caso, o terreno absoluto, a matéria de reflexão para a qual se deve fixar o olhar não será mais o sujeito, mas o próprio mundo, tal como a consciência o experiencia antes de qualquer elaboração conceitual.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. Dicionário de filosofia. 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- BERGER, G. Le cogito dans la philosophie de Husserl. Paris: Aubier, 1941.
- DARTIGUES, A. O que é fenomenologia? Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.
- FERREIRA, A.B.H. Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. 5 ed. São Paulo: Positivo, 2010.
- HUSSERL, E. L'ideé de la phénoménologie. Trad. de A. Louvit. Paris: P.U.F., 1963.
- _____. La Philosophie comme science rigoureuse. trad. Q. Lauver Paris: P.V.F., 1955.
- _____. Recherches Logiques. Tome 2, 1^o partie, Trad. H. Elie, L. Kelker e R. Scherer. Paris: P.V.F., 1961
- _____. Méditations Cartésiennes. Trad. Pfiffer e Lévinas. Paris: Vren, 1953.
- LANDGREBE, L. Husserl, Heidegger, Sartre: trois aspects de la Phénoménologie. In: Revue de Métaphysique et de morale, n. 4, p. 375. Paris, 1964.
- MERLEAU-PONTY, M. Les sciences de l'homme et de la phénoménologie. Centre de Documentation Universitaire. Paris: Sorbonne, 1964.
- RODRIGUES, C. Frans Krajcberg: O Intérprete da Natureza. Rio de Janeiro: Maanaim, 2002.

¹⁷ LANDGREBE, L. *Husserl, Heidegger, Sartre: trois aspects de la phénoménologie*. In *Revue de métaphysique et de morale*. 1964 n. 4, p. 375.

ASPECTOS DO CONCEITO DE JUSTIÇA EM ARISTÓTELES – UM ENSAIO SOBRE ÉTICA A NICÔMACOS, V

Márcio Petrocelli Paixão¹

No terceiro livro dos escritos políticos de Aristóteles, intitulados “Política”², o filósofo estabelece a sua clássica distinção entre as constituições políticas³ boas e más:

Uma vez que politeia⁴ significa o mesmo que governo⁵, e

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e pós-doutor pela Universidade de Brasília.

² Assim como a Metafísica, a chamada “Política” de Aristóteles também não constitui um tratado sistemático escrito pelo autor, mas uma coletânea de textos políticos organizados sob o título “A Política”. Na França, devido ao fato de ser sabido que Aristóteles jamais escreveu um tratado político, Nicole Oresme (1370) e Louis de Roy (1568) traduziram os textos sob o título “Les Politiques” (“Os escritos políticos”, para dar uma versão mais coerente em português). Em 1993, os escritos foram editados, com a tradução de Pierre Pellegrin sob o mesmo título “Les Politiques” (ARISTOTE. Les Politiques. Tradução de Pierre Pellegrin. Paris. Flammarion, 1993). Na sequência de citações que faremos da Política, utilizamos a tradução da UnB, de Mário da Gama Kury (ARISTÓTELES. Política. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília. UnB, 1997).

³ Algo semelhante ao que entendemos hoje por “constituição”, com a diferença de que o termo antigo possui um alcance mais modesto de “distribuição legal das magistraturas” (entendendo aqui o termo “magistratura” em sentido largo, o qual abarca as diversas funções de poder nas antigas Cidades-Estados - *póleis*). Cf. BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. 3. ed. - Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1976).

⁴ Ver nota anterior.

⁵ Essa tomada da expressão do termo “constituição” (*politeia*) por “governo” (*arché*) pode parecer estranha ao leitor contemporâneo, embora, na antiguidade, o sentido está em que a *politeia* determina e prescreve a forma, os limites e o caráter de um governo (*arché*). Sendo a *politeia* o conjunto das leis que estabelecem uma Cidade-Estado (*pólis*), somos remetidos a um passo da Ética a Nicômacos: “Não permitimos nos governe um homem, mas a lei” (1133b, 35). O passo da Ética não indica que não possa haver um governante na cidade, o que é comum a todas as formas de constituição política, mas um governante exerce a sua função segundo

o governo é o poder supremo em uma cidade, e o mando pode estar nas mãos de uma única pessoa, ou de poucas pessoas, ou da maioria, nos casos em que esta única pessoa, ou as poucas, ou a maioria, governam tendo em vista o bem comum⁶, estas constituições devem ser forçosamente corretas; ao contrário, constituem desvios os casos em que o governo é exercido com vistas ao próprio interesse da única pessoa, ou de poucas, ou da maioria, pois ou se deve dizer que os cidadãos não participam do governo da cidade, ou é necessário que eles realmente participem. (Política, 1279b)

Aristóteles faz aqui referência às três formas clássicas de governo, assim consideradas até Maquiavel⁷: o governo de uma única pessoa ou monarquia, o governo de poucos ou aristocracia, e o governo da maioria ou democracia. Para distinguir as chamadas boas e más formas de constituição política, Aristóteles estabelece como princípio o bem privado dos governantes – fator da sua corrupção – ou o bem de toda a comunidade política (governantes e governados), isto é, o *bem comum*. Aristóteles faz aqui uma distinção importante entre o seu princípio e os que havia estabelecido Platão, o introdutor da teoria das constituições políticas (monarquia, aristocracia e democracia) na história do pensamento político, que havia determinado que os fatores distintivos das constituições genuínas ou legítimas são as leis⁸ ou o bem dos governados, entre

o princípio racional e comum a todos, não segundo a sua vontade individual. Por isso, no passo que citamos, em que aparece o termo “lei”, o original é “lógos”, o que faria de “princípio racional” uma melhor tradução que o termo “lei”. Não obstante, a intenção de Aristóteles no passo da *Ética* é colocar a lei, oriunda do *lógos* (razão), acima de qualquer vontade individual.

⁶O mesmo bem comum que, nas éticas, aparecerá como “justiça” (*dikaiosýne*), conforme veremos.

⁷Nas primeiras palavras do Príncipe, Maquiavel (séc. XVI), contra toda uma tradição da teoria política, reduz as formas de governo de três para duas, ao dizer: “Todos os Estados ou domínios que existiram e que existem e exercem império sobre os homens foram ou são repúblicas ou principados” (propus eu mesmo uma tradução da edição do italiano da edição bilingue – francês-italiano – de MAQUIAVELLI, Nicolas. *Il Príncipe*. Gallimard, Paris:1995, pág. 39). Desse modo, Maquiavel realizou uma redução das formas clássicas de três para duas, isto é, de monarquia, aristocracia e democracia (Maquiavel. *O Príncipe*. I, 1) para apenas república e monarquia (principado). Merece ênfase neste passo, embora não seja assunto para o presente estudo, que o termo “Estado” aparece, pela primeira vez, na história do pensamento político nesta passagem do texto de Maquiavel.

⁸O princípio distintivo entre as boas ou más constituições difere, em tese, entre o que Platão afirma na República, na qual diz tratar-se do bem dos governados, razão pela qual equipara a Cidade a uma grande família, na qual os pais (governantes), quando governam os filhos, têm em vista o bem destes, não o de

os quais parecia não incluir os governantes. Aristóteles introduz a noção de bem comum por considerar que tanto governantes quanto governados compõem a comunidade política. Daí a ideia que ele nos transmite de que, entre homens livres (seja numa aristocracia ou numa democracia), é natural que se alternem no governo da cidade, pois qualquer governado se dispõe a obedecer ao governante na hipótese de que isso é bom para a comunidade e de que, em algum momento, poderá ele mesmo vir a governar.

O princípio aristotélico do bem comum como distintivo entre as boas e as más constituições políticas está de acordo com uma tese sobre a justiça⁹ presente na *Ética a Nicômacos* (1130 a), segundo a qual a justiça é a única entre as virtudes que se constitui como o bem do outro:

Com efeito, muitos são capazes de exercer a virtude em relação a si próprio, mas não em relação aos outros. Por essa razão, parece verdadeiro o dito de Bias, quando diz que 'o mando revela o homem', pois o governante está em relação com os outros e é parte da comunidade. Do mesmo modo, a justiça é a única entre as virtudes que se refere ao bem do outro, pois realiza o bem ao outro, seja governante ou governado. (1130 a, 5-10)

A relação aqui estabelecida por Aristóteles entre os membros de uma comunidade no bem, governantes ou governados, dá àquele princípio que distingue, na *Política*, as boas e más constituições o caráter de justiça. A sua conotação é inicialmente política, exatamente como o filósofo iniciará a sua análise do conceito na *Ética a Nicômacos*. O sentido político da justiça, no entanto, precisa

si mesmos. (*Político*, 302d, *República*, 445d). É bom lembrar que, na *República*, Platão já entendera as leis como uma expressão da justiça conhecida pelos homens bons (*spudaioi*), de modo que “o bem da comunidade” é manifesto pela sabedoria dos governantes que reaparece sob a forma da lei, ao passo que, no diálogo *Político*, Platão dá ênfase na lei, mas sem abandonar que os governantes, em qualquer constituição, devam ser sábios e bons. Ora, em ambos os diálogos, o critério distintivo entre as constituições boas e más é chamada “*dikaíosyne*”, ou seja, “justiça”.

⁹ Tal tese aparece no Livro V da *Ética a Nicômacos*, de resto inteiramente dedicado ao tema da justiça nos seus vários aspectos.

ser pensado em relação com o que Aristóteles pensa ser o próprio homem na sua natureza própria. Novamente na Política, Aristóteles equipara um homem fora da sociedade como uma mão separada do corpo, que somente é mão por homonímia, significando com isso que o homem é um ser radicalmente destinado a viver em sociedade, o que em Aristóteles aparece sob o predicado “animal político” (*zôon politikón*), segundo o início da Política:

Estas considerações deixam claro que a Cidade (pólis) é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal político¹⁰ (phýsei politikòn zôon), e um homem que por natureza e não por mero acaso¹¹, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como o ‘sem clã, sem leis, sem lar’ de que fala Homero com escárnio, pois ao mesmo tempo ele é ávido de guerra), e se

¹⁰ Mário da Gama Kury opta aqui por traduzir “*politikón*” por “social”, justificando que o termo “político” está comprometido com um significado moderno-contemporâneo, segundo o qual o termo “política” já não dá conta de modo algum do sentido grego originário. Contudo, uma vez que *pólis* remete ao grego “*poly*” (“muitos”, “agrupamento de muitos”), nós dizemos que o termo “social” está também comprometido com um sentido sociológico-antropológico, também distante do sentido do termo grego. Uma vez que o termo “*pólis*” (Cidade-Estado) está necessariamente ligado a “*poly*”, o que Aristóteles pretende realmente dizer é que o caráter *politikón* está ligado de modo necessário à natureza do homem como animal cuja vida não tem, de modo algum, significado fora de alguma forma de associação, seja uma família, uma tribo ou uma cidade. O homem é tal que todas as suas dimensões de realização dependem inteiramente da sua ligação a uma comunidade, fator necessário da sua existência e do seu aprimoramento como humano. Aristóteles, contudo, não evoca aqui nenhuma ideologia de cunho social própria das teorias sociais ou políticas do nosso tempo. A sua intenção é dar ao homem uma das suas dimensões ontológicas, assim como é o próprio atributo da racionalidade, inseparável da nossa natureza. Mesmo que de modo anacrônico, podemos dizer que a consideração de Aristóteles possui também um fundo biológico (de fato foi ele o primeiro filósofo a classificar os animais segundo gêneros e espécies), razão pela qual o atributo “*poly*” pertence também às abelhas e a outras espécies animais, pois as abelhas também vivem agrupadas e são, pois, animais gregários, assim como o homem. Utilizamos, portanto – e devido ao fato de que, em qualquer caso, estaríamos a utilizar termos comprometidos com ideologias modernas – o termo análogo a “*politikón*”, isto é, “político”, ao invés de “social”, chamando, porém, atenção para a raiz “*poly*”. Na verdade, o homem, segundo Aristóteles, existe para compor um todo que está para além dele mesmo como indivíduo, que é sempre e necessariamente alguma forma de associação. Daí a afirmação feita logo em seguida ao passo que citamos: “É claro, pois, que a Cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo. Com efeito, se cada indivíduo isoladamente não é autossuficiente, assim também em relação à Cidade ele é como as outras partes em relação ao seu todo. Um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja autossuficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, mas uma fera ou um Deus.” (Política, 1253 a)

¹¹ Apesar de alguns tradutores adotarem aqui o termo “acidente”, bastante rico na escolástica aristotélica medieval, o termo que consta deste passo da política não é “*symbekós*” (tradicionalmente traduzido por “acidente”), mas “*týche*” (acaso, fortuna). No texto grego, “não por mero acaso” aparece escrito “*ou dià týchen*” (literalmente: “não por acaso”), o que não remete necessariamente à clássica distinção entre essência e acidente, que não é menos influente e fecunda, no aristotelismo, quanto é também polêmica para assumirmos aqui a responsabilidade de traduzir “*týche*” por “acidente”.

*poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão.
(Política, 1253 a)*

A natureza necessariamente gregária e política do homem exige dois princípios de associação: amizade e justiça (*phília* e *dikaíosýne*), sempre em vista de que tal natureza política possa realizar-se da maneira mais plena. Mas a amizade, como princípio de bem comum, não cabe como um princípio de organização de Estados. Para uma Cidade-Estado, é necessária a justiça como princípio de harmonia das comunidades mais numerosas e complexas, cujo caráter básico, presente em todos os seus aspectos, é o bem comum ou bem em relação aos outros (que resultam afinal no mesmo princípio), característica que lhe é atribuída¹² tanto na Política quanto nas Éticas¹³. A primeira manifestação do princípio da justiça, na medida em que é necessária à organização das Cidades-Estados, é a justiça expressa através da lei.

Como já dissemos, o texto mais importante dedicado por Aristóteles ao tema da justiça é o livro V da *Ética a Nicômacos*. Embora o homem apenas viva como tal em sociedade, o propósito dos escritos éticos de Aristóteles é investigar o bem - isto é, a virtude - na sua manifestação individual. Ora, a justiça é, basicamente (o que fica claro quando a consideramos sob o ponto-de-vista ético), uma virtude. Aristóteles realiza, assim, previamente¹⁴ à consideração da justiça na sua expressão pública, uma análise da sua manifestação individual, isto é, como virtude. Ao que parece, tal como Platão, Aristóteles considera a justiça como uma virtude, apesar de todas as divergências em relação ao seu mestre, das quais não nos cabe tratar aqui. O que dissemos fica muito claro quando lemos, logo no início do Vº livro da *Ética a Nicômacos*, uma definição da justiça como disposição de caráter:

¹² O princípio pelo qual Aristóteles estabelece, na Política, a distinção entre as boas e as más constituições políticas é, afinal, justiça, na mesma acepção em que ele inicia a sua análise do conceito na *Ética a Nicômacos*.

¹³ É sabido que Aristóteles nos legou três grandes obras éticas, a saber, a *Magna Ética*, a *Ética a Eudêmos* e a *Ética a Nicômacos*.

¹⁴ É consenso entre os estudiosos de Aristóteles que a *Ética a Nicômacos* antecede no tempo a Política na ordem dos manuscritos, o que fica muito claro no último capítulo do seu livro X (cf. *Ética a Nicômacos* X, 9, 1179b), que é claramente uma introdução ao tema que Aristóteles começará a tratar na Política.

Observamos que todos os homens, quando se referem à justiça, acreditam que ela é uma disposição de caráter (héxis)¹⁵ pela qual alguém está disposto a praticar o que é justo, a obrar justamente e a querer o que é justo, do mesmo modo que a injustiça é uma disposição de caráter pela qual obram injustamente e querem o que é injusto (1129 a, 5-15).

Mas, fora essa definição geral da justiça como disposição de caráter, que certamente é comum a todas as virtudes, Aristóteles, ao contrário de Platão, não considera a justiça sob um único aspecto, tal como faz seu mestre na República (livro IV), quando a compreende como um todo relativo ao que é próprio de cada atividade básica da Cidade: as virtudes do artesão, do guerreiro e do filósofo e, na sua acepção mais ampla, um todo resultante da fusão das três virtudes cardeais próprias a cada uma das funções: respectivamente, temperança, coragem e sabedoria. Isso dá, no caso de Platão, uma compreensão muito próxima da compreensão clássica da justiça como “dar a cada um o que é seu” ou “o desempenho de cada classe que compõe a Cidade daquilo que é próprio a cada um”. Ao invés disso, Aristóteles nos diz que, ao que parece, “a justiça e a injustiça possuem vários significados que, por serem próximos, sua homonímia passa inadvertida e não é tão clara como nos casos [de homonímia] nos quais o significado é manifestamente distante.” (1129 a, 25-30).

O primeiro dos significados tratados na Ética a Nicômacos é precisamente o da justiça política, isto é, a justiça enquanto expressa na lei cujo propósito é a ordenação da Cidade-Estado. Que seja a justiça política o primeiro sentido em que Aristóteles considera a justiça no livro V da Ética a Nicômacos¹⁶, é algo que fica claro em

¹⁵ Muitos tradutores assimilam o termo “héxis” (“disposição de caráter” ou “disposição da alma”) ao termo “éthos” (hábito). Na verdade, embora não nos pareça correta essa assimilação - visto que a disposição, não sendo exatamente o hábito, é algo gerado no indivíduo pelo hábito (de tal modo que a disposição implica o hábito), - há nela um ponto correto, pois a disposição de caráter se forma no indivíduo. Assim, todas as virtudes e todos os vícios classificados por Aristóteles são disposições de caráter (*héxeis*) formadas através do hábito, e a justiça, como virtude, segue o mesmo princípio.

¹⁶ O que não deixa de causar surpresa, à medida que ele dedica um capítulo inteiro do livro V ao tema, precisamente o capítulo VI do livro V (1134a-15). Na verdade, Aristóteles introduz esse primeiro significado

pelo menos dois momentos do texto. Em primeiro lugar, Aristóteles considera que “parece que o transgressor da lei é injusto, embora o ambicioso também o seja, assim como o que não é equitativo (*epieikés*). Assim, é evidente que tanto será justo o cumpridor da lei quanto o equitativo. Daí que o justo seja o legal e o equitativo, e o injusto, o ilegal e o não equitativo.”

Não é o momento de dizer em que o legal seja distinto do equitativo, mas importa dizer que Aristóteles estabeleça o legal antes do equitativo, embora deixe claro que o justo legal e o justo equitativo o são em sentidos diversos, assim como é justo o não-ambicioso¹⁷, mas ainda em um terceiro sentido diverso da lei e da equidade. Em seguida, Aristóteles nos diz:

As leis se ocupam de todas as matérias e indicam o interesse comum de todos ou dos melhores¹⁸, ou dos que exercem a autoridade, ou alguma outra coisa semelhante, de modo que, num certo sentido, chamamos justo ao que produz ou preserva a felicidade ou seus elementos para a comunidade política. (1129b, 15-20)

Nesse último sentido, a justiça é colocada nas constituições políticas, que coincide com o que, na Ética, Aristóteles considera sob a forma ou expressão da lei, afirmando que a lei ordena a prática de todas as virtudes e proíbe a prática de todos os vícios (1130b, 15-20). Isso vale para todas as formas de constituição, visto que, em todas, o caráter que as distingue das formas corrompidas é o bem comum, de modo que as

aparentemente com consciência de que ele virá a ser tratado no capítulo VI e, em seguida, nos escritos políticos. De fato, o filósofo não trata do tema da justiça legal ou política no primeiro capítulo do livro V. Apenas, ali, indica o seu significado e passa, a seguir, ao tratamento dos sentidos particulares da justiça, começando pela isonomia. De resto, é importante considerar que todos os aspectos da justiça devem ser remetidos ao seu significado geral – e o mais fundamental para a existência das Cidades –, que é a justiça política ou legal, a qual aparece nas constituições políticas – e Aristóteles parece querer manter essa ordem nas definições, ou seja, deixar claro que a justiça que aparece na forma da lei está de fato em primeiro lugar e antecede a todas as outras acepções do termo quanto a sua importância.

¹⁷ A referência feita aqui à ambição coloca em jogo a justiça entendida como igualdade ou isonomia, como veremos.

¹⁸ A referência aqui a “todos” ou “aos melhores” está levando em conta da diferença entre as constituições democrática e aristocrática.

boas constituições diferem apenas quanto a quem exerce o poder: um rei (monarquia), os aristocratas (aristocracia) ou a maioria (democracia).

Após assentar que a justiça possui sentido polissêmico e que um dos sentidos do termo é a sua significação como “aquilo que é expresso por lei”, passa Aristóteles à análise da justiça particular. Boa parte dos estudiosos dá ênfase à diferença entre o que é chamado “justo particular” e “justo universal”. Mas é preciso chamar atenção para o que o próprio Aristóteles aponta, ao falar do justo particular, como o “igual” (*tò íson*). Se o justo particular é uma parte da justiça total (expressa pela lei e sobretudo pelas boas constituições), é evidente que devem ser pensados em relação à lei (*nómos*). Assim, “o igual” (*tò íson*), nos dá uma compreensão do justo particular como isonomia, aproximadamente nos termos em que hoje compreendemos o conceito de “igualdade perante a lei”. Na verdade, é a primeira vez que essa compreensão aparece no contexto de uma análise política e jurídica. A igualdade em questão se dá perante a lei. Vale, para isso, entender a razão que leva Aristóteles a afirmar que a justiça particular está para a justiça legal como a parte está para o todo: “Existe, portanto, uma classe de injustiça que é parte do total, e um modo de ser injusto que é uma parte do injusto total, ou seja, do que viola a lei.” (1130a, 20-25, 1130b, 5-15) Evidentemente, Aristóteles, ao pensar todas as acepções do termo justiça como virtudes, do ponto de vista do indivíduo, o igual significa a disposição de cada cidadão para manter-se, por querer próprio, equidistante dos outros cidadãos. Como vimos, a compreensão da justiça como “bem do outro” perfaz todas as compreensões do conceito geral de justiça. Mas, uma vez que a lei deve ser como que uma garantia para que os cidadãos assim ajam, é evidente que a igualdade, sendo uma virtude particular, é também contemplada pela lei, de modo que qualquer ato desigual por parte do indivíduo ou da própria Cidade-Estado deverá ser reparada pela lei.

Ora, Aristóteles nos faz ver que a justiça compreendida como parte da virtude (a igualdade ou “o igual” – *tò íson*) possui duas compreensões distintas: a justiça distributiva¹⁹ e a justiça comutativa²⁰. As duas compreensões que compõem a justiça particular devem ser pensadas como partes do todo, isto é, em relação à lei. Uma vez que o argumento nos autoriza a tratar a justiça particular como isonomia, e se a justiça particular é assim subdividida, podemos falar em uma isonomia distributiva e isonomia comutativa, embora as relações pensadas na noção de “comutação”, assim como o seu domínio no contexto do direito, nem sempre, no caso de Aristóteles, seja análoga ao modo como a pensamos hoje, por razões que veremos mais adiante. Para chegarmos a mostrar que Aristóteles antecipa em séculos a noção teórica de isonomia, começaremos a tratá-la na ordem inversa à ordem do texto da *Ética a Nicômacos*²¹, isto é, pela noção de justiça comutativa, um dos dois aspectos da justiça isonômica.

Sob esse aspecto da igualdade (*tò íson*) ou isonomia, Aristóteles trata da relação recíproca ou direta entre cidadãos, analisando o que está presente nas relações de troca²², ou do que deve ocorrer para

¹⁹ Um aspecto da justiça proporcional, segundo a qual cabe ao Estado dispensar tratamento proporcional ou analogamente igual a cidadãos em condições distintas. Aqui Aristóteles propõe, de modo mais próximo à noção contemporânea, a definição de uma forma da justiça como “dar a cada um o que é seu” ou “a cada um segundo os seus méritos”. Na verdade, Aristóteles nos dá, mais que Platão, a noção precisa e completa desse aspecto da justiça. Se Platão a considera a única que mereça o nome de “justiça”, Aristóteles, com todo o seu rigor semântico, não restringirá a justiça unicamente a esse aspecto. A justiça distributiva, como veremos, envolve uma relação proporcional mediada necessariamente pelo Estado e, assim, antecipa a noção de “Direito Público”, ao contrário da justiça comutativa, que envolve a relação direta entre cidadãos, cuja origem não envolve a presença ou a atuação do Estado. Nesse caso, Aristóteles trata de uma noção de Direito Privado – evidentemente que dentro dos limites do modelo político e jurídico do seu tempo.

²⁰ O termo “comutação” deriva da matemática indica, precisamente, a relação direta - e sem mediação - entre dois ou mais termos.

²¹ Na edição crítica do texto grego por I. Bywater, a justiça distributiva é tratada antes da comutativa, na parte 3^a do Livro V, ao passo que a comutativa é tratada em V, 4. Inverteremos a ordem para mostrar, na sequência, como a noção de distribuição se aproxima do modo como compreendemos hoje a isonomia ou justiça proporcional, definida classicamente como: tratar os iguais igualmente e os desiguais desigualmente. Dentro de uma compreensão restrita ao seu tempo, Aristóteles, no entanto, abre espaço para uma compreensão da justiça em sentido proporcional. ARISTOTELIS. *cf Ethica Nicomachea*. Recognovit adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxford, 1986.

²² Na verdade, das relações em geral, sempre que possa haver nelas alguma forma de desequilíbrio ou dano causado de uma parte em relação a outra, o que envolve as relações comerciais, em família e entre cidadãos em geral.

que cada cidadão, na sua relação com o outro, permaneça, do início ao fim, nas mesmas condições de igualdade e, caso isso não ocorra, o Estado deve intervir para corrigir alguma forma de desigualdade. Por exemplo, se um cidadão causa danos a um outro, é estabelecida uma forma de desigualdade que o Estado deve corrigir através da aplicação da lei (de uma atuação jurídica, portanto), razão pela qual a justiça comutativa é também denominada “corretiva”²³. A princípio, Aristóteles indica uma diferença entre relação²⁴ voluntária e relação involuntária. Uma relação ou troca é voluntária quando escolhida por todas as partes envolvidas. Uma relação é involuntária quando pelo menos uma das partes não a escolhe, mas nela é envolvida contra a sua vontade. “(...) a justiça corretiva”, diz Aristóteles, “tem lugar nas relações mútuas, tanto nas voluntárias quanto nas involuntárias. (...) Nas relações entre indivíduos (cidadãos)²⁵, sem dúvida que o justo é um modo de igualdade, ao passo que o injusto um modo de desigualdade, não segundo a proporção²⁶ [geométrica]²⁷, mas segundo uma relação aritmética”. (1131 b, 30, 1132 a, 1-2)

O que causa espanto ao leitor moderno são as chamadas relações comutativas involuntárias, entre as quais Aristóteles classifica as ações delituosas. Se dissemos que a justiça comutativa envolve

²³ A razão pela qual a chamamos “comutativa” deriva do sentido do termo enquanto “relação direta”, ao passo que o qualificativo “corretiva” deriva do fato de que o Estado deve intervir nos casos em que há alguma forma de desigualdade e desequilíbrio na relação.

²⁴ Para o caso, podem valer também as expressões “troca voluntária” e “troca involuntária”, ao menos em certos contextos. Por exemplo, todas as relações de trabalho ou comerciais podem ser chamadas “relações de troca”, ao passo que relações civis comuns são apenas relações, inclusive - o que não deixa de causar para nós um certo espanto – relações de natureza criminal. Mas, certamente, nesse ponto será possível demonstrar um ponto em que justiça comutativa e distributiva se completam e nos conduzem a uma terceira noção de justiça particular como reciprocidade.

²⁵ O acréscimo entre parênteses é meu.

²⁶ Segundo a proporção (*geometriké analogía*) é a justiça distributiva, da qual trataremos em seguida.

²⁷ Na origem da justiça ou da injustiça, a justiça comutativa tem origem apenas entre termos particulares e, assim, não envolve nenhuma espécie de proporção do tipo “A está para x, assim como B está para y”, mas apenas, aritmeticamente, A está para B, de modo que, na sua origem, a justiça comutativa não envolve um termo além da própria relação direta entre cidadãos, ao contrário da justiça distributiva, que envolve, no mínimo, quatro termos, além do princípio da distribuição ser o Estado. A expressão “*geometriké analogía*” pode ser traduzido por “proporção geométrica”. Como as relações comutativas são contínuas, a relação, dirá Aristóteles, é aritmética (*Aritmetiké. cf.* 1132 a).

relações de Direito Privado, como conciliar isso com o fato de que, hoje, pensamos o Direito Penal como parte do Direito Público? Apesar do caráter aparentemente bizarro da análise de Aristóteles, precisamos levar em conta que as relações nas quais uma das partes pratica um delito contra uma outra têm a sua origem nas escolhas privadas, assim como os indivíduos devem ser contemplados pelo Direito como tais, sem que tenhamos que considera-los segundo os seus méritos. “Com efeito”, diz Aristóteles, “não importa se é um homem [considerado] bom que causa danos a um [considerado] mau, ou que um homem bom ou um mau tenham cometido adultério: a lei tem em vista tão somente a natureza do dano, tratando as partes como iguais, apenas considerando o que comete a injustiça e o que a sofre, ao que causa dano e à vítima do dano”. (1132 a, 1-5) O que é curioso nessa consideração é que ela ultrapassa certas limitações próprias do tempo em que viveu Aristóteles e da natureza distinta das instituições que o filósofo conheceu. Se nos é permitida uma digressão antes de prosseguir, é evidente que, hoje, o Direito Penal é público apenas na medida em que o direito de punir é exclusivo do Estado. Portanto, o consideramos público não devido à origem do delito, mas devido à natureza das punições, que precisam ser exercidas pelo Estado. No entanto, a consideração de que as partes devem ser tidas como iguais nos remete à primeira formulação do ideal de isonomia. A afirmação “pouco importa que seja um mau que causa danos a um bom” pode significar, entre outras coisas, que um destacado homem público não deve ter tratamento diferenciado quando se trata de crime comum, isto é, de que ele, sob esse aspecto, é exatamente igual a qualquer cidadão. Na verdade, na medida em que comete um delito, ele deve ser considerado como simples cidadão e julgado tão somente pelo seu ato delituoso. Portanto, Aristóteles pretende, nesse aspecto da justiça, dizer que todos os cidadãos devem ser considerados como iguais quando se trata das suas relações enquanto cidadãos, não como um homem público

exerce a sua autoridade no exercício legítimo das suas funções, tal como um juiz poderia, enquanto exerce a função de magistrado (de modo algum enquanto simples cidadão), decretar a prisão de outro cidadão que praticou um delito. Mas mesmo um homem que, por coincidência, é juiz deve ser tratado como simples cidadão quando, despido da sua função pública, causa dano a outro cidadão. O mérito da pessoa é, nesse caso, irrelevante. O que vale, lembremos ainda uma vez, é “a natureza do dano”, e não das partes envolvidas. Há ainda um aspecto a esse respeito, que ocorre em virtude do que já dissemos antes sobre as constituições políticas, a saber, que o uso privado do bem público é o seu fator de corrupção. A esse respeito, vale dizer que o uso privado do bem público envolve uma relação comutativa do transgressor com toda a comunidade, uma vez que que ele aja como indivíduo e, no entanto, se utilize dos privilégios da sua função pública. Por exemplo, diríamos hoje, um parlamentar que utiliza recursos públicos para fins privados age fora da sua tarefa de servir à comunidade. Logo, age como indivíduo e no interesse individual, não como parlamentar. Esse raciocínio decorre da noção de comutação sem que precisemos recorrer a nenhuma passagem do texto aristotélico. Decorre das premissas estabelecidas pelo filósofo.

Assim, podemos definir a justiça comutativa – a primeira divisão da isonomia – como aquela que nasce das relações privadas, que devem ser exercidas com igualdade e, caso não sejam, o Estado deve aplicar a lei no sentido de restabelecer as relações de igualdade. Aqui a igualdade não é proporcional pelo fato de que os termos envolvidos são, no mínimo, dois, assim como não são consideradas as funções ou os méritos sociais ou políticos dos indivíduos. É evidente que, aqui, Aristóteles já antecipa a noção de direito privado, mesmo ao incluir nele os delitos. A questão dos delitos é incluída por Aristóteles entre as relações do que hoje chamaríamos de “direito privado”, não pela aplicação das penas (exclusivas do Estado), mas devido à origem dos delitos, que é sempre individual.

Como invertemos a ordem da análise aristotélica do igual (*tò íson*), trataremos agora a questão daquela que chamamos aqui de “isonomia distributiva” ou “justiça distributiva”. A princípio, Aristóteles a define como uma espécie de igualdade proporcional, segundo a qual são considerados os respectivos méritos das partes envolvidas. Aqui temos o conceito de isonomia muito mais próximo do modo como o entendemos hoje, apesar de a justiça comutativa comunicar-se diretamente com a distributiva, como ainda veremos. A igualdade distributiva - isonomia ou justiça distributiva - é um tipo de igualdade proporcional que pode ser traduzida pela velha fórmula “tratar os iguais igualmente e os desiguais desigualmente”. Aristóteles desenvolve aqui um raciocínio de igualdade analógica ou proporcional (*geometriké analogía*), diversamente da justiça comutativa, que envolve tipos de relação aritmética, sem que sejam levados em conta os méritos das partes. Falaremos da questão do mérito, que decorre da própria caracterização da isonomia distributiva como uma proporção geométrica. A esse respeito, Aristóteles começa por dizer que “(...) o justo deverá requerer, ao menos, quatro termos²⁸. Com efeito, aqueles para quem é [requerida] a justiça são dois, assim como são duas as coisas nas quais a justiça reside. E a igualdade será a mesma em relação às pessoas e às coisas, pois as relações de umas com as outras é a mesma; com efeito, se [as partes] não são iguais, não terão partes iguais. Daí que sejam suscitadas disputas e acusações quando aqueles que são iguais não recebem partes iguais, assim como os que não são iguais possuem e recebem partes iguais” (1131 a, 15-25).

Os termos são quatro por envolverem pessoas e coisas, sendo que as coisas devem ser proporcionalmente distribuídas por pessoas. Contudo, antes de analisar a estrutura formal da justiça distributiva,

²⁸ Lembremos que a justiça comutativa envolve apenas dois termos, isto é, apenas as partes envolvidas na relação, que é sempre, nesse caso, direta. A referência a quatro termos, na justiça distributiva, resulta na consideração dos méritos das partes, ou seja, do que cabe a cada uma delas.

é bom lembrar que Aristóteles faz uma prévia consideração sobre a divergência quanto ao que seja “mérito” de acordo com cada espécie de constituição política ou forma de governo: “Isto está claro pelo que ocorre a respeito do mérito, pois todos estão de acordo que o justo na distribuição deve estar de acordo com certos méritos, mas não há um acordo quanto [ao que seja] realmente o mérito: os democratas colocam-no na liberdade, os oligarcas na riqueza ou na nobreza, e os aristocratas na virtude” (1131 a, 24-30). Aqui vale uma digressão. Sabemos que, nos seus escritos políticos, Aristóteles desenvolve raciocínios distintos quanto às constituições que poderiam ser as melhores, e a monarquia seria a melhor, embora a mais inviável, assim como o que chamamos “democracia” é algo considerado pelo filósofo sob dois aspectos: como *demokratías* ou como *polítia* (cf. Le Politique, 1293 b). A monarquia se torna inviável – e aqui temos um ponto em que Aristóteles aceita com grande reserva o idealismo aristocrático de Platão²⁹ – por falta de homens à altura de um desprendimento em relação ao exercício do poder, que sempre pode tender à corrupção, precisamente quando o bem comum é corrompido pela avidez da tirania em governar visando ao bem privado do governante. Nos escritos políticos, Aristóteles utiliza o termo “*demokratías*” como uma forma corrompida da *polítia*. Por outro lado, a expressão “*polítia*” também aparece em dois sentidos: i) Como a forma ideal do governo da maioria; ii) Como uma forma mista de duas formas corrompidas, isto é, da democracia e da oligarquia, numa clara antecipação da tese de Políbio do governo misto. Aristóteles se serve desse segundo sentido de “*polítia*” para pensar uma constituição política baseada, não na sabedoria dos governantes em zelar pelo bem comum, mas num equilíbrio de forças entre a classe rica e a classe pobre, quer dizer, uma distribuição de poder entre as duas classes para conter os excessos de ambas através de uma mútua moderação. Por isso, o termo “*polítia*”, sob esse aspecto,

²⁹ Sobretudo o Platão da República, livros VIII e IX.

é bem traduzido por “república”. Essa tradução é também atual, já que a democracia já não é mais para nós, contemporâneos, uma forma de governo, mas um regime político, ao passo que a república é uma forma de governo alternativa à monarquia.

Não cabem aqui considerações sobre os detalhes com que Aristóteles trata as constituições políticas nos seus escritos políticos. O que aqui nos importa é que o mérito posto em jogo na justiça distributiva parece mais atual a partir das considerações do filósofo sobre o governo misto. Dentro das considerações mais próximas ao realizável, Aristóteles parece assumir uma certa tendência a considerar que uma justiça proporcional seria mais própria e viável no contexto de uma república – ou, falando em termos atuais, dentro de monarquias parlamentaristas, que se aproximam, de fato, das repúblicas. Assim, o mérito, nesse contexto, deve estar alicerçado no princípio da liberdade (*eleutethería*). Na ausência de governantes justos, as classes que compõem a Cidade se equilibram e se alternam no poder – e tal é o modo mais viável de realizar o bem comum. Assim, a respeito da justiça distributiva, a princípio poderia parecer que Aristóteles relativiza a sua estruturação segundo cada espécie de constituição política. Mas não parece ser esse o caso. Em qualquer constituição organizada em favor do bem comum, a isonomia distributiva teria que ser a mesma ou análoga, sem grandes diferenças de méritos entre governantes e governados, a não ser no exercício legítimo das funções dos governantes em relação aos outros cidadãos, ou mesmo entre os próprios cidadãos.

Após essas considerações, Aristóteles realiza uma elaboração sistemática da justiça distributiva. Consideremos dois cidadãos pelas variáveis A e B, assim como as coisas que lhes devem corresponder por X e Y. O raciocínio analógico nos leva a: A está para B, assim como X está para Y; do mesmo modo, A está para X, como B está para Y. Aqui está expresso um raciocínio por proporções. Com efeito,

os termos A e B não necessitam ser iguais ou diversos entre si. X e Y correspondem àquilo que cabe a cada um e, assim, devem corresponder à igualdade ou à diferença entre A e B. Um exemplo empírico é dado por Aristóteles em V, 5: “Seja A um arquiteto e B um sapateiro. C uma casa e D um par de sapatos. O arquiteto deve receber do sapateiro o [produto do] seu fazer e compartilhar do [produto] feito pelo arquiteto” (1133 a, 5-15). Em seguida, Aristóteles observa a necessidade de avaliar, por exemplo, quantos pares de sapatos seriam necessários para equivalerem a uma casa (*cf.* 1133 a, 20-25). Seguindo as variáveis de Aristóteles, um certo número de sapatos corresponderia a uma casa e poderia ser proporcionalmente igualado ao valor de uma casa - isto é, C está para D - do mesmo modo que o trabalho de um arquiteto poderia equivaler ao trabalho de um sapateiro - isto é, A está para B. Seguindo o esquema de Aristóteles, também podemos dizer que o trabalho de um arquiteto é equivalente a uma casa - isto é, A está para C - assim como o trabalho de um sapateiro equivale a sapatos - B está para D. Recorremos aqui ao capítulo V, 5, considerado pela crítica como uma parte destinada à reciprocidade. Na verdade, a reciprocidade é uma fusão entre os dois aspectos da isonomia em relação à justiça legal (dois aspectos contidos na justiça universal), conforme ainda veremos. O exemplo, no entanto, é esquematicamente preciso. O mesmo poderia ser dito, hoje, de uma vaga para idosos num estacionamento público (apenas para citar um exemplo). Se ao idoso é própria uma maior dificuldade de locomoção, as vagas cativas se justificam pelo grau de esforço do idoso para caminhar até o seu local de destino, ao passo que um jovem pode, via de regra, caminhar com maior facilidade, caso em que pode estacionar o seu automóvel num ponto mais distante do seu destino. A diferença no tratamento que a lei dispensa aos dois tipos de cidadão é diverso em termos absolutos e, contudo, igual em termos relativos. Isso vale para a isonomia de modo geral, exatamente como a pensamos hoje. E

nada impede, como já dissemos acima, que se estabeleça uma igualdade coincidente ou casual, quando, para seguir o exemplo dado, dois jovens, um em relação ao outro, não possuem privilégios em estacionamentos públicos. No primeiro caso, o tratamento exatamente igual representaria uma desigualdade de proporções; no segundo, o tratamento desigual representaria também uma desigualdade de proporções. Quando méritos diferentes obtêm vantagens exatamente iguais, as vantagens não são justas, do mesmo modo que não seriam justas vantagens diversas a méritos iguais. Utilizando para os nossos exemplos as variáveis de Aristóteles, digamos que A é um idoso, B um jovem, X uma vaga especial e Y uma vaga comum. Nesse caso, é justo que X esteja para A, assim como Y esteja para B; assim como seria injusto atribuir Y a um idoso ou X a um jovem. Do mesmo modo atribuir X a um jovem e Y a outro jovem, ou X e Y a dois idosos seria desproporcional e, portanto, injusto. Eis aqui o sentido do princípio: “tratar os iguais igualmente e os desiguais desigualmente”, o que resulta, num segundo sentido, no princípio fundamental da igualdade perante a lei.

O exemplo que demos acima, no qual Aristóteles compara os trabalhos do arquiteto e do sapateiro, foi retirado da parte V, 5 da *Ética a Nicômacos*, capítulo normalmente consagrado pela crítica como uma análise da justiça recíproca ou reciprocidade. Já vimos que, no início, Aristóteles considera a justiça sob o seu aspecto geral (enquanto justiça legal) e o sob o seu aspecto particular, isto é, como isonomia (*tò íson*). A reciprocidade seria uma terceira parte da justiça particular ou a sua síntese? Considerando a justiça comutativa como uma igualdade aritmética entre duas partes, que envolve necessariamente dois termos, um deles tendo de se manter em plena igualdade em relação ao outro termo, não é, contudo, possível negarmos que cada um dos termos esteja em relação com a lei. Portanto, o que, num mesmo Estado, vale para

uma relação entre um A e um B qualquer tem de valer para um X ou um Y qualquer. Se as relações entre A e B forem análogas às relações entre X e Y, e se, por exemplo, A praticou um dano contra B, então deve caber a X o mesmo dispensado a A, assim como a B e a Y compensações equivalentes prescritas pela lei. A justiça distributiva considera a relação dos cidadãos com o Estado, ao passo que a comutativa a relação dos indivíduos entre si, mas é do mesmo Estado a incumbência de compor conflitos de natureza privada, e o tratamento das relações privadas deve ser equivalente para todos os cidadãos. Não seria um exemplo de justiça distributiva que duas relações comutativas de natureza idêntica fossem consideradas de modo diverso. Se A cometeu um ato passível de correção, se o caso de X é idêntico, a X deve caber o mesmo critério de correção. Caso contrário, não há isonomia sequer em um dos casos, pois a cada relação caberia arbitrariamente um critério *ad hoc*. A lei deve, virtualmente, contemplar todos os casos da mesma maneira, caso as circunstâncias sejam idênticas. E, caso a lei seja omissa, como veremos no tratamento da justiça equitativa, novos modelos de decisão surgem no sentido de procurar igualar as relações entre cidadãos, tanto entre si, como com a autoridade do Estado.

No início de V, 5 (1132 b, 16), Aristóteles nos oferece uma definição e reciprocidade a ser recusada. A princípio, ele se refere aos pitagóricos dizendo que “alguns também acreditam que a reciprocidade é, sem mais, justa, como diziam os pitagóricos, que definiam simplesmente a justiça sob esse nome”. O princípio pitagórico é dado numa expressão da justiça de Radamantis segundo a qual “se cada um sofresse o mesmo que infligiu, haveria justiça” (1132 b, 27). Em seguida, é estabelecida, em termos, que a reciprocidade é diversa da isonomia: “A reciprocidade não é a mesma que a justiça distributiva nem que a comutativa (...)” (1132 b, 25). Mas não se trata exatamente de uma diferença de espécie,

mas uma diferença tal como a das partes em relação ao todo a que pertencem. Isso fica claro pelo que é dito logo a seguir, isto é, “muitas vezes, com efeito, [essas formas de justiça] estão em desacordo” (1132 b, 29). Quando é dito que “muitas vezes estão de desacordo”, o contrário tem de ser também verdadeiro, isto é: muitas vezes estão em acordo. Quando podem estar ou não de acordo é o que passaremos a ver a seguir. A questão é que a intenção de Aristóteles em falar de uma justiça recíproca não é a mesmo que a caracterização da igualdade por si, mas sim da igualdade em face da lei. A reciprocidade é, de fato, a forma de retribuição de uma ação na mesma medida em que foi praticada (geralmente do mal com o mal), isto é, uma ação delituosa ou desigual deve ser corrigida na medida em que foi praticada, mas não de tal modo que aquele que sofreu a ação poderia por si mesmo realizar a retribuição segundo critérios particulares. Quem deve exercer a retribuição é o Estado segundo critérios universais. Aqui está em jogo não apenas a igualdade ou o fato de que uma sociedade em que cada indivíduo pudesse ou devesse retribuir o mal com o mal significaria barbárie, mas o princípio da obediência civil contra - para utilizar uma expressão anacrônica (se relacionássemos a expressão de Aristóteles à de Hobbes) - a *bellum omnia contra omnes*³⁰. A reciprocidade nos diz que todo critério de igualdade deve ultrapassar a escolha do indivíduo e ser estabelecida universalmente para todos os indivíduos que compõem uma sociedade.

A síntese dos dois aspectos da isonomia representada pela reciprocidade (comutativa e distributiva) é evidente quando Aristóteles estabelece um exemplo pelo qual distingue claramente o que seria uma relação recíproca entre dois cidadãos nas mesmas condições e, por outro lado, no caso de um deles agir como representante do Estado: “Por exemplo, se um magistrado golpeia

³⁰ Guerra de todos contra todos.

um cidadão, não deve, do mesmo modo, ser por ele golpeado; contudo, se alguém golpeia um magistrado, não apenas deve ser golpeado, mas também punido” (1132 b, 25-30). A possibilidade de uma autoridade golpear um infrator é própria dos tempos de Aristóteles e pode nos causar estranheza. Evidentemente, um magistrado, hoje, não deve golpear um cidadão, caso seja por ele golpeado. O exemplo, no entanto, é dado por Aristóteles para marcar a diferença entre uma autoridade no exercício legítimo da sua função perante um cidadão comum. Por outro lado, outras passagens de V, 5 – capítulo dedicado à reciprocidade – nos indicam claramente aspectos da justiça distributiva e da comutativa diante da função de uma legislação. É sempre função da lei dar as bases para que o Estado exerça as suas funções comutativa e distributiva (aqui é claro o desdobramento do primeiro aspecto da justiça, que é legal). O exemplo que demos acima sobre a troca de casas por pares de sapatos nos dá o raciocínio da justiça distributiva e, ao mesmo tempo, prepara uma reflexão sobre uma unidade de troca, curiosamente, no grego clássico, chamada “*nómisma*” (“moeda”, “dinheiro”), uma unidade de troca estabelecida pelo *nómos*, ou seja, “por convenção” ou “por lei”. Ao pensar sobre quantos pares de sapatos, numa troca, poderiam equivaler a uma casa, Aristóteles faz uma consideração sobre a unidade de medida representada pelo *nómisma*: “Para as trocas, foi introduzido o dinheiro (*tò nómisma*) que, de certo modo, é um intermediário, pois que tudo mede, de modo que também mede o excesso e a falta. Mede, por exemplo, quantos pares de sapatos equivalem a uma casa ou a uma certa quantidade de alimento. Assim, é preciso que, entre um arquiteto e um sapateiro, haja a mesma relação que há entre uma quantidade de sapatos e uma casa ou um certo alimento.” (1132 a, 20-25) O que é mais significativo na consideração que Aristóteles faz sobre a função do *nómisma* não é o fato puro e simples de o dinheiro facilitar as trocas, mas o fato de ser um artifício da lei para

igualar as trocas. A expressão "*nómisma*", no grego clássico, não significa apenas "moeda" ou "dinheiro", mas também "o que vale por convenção", isto é, o que vale por lei. Equivale, assim, ao seu correspondente "*nómos*", "lei", "norma", "convenção". A primeira expressão da justiça, que vimos ser universal, se faz através da lei, ou seja, do *nómos*. Assim como o *nómisma* é uma unidade de medida para as trocas, que são espécies de relação, o *nómos* é uma unidade de medida para todas as formas de relação, sejam elas comutativas ou distributivas. A função da lei é, assim, de forma mais abrangente, equivalente à função da moeda no tocante a toda forma de relação. Numa expressão de V, 10, Aristóteles equipara a lei a uma espécie de instrumento de medida, quando a compara à régua de Lesbos, feita de chumbo e suficientemente maleável para moldar-se à irregularidade dos casos particulares (cf. 1137 b, 1138 a). A reciprocidade é, portanto, uma consideração da isonomia como a igualdade sob todos os aspectos em que a lei deve ser igual para todos, direta ou proporcionalmente. O aspecto proporcional é mais abrangente pelo que já dissemos, pois que cada relação particular entre dois ou mais indivíduos terá que ser regida pela mesma norma pela qual deverão ser julgados casos semelhantes.

Após as suas considerações sobre a justiça universal e a justiça particular, Aristóteles passa à análise de aspectos que, segundo julgamos, não são exatamente aspectos da justiça particular. São compreensões referentes à esfera dos próprios fundamentos da justiça: a justiça natural e a equidade. Primeiramente trataremos da justiça natural. Como já dissemos no início, a ideia de bem comum está na base da compreensão aristotélica da justiça, razão pela qual o filósofo o estabelece (o bem comum) como critério distintivo entre as boas e as más constituições políticas - ou formas de governo. Uma vez que o nosso estudo trata das acepções política e jurídica do conceito de justiça, temos que, na raiz da sua acepção política, a própria

natureza do homem é de animal político³¹ (*zoòn politikón*). Segundo as palavras do início dos seus escritos políticos, Aristóteles nos diz:

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem (...). Se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras possui mais que todas esse fim e tem em vista o mais importante de todos os bens, a qual chamamos cidade (pólis) ou comunidade política (politiké koinonía). (Política, 1252 a)

A ideia de que a cidade tem como fim o bem comum está ligada, inicialmente, à necessidade que possui o homem de viver em comunidade, visto que, considerado individualmente, ele não é autossuficiente (*cf.* Política, 1253 a). Vive, pois, em formas cada vez mais complexas de comunidade, isto é, na família, na tribo e na Cidade-Estado (*pólis*)³². A forma mais completa de sociedade humana é a *pólis* que, segundo Aristóteles, é a razão maior de ser da existência humana, pois viabiliza, desde as atividades movidas pela necessidade (a família e a tribo), até as atividades do espírito, como a arte e a filosofia (a *pólis*). Por essa razão, as afirmações de que a existência da cidade é natural (visto ser o fundamento de todas as espécies intermediárias de associação humana)³³ e de que o homem é, por natureza, um animal político (*zoòn politikón*)³⁴, estão intimamente relacionadas. O modo mais completo de viver em sociedade é a vida na *pólis* segundo a definimos, assim como a justiça é como que a sua guardiã. A harmonia da Cidade-Estado, uma vez que exige a justiça como princípio de harmonia, pressupõe

³¹ No caso de Aristóteles, o caráter animal político significa o caráter gregário do homem, isto é, o de não poder viver fora de uma comunidade.

³² Aristóteles considera as tribos como reuniões de famílias, assim como a *pólis* resulta da união de várias tribos.

³³ Aqui vale lembrar que, para Aristóteles, somente a *pólis*, na sua forma mais acabada, viabiliza a realização de todas as atividades de que o homem é capaz, e as atividades do espírito são as mais propriamente humanas, embora não exatamente necessárias do sentido de serem condições de sobrevivência humana. Os animais vivem unicamente segundo a necessidade, enquanto os homens têm na arte e na ciência as suas realizações mais eminentes.

³⁴ *Cf.* Política, 1253 a, 15-25.

a ideia de uma justiça natural. Assim, não apenas a cidade é natural, como há uma acepção de justiça que é natural, isto é, um conjunto de valores necessários para a vida em comunidade. Não valem, pois, por convenção, mas por natureza.

Assim Aristóteles inicia capítulo no qual trata da justiça natural na *Ética a Nicômacos* (V, 7, 1134b, 20): “A justiça política pode ser natural ou legal. É natural aquela que é a mesma em toda parte e em toda parte possui a mesma força, não sujeita ao parecer humano (...)”. Mais adiante, Aristóteles mencionará a manifestação natural do fogo como analogia à justiça natural, quando afirma que “alguns pensam que toda justiça é dessa espécie, pois o que existe por natureza é imutável e possui a mesma força em toda parte, tal como o fogo queima igualmente aqui ou na Pérsia, enquanto observamos que as coisas justas variam”. Quando o filósofo afirma que as coisas justas variam, admitindo que há uma justiça natural e uma justiça legal, é evidente que admite a força do *nómos*, isto é, daquilo que vale – ou pode valer - apenas por convenção. De fato, como ele mesmo afirma no início na sua análise do conceito de justiça, o *nómos* (a justiça estabelecida por lei) é, na *pólis*, a mais abrangente e universal das expressões da justiça - pois todas as outras estão fundadas sobre ela ou necessariamente referidas a ela. Além disso, a justiça, em todas as suas formas, só faz sentido em um contexto comunitário e quando a disposição contrária – isto é, para praticar injustiça – é possível, pois não é possível cometermos justiça ou injustiça contra nós mesmos (*cf.* 1138 a). Do mesmo modo, algumas normas precisam ser estabelecidas por pura convenção (apenas por *nómos*), como já vimos ser o exemplo do *nómisma*, isto é, da moeda, cujo valor é apenas convencional. Mas um problema surge quando afirmamos que “as coisas justas sempre variam”, o que parece desmentir a tese de uma justiça natural, cujo caráter deve ser necessariamente imutável. Esse problema é reforçado por

Aristóteles quando, logo adiante, ele afirma que as coisas justas “podem ser de outra maneira” e que “está claro qual é [aqui] a [justiça] que não é natural”, mas legal ou convencional, “ainda que ambas sejam igualmente mutáveis”. (1134 b, 30-35) O problema aqui está no conceito de “mutabilidade”, pois Aristóteles parece dizer que mesmo na justiça natural há algo mutável. Aristóteles considera o conceito de mudança em quatro sentidos, segundo a lição da sua Física. Seria ocioso tratar aqui de todos eles. O que nos importa aqui é saber que o sentido em que muda a justiça segundo a lei é diverso daquele em que “muda” a justiça segundo a natureza. No primeiro caso, mudam as leis segundo o desenvolvimento das sociedades, dos costumes, dos tipos de sanção etc. Segundo a natureza, uma lei não muda em si mesma, mas muda o seu modo de aplicação aos casos particulares. Estamos, aqui, diante de uma necessidade de maleabilidade na aplicação de uma lei natural, que só encontra o seu pleno sentido quando adequada ao caso concreto.

Aristóteles, assim, como ocorrerá para vários autores da tradição ocidental, admite uma justiça imutável. Contudo, antes de prosseguirmos com esse ponto, valem duas digressões importantes. Primeiramente, toda lei, ainda que natural, possui algo de convencional, na medida em que todas as leis existentes para a ordem pública devem ser formalizadas ou escritas. Na medida em que uma lei é escrita, ela assume um caráter de *nómos*, ainda que a sua origem ou essência seja natural. As leis puramente convencionais mudam sobretudo segundo a forma, ao passo que as leis naturais segundo os casos (se variam segundo a expressão jurídica³⁵, não

³⁵ A expressão “jurídico”, para nós, significa tudo aquilo que é “de direito” e, afinal, ao Direito. Não há a uma no grego clássico com o mesmo significado daquilo que compreendemos pela expressão “direito”. A expressão equivalente em Aristóteles, assim como em todo o mundo antigo, é “*tò dikaion*”, que seria melhor traduzido como “aquilo que é justo”. O termo “*dikaíosyne*” (“justiça”) possui a mesma raiz de “*dikaion*”, de modo que o segundo termo está relacionado ao primeiro como um caso do termo universal “*dikaíosyne*”: o justo é um caso particular da justiça. A equivalência com o termo “direito”, que possui na sua raiz o sentido do que “é reto” ou “direto” pode ser feita se considerarmos que “*dikaion*” está relacionado a “*dika*”, no grego clássico “uma linha que corta algo em duas metades iguais”, ou simplesmente “o que é reto”.

variam segundo a essência), pois a sua essência, por definição, é invariável. O que vale para a lei vale também para a justiça (que é estruturada e deve ser realizada pela lei). Assim, a justiça natural muda tanto quanto uma lei, para estabelecer a justiça, se adapta ao caso particular ao qual é destinada. A tradição segundo a qual existe uma lei, um direito ou uma justiça natural é iniciada pelo pensamento grego clássico. Em segundo lugar, a tese do direito e da justiça naturais se desenvolve até ser forjado por Hugo Grócio o termo “jusnaturalismo” para designá-la e consagrá-la pela tradição ocidental sob esse nome. Até a idade média, o princípio da justiça ou direito natural aparece sob o ponto-de-vista objetivo, isto é, no sentido da existência de leis naturais. Com o desenvolvimento do pensamento moderno, o iluminismo manterá a tese, mas já sob uma perspectiva de direito subjetivo, certamente devido à influência de Thomas Hobbes, que assume o termo “direito” como sinônimo de “liberdade” e, assim, como um direito natural subjetivo. Do ponto-de-vista objetivo, segundo Hobbes, somente a lei expressa poderia ser objetiva, de modo que, nesse sentido exato, estão em oposição direito e lei. O direito existe onde não há lei; a lei onde não há direito. Numa expressão hobbesiana que se tornou clássica: “o homem é livre onde a lei cala.” Essa tradição será mantida pelo liberalismo clássico, sobretudo a partir de John Locke, e fundará a era dos direitos naturais subjetivos, como é o caso dos direitos à vida e à propriedade expressos pelo filósofo inglês no seu Segundo Tratado Sobre o Governo. Essa tradição perpassa também filósofos como Grócio, Pufendorf e Rousseau³⁶. A ideia que se inicia gradativamente a vigorar a partir da modernidade (pós-renascença) é a de que o Estado deve ser estabelecido para garantir os direitos naturais inalienáveis do homem.

Voltando à antiguidade, posto que a única expressão clara

³⁶ Rousseau que, até um certo ponto, retoma a ideia dos direitos naturais objetivos, ao desenvolver a tese de que o homem é bom por natureza.

presente nos textos de Aristóteles que chegaram até nós (o que é válido para toda a tradição filosófica clássica) seja a de uma justiça natural ou do que poderíamos chamar hoje de “direitos naturais objetivos”, vale lembrar o ponto em que Aristóteles parece introduzir essa noção, que acaba por se inserir no velho dilema sobre a bondade ou a maldade natural do homem. No início do segundo livro da *Ética a Nicômacos*, após a consideração de que as virtudes éticas são formadas pelo hábito (*cf.* 1103 a, 15-20) Aristóteles nos diz:

(...) Nenhuma das virtudes³⁷ se gera em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza se modifica pelo hábito, (...) Daí que as virtudes não se formem em nós por natureza nem contrariamente à natureza, mas está na nossa natureza recebe-las e aperfeiçoa-las pelo hábito. (1103 a, 25-30)

Nessa consideração sobre as virtudes éticas, entre as quais contamos a justiça, Aristóteles como que “abre” uma polêmica sem dar-se conta de que está a fazê-lo. O homem é naturalmente capaz de adquirir a virtude, certamente por uma natureza que lhe é própria, sem, no entanto, ser bom ou mau por natureza. Aqui há uma referência implícita a dois caracteres próprios da humanidade: o seu caráter *politikón* e o “caráter daquela que possui o *lógos*³⁸”, algo de que depende toda a formação das virtudes e de toda boa associação política. No entanto, pelo caráter da nossa capacidade de escolha, quase antecipando a questão do livre arbítrio (que é ainda, ao menos em termos, estranha a Aristóteles), Aristóteles já afirma que o homem escolhe se seguirá a sua natureza mais própria ou, então, se seguirá a sua natureza desejante, à qual o *lógos* (e

³⁷ Esse passo faz ainda mais sentido se lembrarmos que, segundo Aristóteles, a justiça é uma virtude ética e, assim, como todas as virtudes éticas, é constituída pelo hábito. Daí a ideia de que elas são introduzidas no homem pela legislação, como tratamos no nosso artigo sobre as relações entre prudência e justiça – *cf.* PAIXÃO, Márcio Petrocelli. A Relação entre justiça universal e prudência na *Ética de Aristóteles in* PALMA, Rodrigo Freitas (Org.). *Revista de axiologia jurídica da Faculdade Processus*. Ano 1, vol. 1, nº1, Brasília, 2011.

³⁸ O termo *lógos*, normalmente traduzido por “*ratio*” (latim) ou “razão”, indica, no contexto do pensamento ético (e político) de Aristóteles, a nossa capacidade de conhecer e de distinguir bem e mal, segundo a expressão dos escritos políticos – *cf.* 1253 a, sobre a capacidade única da humanidade para distinguir o bem do mal.

com ele o homem) servirá como um escravo³⁹. Como toda virtude é exercitada sobre a faculdade desejante (*epithymetiké*) da alma (*psyché*), o exercício da nossa capacidade de desejar o que é bom constitui o único modo de deixar que a (divina) faculdade do *lógos* seja o princípio da nossa conduta. O desejo, sendo individualíssimo e egoísta, nos faz agir segundo caprichos corruptíveis. A vida em sociedade exige uma conduta que nos leve a ultrapassar a nós mesmos e a zelar pelo que é comum a todos. O homem é um animal político por lhe ser absolutamente vedada uma vida sem os costumes sociais. Nos escritos políticos, Aristóteles voltará a esse tema:

(...) Um homem que, por natureza – e não por força de alguma circunstância fortuita – não fizesse parte de uma Cidade seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como o sem clã, sem leis, sem lar, do qual Homero fala com escárnio, pois ao mesmo tempo ele é ávido de combates), e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão. (...) Um homem incapaz de integrar-se a uma comunidade, ou que seja autossuficiente a ponto de não necessitar fazê-lo, não é parte de uma Cidade: é uma fera ou um deus. (Política, I, 1253 a)

A questão da justiça natural em Aristóteles está, portanto, longe de entender o homem como bom ou mau por natureza ou, para falar de modo mais geral, como um ser acabado. Ela nos fala de uma capacidade que pode ou não ser desenvolvida. Uma vez que seja, ela faz o bom caráter e as boas constituições políticas. Esse caráter natural dado ao homem de conquistar a si mesmo, isto é, de conquistar a sua natureza mais própria, está ligado à existência de uma justiça natural, ainda que se trate, a princípio, de um potencial humano a ser desenvolvido. De todo modo, determinados valores e leis existem, de acordo com a tese de que parece defender Aristóteles, por si mesmos e devem se revelar a uma procura humana

³⁹ Aqui está em jogo uma questão que foge aqui à natureza do nosso propósito. No meu “O Problema da felicidade em Aristóteles” eu trato amplamente dessa questão. Cf. PAIXÃO, Márcio Petrocelli. O Problema da felicidade em Aristóteles. Pós-Moderno, Rio de Janeiro: 2002 (pág. 77 e seguintes).

pelo seu próprio aperfeiçoamento. É também sobre o princípio de que estamos aptos por natureza a receber as virtudes que Aristóteles faz a afirmação de que “os legisladores tornam bons aos cidadãos fazendo-os adquirir certos hábitos (...). Os que não o fazem bem erram e, com isto, se distinguem as boas e as más constituições [políticas]” (1103 b, 5-10). Em seguida, citando seu mestre, Aristóteles nos diz que “devemos ter sido educados de determinada maneira desde jovens, como disse Platão, para que nos possamos comprazer ou condoer da maneira devida, pois esta é a reta educação” (1104 b, 11-13). Se a justiça universal é, de certo modo, todas as virtudes, e se a justiça natural é o seu fundamento, então é pela educação do homem, segundo a sua natureza, que se aperfeiçoam os homens e as constituições políticas. Se considerarmos que na justiça, como se depreende do seu primeiro aspecto (a justiça legal), estão todas as virtudes, todas as virtudes particulares, inclusive a isonomia, possuem um fundamento na natureza como mera possibilidade, já que a natureza é fundamento da lei.

O último aspecto importante a tratar – sobretudo num artigo que se propõe a tratar sobre os aspectos da justiça – é o da justiça como equidade⁴⁰. Para defini-la a partir do texto de Aristóteles (o primeiro a formular o conceito na história do direito)⁴¹, precisamos

⁴⁰ Do grego “*epieikeia*”, que significa algo como “adequação à imagem”, entendendo aqui imagem por “aparição” ou, mais precisamente, “aparição inusitada”, que diz respeito, de modo figurado, àquilo que aparece, que emerge diante de nós, o que é revelado de algum modo pela palavra portuguesa derivada “icone”. A expressão adverbial “*epi*” traz a ideia de uma inclinação para diante, para o que aparece. O termo grego indica a adaptação de algo a algo, da lei a um caso particular. O latim nos deu a tradução desse termo por “*aequitas*” o que poderia nos dar a noção de igualdade. Mas é bom lembrar que não é o caso de uma igualdade perante a lei, caso em que é mais adequado utilizar o termo “isonomia”. No caso de Aristóteles, a *epieikeia* é a justiça que deve valer quando a lei silencia diante de um caso que, não obstante a ausência de uma lei, demanda uma decisão do magistrado que, nesse caso, aplica um critério ou lei *ad hoc*, isto é, para o caso particular que foge à letra específica da lei.

⁴¹ Muitos atribuem a origem da equidade a uma história bíblica envolvendo Salomão, que encontrou um meio para resolver a querela entre duas mulheres que reivindicavam a maternidade de uma criança. Segundo é narrado na história, Salomão manda repartir a criança em duas metades e conceder uma parte a cada uma das mulheres. Após essa ordem, uma das mulheres abre mão da criança por não desejar vê-la morta. É aquela a quem Salomão, finalmente, ordena que se entregue a criança, na suposição de que apenas a verdadeira mãe manifestaria uma repulsa à ideia daquela brutal divisão. O episódio, que revela a sabedoria divina de Salomão, está no Primeiro livro dos Reis, cap.3, 16-28. Não há dúvidas de que a decisão de Salomão atende

voltar ao conceito de justiça legal e, em seguida, ao de justiça natural⁴². A definição de Aristóteles do conceito é dada a partir da consideração sobre o que podemos chamar de uma falha de natureza inerente à lei:

Quando a lei apresenta um caso universal e lhe sobrevêm uma circunstância que se furta à fórmula universal, então é correto, à medida que o legislador erra ao simplificar⁴³, que seja corrigida a omissão, pois o próprio legislador haveria feito tal correção caso estivesse presente e assim haveria legislado se a tivesse conhecido (1137 b, 20-25).

A equidade não pode ser considerada um aspecto particular da justiça, mas um princípio que vale para momentos em que a lei se mostre insuficiente para estabelecer o que é justo. Evidentemente, a equidade é um princípio geral do direito, pois é ao princípio (à esfera axiológica) que um magistrado é remetido quando percebe a necessidade de julgar um caso concreto e, não obstante, lhe falta uma base clara no texto legal. Não se trata, a rigor, de uma fonte do direito, tal como ocorre a alguns doutrinadores, pois uma fonte deve estar pronta e disponível para aplicação, como ocorre com costume, jurisprudência, analogia, doutrina ou a própria forma da lei, assim consideradas “fontes do direito”. A equidade é um princípio por ser aquele ponto de onde emana uma decisão. Como nos disse Aristóteles, o “próprio legislador haveria feito tal correção caso estivesse presente e assim haveria legislado”. Esse passo pode gerar controvérsias, pois Aristóteles parece fazer uma confusão entre as atividades do juiz e do legislador. Não é o caso, mas é preciso entender cuidadosamente o que o filósofo propõe aqui: o legislador, diante de um determinado

a notas do conceito de equidade. Contudo, do ponto de vista da sua formulação teórica, o princípio tem origem no livro V, 10 da *Ética a Nicômacos*, 1137 b. O legado à tradição jurídica ocidental, pois, não tem origem no livro dos Reis, mas na formulação aristotélica feita na *Ética a Nicômacos*.

⁴² Ver o meu artigo sobre o tema da equidade em: PAIXÃO, Márcio Petrocelli. *Revista do Curso de Direito – Faculdade Projeção – Ano I, nº. 1*. Brasília, 2006, Págs.33 a 48.

⁴³ Quer dizer, a “simplificação” procede da natureza geral da lei, pois o legislador não é capaz de prever todos os casos possíveis que poderão aparecer diante de um juiz. Tal é a falha de natureza da lei diante da natureza irregular das questões práticas.

caso corrente, atua *como se* fosse juiz. Portanto, se é correto corrigir uma omissão legal, a recíproca é verdadeira: o juiz atua *como se* fosse legislador nos casos em que a lei é omissa.

A pergunta que aqui surge quase naturalmente é: mas de onde retira o juiz um critério de decisão não anteriormente formalizado pela lei? Isso levou alguns juristas a desconsiderar a equidade como um princípio ou fonte legítima do direito, uma vez que, aparentemente, constituiria uma espécie de critério arbitrário de decisão para além dos estritos limites legais. Alípio Silveira⁴⁴ destaca:

Também é de se notar o fato de os positivistas jurídicos, em geral, repelirem o conceito lato sensu da equidade. Assim, Henri de Page afirma que, a menos que se esteja iludido pelas miragens da metafísica, a equidade é indefinível (L'Équité em face du Droit). Martins Júnior, do Recife, afirmava: 'a equidade considerada em abstrato (...) não passa de um flatus vocis'⁴⁵; é flor esquisita e inodora, que os filósofos idealistas e os juristas podem continuar a cultivar no jardim da sua fantasia'' (Fragmentos Jurídico-Filosóficos – O Conceito de Aequitas, 1888).⁴⁶

A consideração da equidade como “fala sem sentido” advém, entre outras prováveis causas, do equívoco de considerá-la uma fonte do direito⁴⁷. Na verdade, não há o que muitos juristas denominam “normas de equidade”. Assim, a pergunta que iniciou este parágrafo sobre o lugar de onde surge o critério não é, a princípio, difícil de responder: é retirado do conhecimento dos princípios do direito e da “racionalidade prática” ou bom senso para formular soluções *ad hoc* para casos concretos que não caem sob prescrições exatas da lei. Com efeito, o juiz retoma o seu caráter humano de ser racional e capaz de deliberação tão logo perceba o erro natural a que está

⁴⁴ Cf. SILVEIRA, Alípio. Hermenêutica jurídica – vol. IV. Brasiliense. São Paulo, 1985 (pág. 41)

⁴⁵ Sopro de voz, fala vazia.

⁴⁶ SILVEIRA, Alípio. Hermenêutica jurídica – vol. IV. Brasiliense. São Paulo, 1985 (pág. 41)

⁴⁷ Ver a diferença que estabeleço entre mais de um sentido do termo “fonte” em: PAIXÃO, 2006, op. cit, pág. 36 e seguintes).

fadada toda legislação, pois o futuro é sempre imprevisível ao legislador. Negar essa anterioridade da razão em relação à lei seria o mesmo que negar a racionalidade empregada pelo legislador no momento da redação do texto legal, sem que possamos deixar de considerar que toda lei deve estar fundada em certos princípios ou cláusulas pétreas que (de)limitam a ação de elaborá-la, tanto quanto considerar casos correntes que demandam legislação. De certo modo, há uma semelhança entre as atividades do juiz e do legislador, com a diferença de que o juiz decide sobre concretos imediatos, ao passo que o legislador, sem deixar de levar em conta casos imediatos, decide sobre casos concretos eventuais ou correntes. Quando se diz que o juiz não deve decidir na ausência da lei, do mesmo modo se deveria dizer que o legislador não deveria decidir contra a axiologia jurídica. Alípio Silveira também estabelece essa analogia entre juiz e legislador no manejo da equidade. Na leitura do mesmo texto em análise aqui (o livro V da *Ética a Nicômacos*), Alípio nos diz que “tanto o magistrado como o legislador manejam a equidade, cada qual a seu modo, sendo mais ampla a ação do legislador”⁴⁸. É mais ampla a ação do legislador devido a regularidade dos casos sobre os quais ele se pronuncia, enquanto o juiz apenas maneja o princípio diante de uma situação particular irregular, isto é, nova e não corrente.

Parece que a negação de validade ao princípio de equidade está baseada numa tácita vontade de negação da existência de lacunas na lei, embora seja a todos evidente, sem que precisemos demonstrar a tese (ela é, afinal, evidente), a existência de casos que carecem de regulamentação e não podem ser, de modo algum, alheios ao interesse jurídico. Daí também ser problemático admitir a evolução do direito sem a consideração de lacunas. É certo que as lacunas sempre manifestam variações na realidade sobre a qual é preciso estabelecer leis, e o próprio direito, *lato sensu*, admite

⁴⁸ Op. cit. Pág.20

a criação de fontes complementares à norma *stricto sensu*. Não é outro que a equidade o princípio pelo qual o direito, como sistema de normas, evolui. Do contrário, a atividade do legislador não teria fim e nenhum texto legal poderia preservar-se por muito tempo. A atividade do juiz é, assim, uma necessária complementação da atividade legislativa. No livro da Retórica, Aristóteles nos fala sobre essa irremediável condição da atividade legislativa:

A lacuna existe, tanto contra a vontade dos legisladores, como por vontade dos mesmos. Contra a vontade quando um fato lhes passa despercebido; por sua vontade quando, não podendo precisar tudo, eles têm que estatuir princípios gerais que não são aplicáveis sempre, mas apenas na maioria das vezes. Verificamos isso sempre que é difícil legislar com precisão, em razão da infinidade dos casos (...) e, não obstante, que é necessário estabelecer leis. Assim, é forçoso falar em geral. (Retórica, 1374 a).

A relação da equidade com a justiça natural, no caso de Aristóteles, pode ser relacionada ao conceito de virtude, do qual falamos há pouco. A virtude máxima em relação à unidade moral do indivíduo é a prudência (*phrónesis*), tal como a justiça em relação à unidade política da Cidade. Mas toda virtude está relacionada ao que é mais singular. Cada ato virtuoso está relacionado necessariamente a uma situação única e singularíssima. Digamos que a virtude tem sempre em vista um caso concreto, que se concretiza numa situação singular. Sob o aspecto da atuação singular do homem virtuoso, a prudência, enquanto é também uma virtude, tem a ver com o singular. Como a máxima virtude do indivíduo, pois nele reúne todas as outras virtudes, a prudência equivale à justiça, conforme nos diz Aristóteles: “Tampouco a prudência está limitada só ao universal, mas deve conhecer também o singular, pois é prática, e a prática tem a ver com o singular” (1141 b, 14-17). E, em seguida: “O homem prudente [é] (...) capaz de deliberar retamente sobre

o que é bom e conveniente para si mesmo, não em um sentido parcial, por exemplo, para a saúde, para a força, mas para viver bem em geral” (1140 a, 25-29). A diferença entre a justiça universal e a prudência está no que dissemos antes. Do ponto-de-vista da aplicação da lei, a justiça envolve decisões em relação ao outro, ao passo que a prudência envolve decisões do indivíduo em relação à sua própria vida, mas ambas estão em relação com o singular. Isso é significativo para o nosso estudo à medida que cada norma, seja ela destinada ao indivíduo ou à comunidade, precisa sempre encontrar uma relação precisa com o caso singular. As regras gerais da ética, assim como as leis (que certamente derivam das regras da virtude em geral), apenas encontram o seu sentido mais próprio quando conjugadas com o singular. Diria Aristóteles que nos tornamos corajosos agindo corajosamente e justos agindo justamente, mas agir corajosa e justamente é algo somente possível em situações singulares. Assim, a equidade está virtualmente presente em todas as virtudes e, enquanto princípio de correção da justiça legal, a sua raiz parece ser natural tanto quanto são, como já vimos, todas as virtudes potencialmente naturais em nós.

De tudo o que dissemos, temos que a equidade, referida à lei, é um princípio de adequação da lei geral ao caso singular, pois todas as operações da justiça têm a ver com o singular e, quando a lei falha nesse seu propósito original, a equidade é o princípio de justiça que deve entrar em jogo. Que valham aqui as considerações feitas por Aristóteles sobre o “homem equitativo” (*tò epieikés*), isto é, “aquele que escolhe e pratica as coisas justas e aquele que, afastando-se dos piores rigores da estrita justiça [legal], sabe ceder, ainda que a lei esteja ao seu lado”.

Temos aqui uma análise de cinco aspectos do conceito de justiça em Aristóteles. A lei que, fundada no conceito de justiça como virtude, é a justiça no seu sentido universal. A isonomia nos

apresenta a justiça naquilo que ela é particularmente, isto é, uma espécie de igualdade – direta ou proporcional. A reciprocidade, que é uma síntese da isonomia quando a referimos à lei. A justiça natural como fundamento de toda outra espécie justiça e, por fim, a equidade, que nos dá o critério pelo qual podemos adequar todos os aspectos da justiça aos casos particulares.

Referências Bibliográficas

- ARISTOTELIS, Ethica Nicomachea. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit I. BYWATER. Oxford. Oxford Classical Texts. 21ª edição, 1991.
- ARISTÓTELES. Ética Nicomáquea (trad. Julio Pallí Bonet). Madrid: Editorial gredos, 1988.
- ARISTÓTELES. Retórica (tradução de Mário da Gama Kury). Brasília: Unb, 2000.
- ARISTÓTELES. Política. Trad. Márcio da Gama Kury. Brasília, UnB, 1997
- ARISTOTE. Les Politiques. Trad. Pierre Pellegrin. Paris, GF. Flammarion, 1993.
- BOBBIO, Norberto. A teoria das formas de governo. 3. ed. - Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1976).
- SILVEIRA, Alípio. Hermenêutica Jurídica (1ª edição, vol. IV). São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PAIXÃO, Márcio Petrocelli. O Problema da felicidade em Aristóteles. Rio de Janeiro: Pós-Moderno, 2002.
- PAIXÃO, Márcio Petrocelli. Revista do Curso de Direito – Faculdade Projeção – Ano I, nº.1. Brasília, 2006
- PAIXÃO, Márcio Petrocelli. A Relação entre justiça universal e prudência na Ética de Aristóteles in PALMA, Rodrigo Freitas (Org.). Revista de Axiologia Jurídica da Faculdade Processus. Ano 1, vol.1, nº1, Brasília, 2011.

SÚMULA VINCULANTE: A ARTICULAÇÃO ENTRE JUSTIÇA E JUSTIÇA

Eduardo Andrea¹

Nesses quase dez anos da promulgação da Lei nº 11.417/2006, que *‘regulamenta o art. 103-A da Constituição Federal e altera a Lei nº 9.784, de 29 de janeiro de 1999, disciplinando a edição, a revisão e o cancelamento de enunciado de súmula vinculante pelo Supremo Tribunal Federal, e dá outras providências’*, a função da jurisprudência consolidada pelos tribunais assumiu protagonismo no exercício da jurisdição, invertendo o caminho das decisões judiciais, vez que alterado substancialmente o *poder de dizer o Direito*, na escala das instâncias judiciárias. O presente artigo aborda a súmula vinculante, ápice dessa revolução no Poder Judiciário, na perspectiva de sua dinâmica interna, sob o duplo enfoque da filosofia política e da filosofia do Direito, englobando os demais efeitos correlatos na vida forense. Os dois principais pontos são, na filosofia política, a redução da atividade hermenêutica dos juízes, principalmente de primeiro grau de jurisdição, e, na filosofia do Direito, o aparente

¹ Procurador do Trabalho, Doutor em Filosofia pela UFRJ

paradoxo entre a característica de atualização do Direito, inerente à jurisprudência, e a cristalização, em súmula vinculante, do entendimento jurisprudencial, levado ao limite de ser imposto aos demais integrantes do Poder Judiciário.

Duas questões, inicialmente, merecem registro. O ambiente histórico-jurídico no qual a súmula vinculante está inserida e o fenômeno conhecido como '*crise do Poder Judiciário*', que, embora ao primeiro ponto pertença, ultrapassa os limites estritos do jurídico.

A unificação da interpretação das normas pelos órgãos jurisdicionais é tema que, de longa data, integra o ordenamento jurídico brasileiro como, por exemplo, a Constituição de 1891 com a Emenda Constitucional de 1926; constando expressamente da Constituição Federal de 1988, como missão atribuída ao Superior Tribunal de Justiça, quando de divergência de interpretação de lei federal, art. 105, III, c, da CF. Ademais, o próprio Código de Processo Civil – o de 1973, assim como o de 1939 - e os Regimentos dos Tribunais contêm normas específicas sobre recursos que objetivam a uniformização da jurisprudência. O novo Código de Processo Civil, Lei nº 13.105/2015, aprofundou essa tendência.

A denominada '*crise do poder judiciário*', para os fins desse artigo, corresponde ao estado de incapacidade do Poder Judiciário, em função da quantidade de demandas que lhe são submetidas, apresentar, em tempo hábil, solução aos conflitos de interesse. As estatísticas demonstram o crescimento exponencial do número de feitos e, por consequência, dos recursos endereçados aos tribunais. A impossibilidade física dos meios e de pessoal é manifesta, em que pese o aumento do número de juízes de primeira instância e de tribunais, assim como da utilização dos instrumentos da mediação e

arbitragem. O exemplo do esgotamento dos Juizados Especiais Cíveis e Criminais previstos na Lei nº 9.099/1995, malgrado o esforço dos juízes, é emblemático. Não é demais lembrar que, com a Constituição Federal de 1988 e a concretização ampliada da cidadania, a legislação protetiva de vários grupos sociais – idoso, torcedor, consumidor, deficiente -, do patrimônio cultural e outros mais, também, pela pressão da expansão da demanda social realizada, influem, nesse aspecto, na *'crise do Poder Judiciário'*.

Nessa moldura, a súmula vinculante constitui uma, dentre outras, solução para o congestionamento das vias judiciais, pois, com a eliminação da discussão sobre a interpretação e aplicação de normas específicas, constitucionais ou sob o respeito à Constituição Federal, por decisão do Supremo Tribunal Federal, as instâncias inferiores do Poder Judiciário estão submetidas àquele padrão fixado, permitindo o rápido desfecho das lides, inclusive com redução do número de recursos.

Como acontece com as alterações do ordenamento jurídico, dois movimentos se apresentam, muito embora já existissem antes da edição da novidade, os que a apoiam, cujos argumentos são, em síntese, decorrentes dos efeitos benéficos à celeridade processual, que é mandamento constitucional, art. 5º, LXXVIII, e, ainda, ressaltam a importância da segurança jurídica, cujos efeitos atingem a economia; os que se mostram contrários à súmula vinculante, em sua maioria apontam o engessamento da jurisprudência, como aspecto negativo dessa.

Assim, delineados os contornos do tema jurídico, a investigação filosófica desenvolvida tem por base a teoria tridimensional do Direito, na perspectiva de Miguel Reale, entendido o Direito como integração de fato, valor e norma, enquanto compreensão axiológica de fatos, pelas normas.

Miguel Reale, que defende e reconhece a força que a atualização do direito em prática tem na chamada teoria tridimensional do Direito, em sua concepção tridimensional própria, conhecida como fórmula realeana, pelo menos em duas passagens, deixou assentado seu posicionamento favorável às súmulas vinculantes, em artigo, datado de 1997, onde aborda vários aspectos relacionados com a súmula vinculante, tais como: (a) sua inserção na denominada “crise do Estado”, mais especificamente na “crise do Poder Judiciário”; (b) abuso na utilização dos meios processuais pela Administração Pública, que não se curva à jurisprudência dos tribunais; (c) subordinação dos juízes às súmulas vinculantes; e (d) que as súmulas vinculantes não impedem a atualização do Direito.

Quanto aos efeitos da continuidade interpretativa, Reale é expresso:

Não concordo, como já disse várias vezes, com a tese de que a adoção das súmula vinculante terá como consequência o engessamento do Direito, aduzindo: o agguornamento das súmulas será, assim, um dever primordial dos tribunais, pois elas, como costume dizer, representam um horizonte normativo sujeito a ser atualizado à medida que a ciência avança.

Em outro artigo, de 2004, ‘Crise da Justiça e Arbitragem’, Reale defende a utilização das súmulas vinculantes, situando-as no âmbito da crise do Poder Judiciário:

Mais providências tendentes a superar a crise em apreço, não podendo, todavia, omitir-me quanto a súmula vinculante, condenada por falha compreensão da competência jurisdicional atribuída ao juiz.

Nem posso, outrossim, deixar de ponderar que, como os dados estatísticos o comprovam, a maior parte dos processos

judiciais pendentes de julgamento final corresponde a ações propostas pelos três graus da Administração Pública federal, estadual e municipal, sempre inconformados com as decisões favoráveis aos contribuintes, não obstante sucessivas decisões dos Tribunais superiores, o que vem a reforçar a necessidade da instauração da já mencionada súmula vinculante.'

No ponto, aparece a questão da articulação entre justiça e Justiça, no tocante às súmulas vinculantes como realização dos valores insculpidos na Constituição Federal, nos moldes em que, no atual ciclo-histórico-cultural, são entendidos.

O termo Justiça corresponde ao Poder Judiciário e a atividade-fim estatal que ele desenvolve, a prestação jurisdicional. Criado pelos representantes do povo, de quem se origina o poder instituidor e a força que possui, o Estado deve cumprir com as funções que lhe foram atribuídas e que correspondem aos anseios comunitários que antecedem e justificam a sua existência, pelo que, instituído o monopólio do exercício da jurisdição, da forma de resolver os conflitos de interesses a ele apresentados, na sua missão de manter a paz social, vez que proibida a realização de 'justiça com as próprias mãos', deve o Estado ser capaz de atender a essas necessidades, bem como manter uma adequada correlação com os interesses dos indivíduos, com sua proteção.

Ocorre, entretanto, que, além dessa necessidade de cumprimento de seus deveres, que caracteriza a dimensão material da jurisdição, temos, pelos valores que a Constituição Federal consagra, a dimensão qualitativa, fruto da cidadania, que indicam que casos análogos devem ser decididos de forma semelhante, daí a permanente preocupação com a uniformização de jurisprudência.

As súmulas vinculantes, em suma, constituem o ponto alto da jurisprudência, sua consolidação, precedida que foi por decisões anteriores. Essa formulação, embora caracterize um norte para a atuação dos juízes, sem o efeito vinculante, por certo, não teria o efeito de acelerar o ritmo dos feitos, diminuir o estado de inércia das partes, ou, ainda, diminuir os recursos.

Com efeito, as causas eram apreciadas por um juiz singular, em primeiro grau de jurisdição, depois por um órgão colegiado, em segundo grau de jurisdição, e, se fosse a hipótese, em recurso especial ou extraordinário, pelos tribunais superiores. Desse modo, com o passar do tempo, a interpretação do texto legal era consolidada no exercício da jurisdição, até o estabelecimento de uma interpretação que, então, se tornaria um *standard* para os juízes, sem o caráter obrigatório de cumprimento. Sistema, comum, que está em vigor, em paralelo ao novo estabelecido pela súmula vinculante.

O efeito vinculante concretiza uma redução do poder hermenêutico dos juízes, limitando a interpretação ao impor uma previamente estabelecida, e inverte o caminho da jurisprudência, que passa a ser de cima para baixo, enquanto era - e de todo modo, fora dessa hipótese, continua sendo - de baixo para cima.

A súmula vinculante guarda uma relação de meio em relação aos fins a que se propõe. Haverá, portanto, um aumento da eficiência no aspecto da efetivação dos meios que o Estado dispõe para cumprir com seus objetivos de permitir uma coexistência pacífica entre seus cidadãos, vez que será diminuída a litigiosidade no seio social, com um grau mais elevado de concretização da justiça, pela igualdade de todos na aplicação da lei. A alteração constitucional, de ordem da filosofia política, é enorme.

As críticas que se baseiam no engessamento da jurisprudência perderam sua força, com a previsão das formas de revisão e revogação das súmulas vinculantes, inclusive pelo caminho ordinário do recurso das partes.

No passo, a questão da justiça, como elemento de referência e apoio da dinâmica do Direito, pelo influxo dos valores, e, desse modo, questão de filosofia do Direito, é de ser analisada, nos fundamentos e efeitos das súmulas vinculantes, à luz da teoria tridimensional do Direito.

A estruturação tridimensional do direito possibilita o estudo de cada aspecto singular, na sua articulação com os demais, observando-se a '*distinção vetorial de sentido próprio de cada espécie de pesquisa*'; no tocante à filosofia do direito, como "compreensão axiológica de fatos em função de normas", segundo Reale.

O homem desempenha papel fundamental na teoria tridimensional do Direito, pois é ele que percebe os sentidos dos valores e concretiza, no direito, as suas opções. Valor fonte e fonte dos valores, o homem é um ser especial, como Reale diz, o direito é como o rei Midas, transforma em jurídico tudo o que toca, mas precisa do homem para se realizar na sua aventura histórica.

O homem, valor fonte, pela experiência, e na consciência, percebe os sentidos da justiça, e, por eles, cria e orienta o Direito, na ordenação das inter-relações dos membros de sua comunidade, bem como com outras comunidades, no mundo da vida.

O direito é obra humana, daquele que diante de fatos, conjuga-os com os valores percebidos e cria a norma. O homem instaura a ordem.

Como a ação humana se desenrola na história, mas não é um simples passar do tempo, são objetivações de valores concretizadas

em normas, é um tempo vivo e rico. É personalismo axiológico, vez que é o homem quem percebe os valores. É historicismo porque o homem, que é história, cria história, se revela na história, - história que espelha as tensões experimentadas pelo homem -, atualiza o futuro em passado pelo presente; daí a definição de homem, para Reale: *'o homem é o único ente que é e deve ser, no qual 'ser' e 'dever ser' coincidem, cujo ser é o seu dever ser'*, atualização permanente. A relação de complementaridade dialética é essencial ao historicismo axiológico, por transitar o homem entre a subjetividade e a objetividade.

Quando se fala em valores, na *Teoria Tridimensional do Direito*, é imperioso citar a justiça, que para Reale é o valor principal, pois tem a função de fazer com que os demais valham.

Por ocasião de homenagem prestada pelos Professores Aquiles Côrtes Guimaraes, Ubiratan Macedo e Antonio Paim, em aula proferida, na UERJ, Reale deixou assentado sobre a Justiça: "entendo que a Justiça não é um valor que tenha um fim em si mesmo: é um valor supremo, cuja valia consiste em permitir que todos os valores valham, numa harmonia coerente de ideias e de atitudes".

Reale, repita-se, entende a tarefa da pesquisa, em Filosofia do Direito, como compreensão axiológica; pelo que, nessa linha, tratados os fatos e o conjunto de normas, partindo-se do cerne da inovação na realidade fático-normativa específica descrita, cabe, agora, abordar os valores envolvidos no processo, e, ainda, as variações por esses sofridas no curso do fluxo histórico, ou seja, investigar a dinâmica de sua atualização.

O processo dinâmico no qual se editam novas normas, como resultado da tensão integradora de fato e valor, sob o efeito das

invariantes axiológicas, sofre uma espécie de fio condutor e, ao mesmo tempo de limite, em função de que as invariantes axiológicas, em quanto valem, orientam a variação da tríade – fato, valor e norma – no tempo. O conteúdo do que é entendido por justiça em determinada época histórica, também, desempenha esse papel.

Constituído na - e pela - articulação de fato, valor e norma, em permanente tensão dialética, dialética de complementaridade, sofre o Direito, na perspectiva axiológica, uma orientação tendente à justiça, ou seja, sua natureza de dever-ser, o é para a - e da - justiça. Ainda que dela se afaste, o distanciamento é superado, pois, como a História demonstra, há a reaproximação com o valor fundamental da justiça.

O Direito - concebido na aventura humana no tempo, é histórico, é história - concretiza, os sentidos de justiça percebidos, em normas jurídicas, que, por sua vez, são reflexo das opções valorativas efetuadas nos valores secundários, que o foram em face dos próprios novos sentidos de justiça; por exemplo maior ou menor amplitude de segurança jurídica.

Por sua vez, Direito como fim diz respeito à dimensão da justiça, como valor fundante do Direito e, nessa direção, seu fim último.

O Direito ao corresponder à concretização da ideia de justiça, significa que todos os valores implicados na articulação com fatos e normas, são e foram valorados pela justiça. Quando o legislador faz uma opção na tríade de valores, essa opção representa o justo, ou deveria representar, em determinado momento histórico.

Em síntese, o Direito se atualiza na direção do justo, que, por seu turno, se atualiza segundo as percepções, pela comunidade, reveladoras dos sentidos da justiça, no mundo da vida.

Não é por outro motivo que Reale diz que não é apropriado falar em evolução ou progresso do Direito, no mesmo sentido pode-se incluir o Estado. O fenômeno que se dá é o da atualização – alteração -, que, como mudança, pode se dar, inclusive, em sentido retroativo, com revigoração de antigas normas, até então ultrapassadas.

Quanto à vivência jurídica, temos que o Direito tem origem na tomada de posição, nas percepções, do homem mergulhado no mundo da vida, para culminar com a regulação da coexistência, possibilitando a convivência, indicando os comportamentos que devem ser adotados em certas circunstâncias, através da edição de normas jurídicas, ordenadas sistematicamente.

A dialeticidade, como Reale faz questão de remarcar, na sua teoria tridimensional do Direito, mas que se aplica a todo bem de cultura, é diversa da hegeliana, na qual os opostos se relacionam em ‘sucessivas tríades superadoras’.

A norma jurídica expressa uma conduta que deve ser seguida, um fazer ou não fazer, que corresponde à relação entre fato e valor, a norma concretiza o valor; sendo que esses continuam em interação permanente com a norma. De onde se funda a afirmação de Reale que o ser do direito é o seu dever-ser, pois, limitado ao dever-ser, a alteração na ligação entre fato e valor corresponderá a uma nova norma, na dinâmica do tempo histórico-jurídico-cultural.

Quanto à norma jurídica como resultante da superação, mas não eliminação ou substituição, da contrariedade que há na tensão entre fato e valor, Reale denomina esse quadro de ‘dialética de implicação-polaridade’.

Em *Experiência e Cultura*, Reale fornece uma descrição da dialética de complementaridade:

Poder-se-ia dizer que na dialética de complementaridade há uma correlação permanente e progressiva entre dois ou mais fatores, os quais não se podem compreender separados um do outro, sendo ao mesmo tempo cada um deles irreduzível ao outro, de tal modo que os elementos da relação só logram plenitude de significação na unidade concreta da relação que constituem, enquanto se correlacionam e daquela unidade participam

Temos, nessa altura, os valores específicos que integram a constelação que orbita o instituto das súmulas vinculantes: a igualdade, no sentido de que postulações semelhantes em situações análogas devem receber o mesmo provimento jurisdicional; a presteza no exercício da função jurisdicional; e a segurança jurídica.

De maior relevância, é o valor da igualdade na jurisdição, que, de muito tempo, é dever do Judiciário.

Assim, a “súmula vinculante” está em sintonia com os novos valores de justiça, que englobam a igualdade e a segurança jurídica; com redução do poder de interpretação dos juízes; e por viabilizar a efetivação da igualdade na jurisdição.

Conclui-se, portanto, que o instituto da súmula vinculante, que observa a dinâmica de atualização que constitui o direito, transita entre conteúdos de valor, na vigência conjugada de passado, presente e futuro, sob influxo do valor primeiro, o da pessoa humana, embora careça de melhoramentos, está inserido na faixa de sentido que a justiça atinge no presente momento da História sócio-jurídico-política brasileira, correspondendo a importante marco da terceira fase do Direito moderno, no dizer de Reale:

Se a primeira e a segunda fase do Direito Moderno correspondem, respectivamente, ao vapor e à eletricidade como fontes de energia, podemos correlacionar à energia atômica e à eletrônica uma nova fase da experiência jurídica, ainda em processamento e, por isso mesmo, objeto de prudente configuração, sem olvido, é claro de fatores de ordem espiritual.

Referências:

- REALE, Miguel. Política e Direito, Ensaios. São Paulo: Saraiva, 1ª ed., 2ª Tiragem, 2010.
- REALE, Miguel. Verdade e Conjetura. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- REALE, Miguel. Nova Fase do Direito Moderno. São Paulo: Saraiva, 2ª ed., 1998.
- REALE, Miguel. Teoria Tridimensional do Direito. São Paulo: Saraiva, 5ª ed., 7ª tiragem, 2005.
- REALE, Miguel. Crise do Capitalismo e Crise do Estado. São Paulo: Senac, 2000.
- REALE, Miguel. Estudos de Filosofia e Ciência do Direito. São Paulo: Saraiva, 1978.
- REALE, Miguel. Teoria do Direito e do Estado. São Paulo: Saraiva, 5ª ed. 4ª tiragem, 2010.
- REALE, Miguel. Fundamentos do Direito. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2ª ed., 1972.
- REALE, Miguel. Experiência e Cultura. Campinas: Bookseller, 2ª ed., 2000.
- REALE, Miguel. Experiência e Cultura. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- REALE, Miguel. Filosofia do Direito. São Paulo: Saraiva, 30ª ed., 7ª tiragem, 2009.
- REALE, Miguel. O Estado Democrático de Direito e o Conflito das Ideologias. São Paulo: Saraiva, 3ª ed., 5ª tiragem, 2010.
- REALE, Miguel. Lições Preliminares de Direito. São Paulo: Saraiva, 27ª Ed., 6ª tiragem, 2006.
- REALE, Miguel. O Direito como Experiência. São Paulo: Saraiva, 2ª ed., 1992.
- REALE, Miguel. Problemas de Nosso Tempo. São Paulo: Grijalbo, 1970.
- REALE, Miguel. Paradigmas da Cultura Contemporânea. São Paulo: Saraiva, 2ª ed. 2ª tiragem, 2010.
- REALE, Miguel. O Homem e seus Horizontes. São Paulo: Convívio, 1980.

REALE, Miguel. *Fontes e Modelos do Direito*. São Paulo: Saraiva, 1ª ed., 3ª tiragem, 2002.

REALE, Miguel. *Política e Direito -Ensaio*. São Paulo: Saraiva, 2006.

REALE, Miguel. *Variações*. São Paulo: GRD, 2ª ed. 2000.

REALE, Miguel. *Variações 2*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2003.

REALE, Miguel. *Variações 3*. Ribeirão Preto: Migalhas, 2010.

REALE, Miguel. *Pluralismo e Liberdade*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2ª ed., 1998.

REALE, Miguel. *Filosofia e Teoria Política*. São Paulo: Saraiva, 1ª ed., 2ª tiragem, 2010.

REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo: Saraiva, 3ª ed. 2ª tiragem, 2002.

A TEORIA DO CONHECIMENTO NUMA PERSPECTIVA SISTEMÁTICA IMMANUEL KANT

Margarida Prado

A editora Pléiade¹ publicou as obras de Immanuel Kant, entre 1747 e 1793, em três volumes, inclusive as obras inacabadas. Alexis Philonenko, estudioso francês do pensamento alemão, em obra intitulada *L'Oeuvre de Kant*, acrescenta a essa reconhecida antologia, correspondências e declarações de Kant, organizadas por Reicke em 1902, e entregues à Academia de Ciência de Berlim.²

Sabemos que os temas tratados pelo autor versam sobre diversos domínios e esses temas tomaram a forma de ensaios, aulas, cartas, artigos, publicações, destacando-se as três grandes *críticas*. De todas as formas, os temas enfrentados por Kant parecem convergir para a construção de um grande sistema de pensamento.

A idéia de sistema foi apresentada pelo próprio Kant já na primeira

¹ KANT, Emmanuel. Oeuvres philosophique, préface Ferdinand Alquié, Editions Gallimard, Paris 1980.

² PHILONENKO, A, L'oeuvre de Kant, Librairie Philosophique J Vrin, Paris 1981, p.281

versão da *Crítica da razão pura*. Ela nos é apresentada como uma idéia análoga a de uma Arquitetônica, uma grande construção cujos espaços estão dispostos com funções determinadas, contendo limites e alcances próprios. Essa obra arquitetônica³ é definida pelo autor como “arte dos sistemas”, em contraposição à idéia de um mero agregado.

Cabe ressaltar que arquitetônica não se refere aqui a nenhuma construção físico-empírica. A proposta kantiana está dirigida à construção de uma arquitetônica da *Razão Pura*, na medida em que ela se apresenta no contexto do pensamento. E o que essa imagem revela, por si só, como arte de construir, é que a razão humana edifica, constrói e demole e o faz quando busca sempre reexaminar a natureza de seus próprios fundamentos.

Kant retoma, num certo sentido, o espírito da “maiêutica socrática”. Ele propõe um método de investigação reflexivo. Sua filosofia crítica caracteriza-se por ser essa atividade de “reflectere”, isto é, voltar para trás. Nesse sentido, seu método e sua filosofia se confundem. O espírito da *crítica* tem como propósito revelar as condições do próprio pensamento e, com isso, fornecer os elementos necessários a sua legitimidade.

A Filosofia é definida por Kant como conhecimento racional em oposição ao conhecimento empírico; é uma forma de conhecimento por conceitos⁴. Filosofia é um conhecimento discursivo. A questão que se coloca é, portanto, saber: em que condições podemos afirmar algo como verdadeiro, como moral, como esperado?

O ponto de partida da compreensão do projeto kantiano nos é fornecido no Cânon da Razão Pura, que se encontra na *Doutrina Transcendental do Método*. Esse ponto de partida pode ser fixado

³ KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad Valério Rohden, Abril Cultural, B860, São Paulo ,1980.

⁴ CRP B865.

a partir da distinção proposta entre os conceitos de opinar, saber e crer. Cito Kant:

“O considerar-algo-verdadeiro, ou a validade subjetiva do juízo com referência a convicção (a qual ao mesmo tempo vale objetivamente), possui os seguintes três graus: opinar, crer e saber. Opinar é um considerar-algo-verdadeiro que, com consciência, é tanto subjetiva quanto objetivamente insuficiente. Se o considerar-algo-verdadeiro é só subjetivamente suficiente, sendo ao mesmo tempo tomado como objetivamente insuficiente, então se denomina crer. Finalmente, o considerar-algo-verdadeiro, que é tanto subjetivamente como objetivamente suficiente, chama-se saber. A suficiência subjetiva intitula-se convicção (para mim mesmo), e a objetiva denomina-se-certeza (para qualquer indivíduo) ”⁵

Observamos que o Cânon não se restringe apenas à análise de nossas faculdades, uma análise que irá determinar o limite e o alcance da razão, como faculdade dos princípios. O Cânon, sendo o “conjunto dos princípios a priori do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral”,⁶ pretende ainda legitimar o conhecimento e, com isso, esclarecer a própria natureza da verdade. Esta reside na relação entre o sujeito e o objeto, mais especificamente, na possibilidade de que os objetos não sejam um diferente objeto para cada indivíduo. Portanto, a possibilidade de “concordância” entre as nossas faculdades e os objetos também é um tema fundamental para o Cânon, conforme observamos na seguinte passagem:

“A pedra de toque para decidir se o considerar-algo-verdadeiro é uma convicção ou uma simples persuasão é, portanto, externamente, a possibilidade de comunicá-lo e de encontrá-lo válido para a razão de qualquer ser humano. Com efeito, nesse caso há pelo menos a suposição de que o fundamento

⁵ CRP B850.

⁶ CRP B825.

*da concordância de todos os juízos, desconsiderando a diversidade dos sujeitos entre si, repouse sobre o fundamento comum, a saber, sobre o objeto, em decorrência disto todos os juízos concordando com o mesmo mediante tal, provando a verdade do juízo”.*⁷

Insistimos na idéia de sistema, de arquitetônica. Alguns autores, por não compartilharem dessa interpretação, se opuseram à proposta kantiana com objeções. Hannah Arendt, por exemplo, em obra intitulada *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, acusa-o de ter produzido o conceito de “autonomia” desconsiderando a esfera política. Segundo a autora, o juízo determinante moral kantiano, dado que rigorosamente abstrato, seria inadequado para fundamentar o juízo político, pois desconsidera as relações intersubjetivas.⁸

Não podemos expor aqui todo o argumento contrário à interpretação de Arendt. Iremos, apenas, destacar que na terceira crítica, na *Crítica do Juízo*, Kant sustenta que o juízo reflexionante,⁹ embora sendo um juízo singular, traz a pretensão de uma universalidade de comunicantes. Kant inclui assim, em seu sistema, a idéia do cogito plural, da intersubjetividade. A possibilidade da comunicação será declarada por Kant como condição não só do conhecimento como também do universo moral. Na terceira crítica se dá a vinculação entre natureza e liberdade, entre filosofia teórica e prática, enfim, a unidade do sistema.

Necessário agora um breve retorno ao *Prefácio* da segunda edição da primeira crítica, da *Crítica da Razão Pura*. É no prefácio que o autor anuncia o rompimento com a Metafísica tradicional, qualificado esse rompimento de “Revolução Copernicana”.¹⁰

⁷ CRP B 849.

⁸ ARENT, Hannah, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, trad André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro, Ed. Relume-Dumaré, 1994.p.28.

⁹ KANT, Emmanuel. *Critique de la Faculte de Juger*. Trad. Alexis Philonenko, Int IV. Paris; JVRin, 2000, p.39.

¹⁰ CRP pref,2, XVI

A metafísica, até Kant, foi compreendida como um conjunto de proposições necessárias e universais, com pretensão de conhecimentos verdadeiros a respeito das essências últimas das coisas. A revolução proposta, ou ainda, o “despertar de um sono metafísico-dogmático”, inaugura o rompimento com essa antiga pretensão.

No prefácio da segunda edição, da primeira crítica, Kant antecipa uma espécie de legado “negativo” na esfera especulativa: “A razão só compreende o que ela mesma produz, segundo seu projeto, na medida em que ela obriga a natureza a responder às suas próprias perguntas”.¹¹

A tradição acreditava, até então, que todo o nosso conhecimento se regulava pelos objetos, a tarefa da metafísica, agora, será a de demonstrar que os objetos é que são regulados pela nossa capacidade de conhecê-los.¹²O novo conceito de Metafísica proposto por Kant versa, exatamente, sobre essa capacidade de conhecer, toma a direção do conhecimento especulativo da razão, inteiramente isolado e acima de qualquer experiência possível.

A metafísica para Kant se dirige a dois domínios, o uso especulativo e o uso prático da razão: a *Metafísica da Natureza*, como conhecimento teórico de todas as coisas, e a *Metafísica dos Costumes*, que contém os princípios que determinam a priori o fazer e o deixar de fazer, isto é, o mundo moral.¹³

A legislação da razão humana (que chamamos de Filosofia) possui, portanto, dois objetos: a natureza e a liberdade. A primeira, *filosofia da natureza*, refere-se a tudo que é, e a *filosofia dos costumes* concerne unicamente ao que deve ser. Nesse sentido, tanto a lei natural quanto a lei moral, embora nos sejam apresentadas

¹¹ CRP pref,2, XIII

¹² CRP pref,2,XVI

¹³ CRP B870. A moralidade é a única conformidade das ações ` a lei que pode ser derivada, de um modo completamente a priori, isto é, por princípios.

como investigações de dois domínios separados, constituem-se, por fim, em um único sistema.

Na ordem da argumentação, nos deparamos, nesse momento, com um importante conceito kantiano: o conceito de “transcendental”. A metafísica tradicional, em seu uso dogmático, constituiu a ciência sobre afirmações infundadas e, por conseguinte, nos levou ao ceticismo. Uma filosofia transcendental consiste, segundo Kant, num método anterior a qualquer perspectiva de ampliação do nosso conhecimento. Seria, pois, uma ciência da simples avaliação da razão pura, das suas fontes, dos seus limites, como uma propedêutica ao sistema da razão pura. Cito Kant: “uma tal ciência teria que se denominar não uma doutrina, mas tão somente crítica da razão pura”. Assim, acrescenta Kant: “Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível a priori. E o sistema de tais conceitos denominar-se-ia Filosofia Transcendental”.¹⁴

O sentido dado pelo próprio autor à crítica transcendental é comparável à atitude tomada por um tribunal quando ele indaga: “de que modo e com que direito? E sobre qual fundamento?” A avaliação crítica conclui com a seguinte consideração:

“O maior e talvez único proveito de toda a filosofia da razão pura (em seu uso especulativo) é, tão somente negativo; serve não como um órgão para a ampliação, mas sim como uma disciplina para a determinação de limites, e em vez de descobrir verdades só possui o silencioso mérito de impedir erros”¹⁵.

Por fim, quanto à apresentação do projeto kantiano como um todo, temos que observar, na ordem sistemática da argumentação kantiana, que a Crítica precede qualquer Doutrina, seja ela Doutrina

¹⁴ CRP B25.

¹⁵ CRP B389.

da Natureza, seja ela Doutrina dos Costumes, sendo que essa última, a Doutrina da Metafísica dos Costumes, só foi tornada possível a partir de uma fundamentação.

Afirma Kant, e com isso anuncia sua divisão de trabalho “todo interesse da razão, tanto especulativo quanto prático, concentra-se nas seguintes perguntas: o que posso conhecer? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?”¹⁶

A primeira questão é puramente especulativa; ela diz respeito só ao conhecimento; a segunda questão, que é eminentemente prática, refere-se ao agir humano. Referimos com isso à experiência de um poder puro para a razão prática, e a constatação da experiência de um agir por dever, abre o caminho kantiano para as investigações sobre o universo moral.

Na obra intitulada *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant realiza uma análise regressiva, conceitual, hipotética, sobre aquilo que o homem comum revela quando afirma agir por dever. Tal análise permite ao autor explicitar o princípio de toda e qualquer ação movida pela vontade boa. Revela-se assim o princípio supremo da moralidade, princípio que se impõe a todos na forma de um imperativo categórico.

Conclui o autor, no domínio da moral, um arbítrio independente dos impulsos sensíveis, independente de desejos e inclinações, um arbítrio determinado pela razão, tem como princípio a seguinte lei: “age de tal forma que tu possas querer que a máxima que determina a sua ação possa se converter em lei universal”¹⁷. Significa dizer que quem age livremente, quem se coloca sob a legislação moral, coloca-se, por isso mesmo, sob a legislação da razão.

O trabalho crítico kantiano irá por fim censurar as pretensões

¹⁶ CRPB833.

¹⁷ KANT, Emmanuel. *Fondements de la Métafysique des Moeurs*, trad Victor Delbos, Librairie Delagrave, Paris 1985 p.103

descabidas da razão no âmbito do conhecimento, dado que as faculdades de conhecimento são apenas a sensibilidade e o entendimento. No âmbito moral, ao contrário, a crítica provará exatamente a legitimidade das pretensões da razão pura, restabelecendo assim um direito.¹⁸

A terceira questão submetida à crítica une o interesse teórico ao interesse prático da razão. A pergunta: “o que me é permitido esperar?” pretende verificar se temos ou não motivos para acreditar que aquilo que se apresenta para nós como um dever, irá, um dia, se realizar.

A crítica sobre a História não se pretende uma metodologia para uma ciência histórica constituída sob a multiplicidade e a variedade dos eventos, muito menos uma ciência da adivinhação. A crítica buscou, tão somente, identificar um fio condutor a priori e com ele poder realizar o progresso, como produto da inteligência humana. À filosofia caberia a tarefa de redigir uma história segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, caso ele se mostrasse adequado a certos fins. Trata-se, portanto, de um a priori da história, a priori que não advém de uma necessidade teórica, mas de uma necessidade prática da razão.

O Direito encontra aqui o seu lugar e sua importância no sistema kantiano. A disposição racional-moral do gênero humano fornece assim um fio condutor para a ampliação das liberdades que, pelas *luzes*, não encontra limites para os seus projetos. A crítica atribuiu ao Direito, fruto de um acordo originário, vontade unificada, a tarefa de possibilitar a coexistência entre os homens. Como sistema de limitações recíprocas, o Direito é o exercício legítimo segundo leis, é o fio condutor que possibilita a condução para um progresso e para uma paz cosmopolita.

¹⁸ KANT, Emmanuel . Oeuvres Philosophiques II, Critique de la raison pratique, trad Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, 1985,V.31, p.644.

Apresentado esse breve panorama geral do pensamento kantiano, resta-nos agora aprofundar a exposição sobre a resposta dada por Kant à primeira das três perguntas, aquelas que refletem os interesses da razão. Então, como é possível o conhecimento?

Seguindo observando o método regressivo kantiano, tomando como base a Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, afirmamos que a faculdade da razão, no universo especulativo-cognitivo, não é uma faculdade de conhecer, sua tarefa é a de assegurar a unidade sistemática aos conhecimentos.

Razão é, efetivamente, para Kant, a faculdade responsável pela suprema unidade do pensamento. Nesse sentido, declara o autor: “todo nosso conhecimento parte dos sentidos, vai daí ao entendimento e termina na razão, acima da qual não é encontrado em nós nada mais alto para elaborar a matéria da intuição e leva-la à suprema unidade de pensamento”.¹⁹

A razão, enquanto faculdade dos princípios, tem a função de fornecer uma forma sistemática ao conhecimento. Isto significa dizer, ela não constitui conhecimentos, mas organiza conhecimentos já constituídos, assim, ela jamais se refere imediatamente à experiência empírica, a qualquer objeto. A razão se refere ao entendimento, sempre para fornecer aos seus múltiplos conhecimentos unidades a priori, segundo conceitos. Cito Kant: “Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade das unidades das regras de entendimento sob princípios”.²⁰

De fato a razão desempenha o papel de duas faculdades, ou melhor, uma faculdade com dois usos: uma faculdade de concluir mediatamente chamada de uso formal ou lógico; e uma faculdade de produzir conceitos, em seu uso puro ou real.

¹⁹ CRP B356.

²⁰ CRP B359.

Quanto a seu uso lógico, trata-se de um exercício de interferência da razão, que consiste em procurar reduzir a multiplicidade de conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios (condições universais) e, desse modo, produzir a suprema unidade do conhecimento. No entanto, sua função não se esgota em fornecer a conhecimentos dados uma forma lógica. A razão também é fonte de conceitos transcendentais (idéias) que se estendem sobre o incondicionado, e essa produção refere-se a algo a que toda a experiência está subordinada, embora não se aplique jamais a objetos de experiência.

O papel dado à Dialética Transcendental foi exatamente esse, o de denunciar uma ilusão de juízos transcendentais, isso é, juízos que pretendam conhecimentos sobre a relação entre idéias e a existência do objeto por elas organizados. A questão se recoloca: sob que condições podemos afirmar que conhecemos alguma coisa?

Na introdução da primeira crítica, Kant divide as formas de conhecimento: o conhecimento empírico, vinculado e obtido pelos sentidos, nos é fornecido a posteriori da experiência. A experiência nos ensina quando algo já está constituído, factualmente, mas essa certeza é contingente e circunstancial (ex: a porta está aberta). Ao contrário, o conhecimento puro é formado de juízos necessários e universais, posto que ele nos é dado a priori, ele se encontra absolutamente independente da experiência (ex: o todo é maior do que a parte). Afirma Kant:

*“Não há dúvida que todo nosso conhecimento começa com a experiência. Mas, embora todo nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente da experiência”.*²¹

Quanto à estrutura dos juízos, operação capaz de ligar, relacionar

²¹ CRP B int1.

conceitos, afirma Kant, um predicado pode ser relacionado a um sujeito, em uma proposição, de dois modos: primeiro, o predicado já se encontra no sujeito, contido no conceito do sujeito, assim trata-se apenas de uma explicitação daquilo que estava implícito. É o caso dos juízos analíticos onde a conexão do predicado com o sujeito se dá por identidade. Eles são, portanto, tautológicos, por isso são chamados de juízos de elucidação (ex: “os corpos são extensos”).

Os juízos sintéticos, ou de ampliação, são aqueles que acrescentam ao sujeito um predicado, predicado que de modo algum encontrava-se contido em seu conceito, de forma a priori (ex. “os corpos são pesados”). Os juízos de experiência são todos sintéticos, dado que a experiência é ela mesma uma ligação sintética das intuições.

Em resumo, em verdade dispomos de três formas de juízos: os analíticos, os sintéticos a priori e os sintéticos a posteriori. Dado que os analíticos são meras explicitações e que os sintéticos a posteriori dependem da experiência singular e contingente, conclui-se que o verdadeiro problema da Filosofia será sempre o de responder à questão: como são possíveis os juízos sintéticos a priori, na Matemática, na Física e por fim na Metafísica. Como são possíveis aqueles juízos que permitem progredir o conhecimento de forma necessária e segura.

A perspectiva transcendental²² quando investiga o modo como conhecemos, conclui que nossas faculdades de conhecimento são: a sensibilidade e o entendimento, sendo que pela primeira os objetos nos são dados e pela segunda faculdade eles são pensados. Em síntese, conclui Kant, todo o conhecimento é constituído por sínteses dos dados ordenados pela intuição sensível espaço-temporal, mediante as categorias apriorísticas do entendimento; conhecemos o “fenômeno” e não o objeto em si.

²² CRP B26.

“Denominamos sensibilidade a receptividade de nossa mente receber representações na medida em que é afetada de algum modo; em contrapartida, denominamos entendimento ou espontaneidade do conhecimento a faculdade do próprio entendimento produzir representações.”²³

Temos ainda a considerar que cada uma dessas faculdades contém um elemento material e outro meramente formal. Na sensibilidade ou capacidade da receptividade, o elemento material nos é dado a posteriori, distinto do elemento formal, a priori, que torna possível a percepção. Kant denomina matéria do fenômeno (elemento empírico) aquilo que nele corresponde à sensação, e sensação é exatamente o efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos afetados pelo mesmo. Kant denomina forma (elemento puro) do fenômeno aquilo que faz com que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações. Mas, o que torna esse ordenamento possível?

A forma pura da sensibilidade é denominada intuição pura. São representações em que não são encontradas nelas nada pertencentes à sensação, conseqüentemente, trata-se da forma pura das intuições sensíveis em geral. As intuições puras são: espaço e tempo, sendo que espaço, segundo Kant, de forma alguma representa uma propriedade de coisas em si, cito Kant: “ele não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade unicamente sob a qual nos é possível intuição externa”.²⁴

Por sua vez, o tempo não é algo que subsiste por si mesmo ou que adere às coisas como determinação objetiva, também não é um conceito discursivo, um conceito universal, ou um conceito empírico. Com efeito, a simultaneidade ou a sucessão nada mais é que a forma

²³ CRP B 75.

²⁴ CRP B 42.

do sentido interno, a forma pura da intuição sensível.²⁵A segunda faculdade de conhecimento apontada por Kant é o entendimento, definido pelo autor exatamente como sendo a faculdade de pensar o objeto da intuição sensível.

Cito Kant:

“Sem a sensibilidade nenhum objeto nos seria dado e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Portanto, tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis, quanto tornar as suas intuições compreensíveis, isto é, pô-las sob conceitos”²⁶.

O entendimento em geral foi representado como a faculdade de julgar, faculdade de pensar mediante conceitos, como predicados de juízos possíveis. Predicar é realizar uma função, “ordenar diversas representações sob uma representação comum”. A espontaneidade do pensamento consiste em julgar através dos conceitos, isto é, realizar funções da unidade de nossas representações, nos juízos. Registramos o espaço e tempo como condições a priori da sensibilidade sem as quais não é possível conceber algo, mas sob essas condições é preciso ainda o concurso dos elementos apriorísticos do entendimento.

Os elementos apriorísticos do entendimento são em Kant baseados nos diferentes tipos de juízos aristotélicos,²⁷ em sua lógica tradicional. Essa classificação apresenta-se em doze tipos de juízos, agrupados em quatro grupos de três: quantidade (universal-particular-singular), qualidade (afirmativo-negativo-indefinido), relação (categóricos-hipotéticos-disjuntivos) e modalidade (problemáticos-

²⁵ “O tempo não é um conceito empírico extraído da experiência, não é um conceito discursivo, mas uma forma pura da intuição sensível, nada mais é senão a forma do sentido interno, condição a priori formal de todos os fenômenos em geral”. CRP B 44,45,46, 47.

²⁶ CRP B 76.

²⁷ CRP B105

assertóricos e apodíticos). E as categorias correspondentes a esses tipos de juízos são: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, substância, causa, comunidade, possibilidade, existência e necessidade.

Na Analítica Transcendental, em sua dedução, compreendida como justificação da legitimidade das categorias, Kant afirma que as representações formadoras de conhecimento precisam ser sintetizadas. Sínteses têm como condição fundamental a apercepção pura,²⁸ isto é, a consciência original que torna possível a realidade enquanto realidade para um sujeito, enquanto unidade necessária da autoconsciência. A apercepção transcendental não tem o caráter subjetivo, ela é totalmente objetiva no sentido de que representa a condição de toda possível objetividade.

Agora então é possível trazer a questão: o que é, para Kant, a verdade?²⁹

“A definição nominal da verdade, a saber, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, é aqui concedida e pressuposta; deseja-se, contudo, saber qual o critério geral e seguro da verdade de cada conhecimento. Se verdade consiste na concordância de um conhecimento com seu objeto, então através disso este objeto tem que ser distinto dos outros. Conhecimento é falso se não concorda com o objeto ao qual se refere, embora contenha algo que poderia valer com respeito a outros objetos. Ora, um critério geral da verdade seria aquele que, sem distinção dos seus objetos, fosse válido para todos os conhecimentos. É impossível apontar um critério suficiente e ao mesmo tempo geral da verdade”³⁰.

Situada a questão do conhecimento, da verdade na primeira crítica, o autor segue investigando sobre o pensamento. Já dissemos

²⁸ CRP B 132.

²⁹ CRP B 83.

³⁰ CRP B 83.

anteriormente, a razão não é faculdade de conhecer, mas ela produz ideias. É preciso ainda revelar qual o estatuto destas ideias que a razão produz. Na Dialética transcendental Kant alerta para uma ilusão, uma ilusão natural e inevitável. Essas ideias que são engendradas a partir de inferências hipotéticas que ultrapassam todo e qualquer limite da experiência sensível, e seguem em direção ao incondicionado³¹, essas ideias embora não sejam conceitos de conhecimento, elas também possuem importância e lugar no sistema.

A razão apresenta-se aqui como fonte de conceitos transcendentais que servem para “conceber” as realidades, embora não se apliquem a percepções. Referimos aqui às ideias transcendentais. Elas não possuem um uso “constitutivo” sob certos objetos de conhecimento, mas sim um “uso regulativo”³². E esse uso consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto, confluem para realizar o sistemático do conhecimento. Graças às ideias da razão o conhecimento não se torna simplesmente um agregado contingente, mas um sistema interconectado, segundo leis necessárias.

“Conceitos heurísticos”³³ indicam em que direção nós devemos procurar a constituição e a conexão dos objetos da experiência em geral. Significa dizer, tudo se passa para o nosso espírito que conhece como se, por trás dos nossos estados de consciência existisse um eu, como se os fenômenos particulares fossem parte de um todo definido, e como se além dos seres contingentes existisse um ser absoluto (alma-mundo-Deus).

Essas inferências da razão para além do condicionado, da experiência possível, a que nos referimos, produzem raciocínios

³¹ CRP B 671.

³² CRP B 672.

³³ CRP B 699.

hipotéticos que geram teses, que por sua vez, são contrapostas a antíteses, gerando antinomias da razão. A terceira antinomia, a que corresponde ao raciocínio que indaga sobre as causas e os efeitos do mundo, engendra a idéia de um primeiro momento sem causa, ou seja, de pura liberdade. Surge assim, no sistema kantiano, pela primeira vez, a idéia de liberdade, a idéia transcendental de liberdade, ainda num contexto cosmológico, como “poder de começar absolutamente um estado, um início dinâmico da ação”.³⁴ Kant deriva dessa idéia a concepção de liberdade prática como: “independência do arbítrio frente à coerção pelos impulsos da sensibilidade”³⁵. Revelam-se assim as idéias da razão como princípios de causalidade sob as ações, isto é, razão prática, razão pura prática – o mundo moral.

Essa trajetória de pensamento kantiano, a saber: do conhecimento, da verdade, da causalidade da razão sobre uma vontade livre, vontade racional-moral, da história universal considerada de forma cosmopolita, do lugar do Direito, e enfim do homem, influenciou todo o pensamento ocidental. Tal trajetória permanece, ainda hoje, presente de forma decisiva, mesmo sobre o novo paradigma da atualidade.

Na interpretação de Michel Foucault, o traço principal da Filosofia Moderna consiste em buscar uma resposta à questão: o que são as luzes? Essa questão foi proposta a Kant em 1784, posteriormente recolocada por Foucault, em 1984.³⁶

A formulação dada por Kant ao conceito de “esclarecimento” atribuiu a esse conceito a condição de um poder-dever. Significa dizer, determinar-se com autonomia é uma prerrogativa humana; contudo, trata-se de uma prerrogativa que impõe uma tarefa, um

34 CRP B475.

35 CRP B 562.

36 FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? 1984. Ditos e Escritos II, Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense Univ. 2008. p.338

processo, uma responsabilidade. Considerando esse aspecto da responsabilidade, há um imperativo que se impõe ao homem, e ele se revela com a expressão: AUDE SAPER!³⁷ Imperativo que traz, por si mesmo, relação entre vontade, autoridade e uso público da razão.

A resposta dada por Foucault para o conceito de esclarecimento, por sua vez, só foi possível a partir da aproximação entre os conceitos de reflexão crítica e uma nova concepção de história.

Com base nessa interpretação podemos entender que ao sistema kantiano é acrescida uma quarta pergunta: o que posso saber, o que devo fazer, o que me é permitido esperar e ainda o que é o homem?³⁸ O homem como um modo de ser histórico, em sua singularidade, na atualidade. Busca-se aqui revelar o que o homem é, com base naquilo que ele vem fazendo de si mesmo. Contudo o pensamento da atualidade não busca para o homem o absoluto, nem a identificação de uma essência, considera a perspectiva humana sob rupturas, contingências e singularidades.

Interrogar o homem sobre si mesmo implica antes de tudo interrogar: - “sobre aquilo que ele autoriza no saber que dele se tem”. Assim, a investigação proposta por Foucault recai não só sobre o sujeito, mas ainda sobre o sujeito da elaboração da investigação.

O novo conceito de “história” trazido por Foucault, análogo ao conceito de “crítica” trazido por Kant, permite identificar aquilo que nos leva a nos constituirmos como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos. A proposta de “desconstruir para diagnosticar”³⁹ permite revelar a contingência que nos faz ser o

³⁷ KANT, Emmanuel. Oeuvres Philosophiques II, Réponse `a la question: qu`est-ce les lumières? Trad. Heinz Wismann, Paris: Gallimard, 1985.VIII,35 p209.

³⁸ KANT, Immanuel. Lógica. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p.42.

³⁹ FOUCAULT, Michel. A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a atualidade. Ditos e Escritos II, Arqueologia das Ciências e história dos Sistemas de Pensamento. Trad Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense Univ. 2008, p57.

que somos, fazemos ou pensamos e ainda abre a possibilidade de não sermos mais, fazermos ou pensarmos. Torna-se possível assim, identificar sobre “aquilo que nos é apresentado como universal, necessário e obrigatório, qual é a parte que é singular, contingente e fruto de disposições arbitrárias”.⁴⁰

A Filosofia da atualidade, tomada como uma ontologia crítica de nós mesmos, revela que o exercício da razão se transformou, de fato, em dominação da própria razão. Cabe a ela, em seu trabalho de diagnóstico, “nos fazer ver o que vemos”.

Concluimos que na arquitetônica kantiana a Filosofia da História decorreu da necessidade prática da razão. A disposição racional-moral do gênero humano fundamentou a idéia de progresso em direção à ampliação das liberdades. A crítica atribuiu ao Direito a função de possibilitar a coexistência entre os homens, dado que representa um sistema de limitações recíprocas, uma vontade unificada, fruto de um acordo originário e exercício legítimo do poder segundo leis.

Em diferente perspectiva, Foucault retoma a Filosofia Crítica, mas, com ela, ele apresenta um novo paradigma – o da desconstrução. Este considera que a exacerbação da razão pode conduzir a conclusões e efeitos meramente fictícios, aquilo que se apresenta como saber é, propriamente, produto de um mecanismo de poder e de verdade, nunca fruto de um acordo e muito menos vontade unificada.⁴¹

O filósofo-historiador deve diagnosticar a atualidade e advertir sobre a relação entre poder, sujeição e dominação. Por esse sentido mesmo é que o filósofo nunca encontra um papel na sociedade, bem a exemplo socrático .

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? Ditos e escritos II. Trad Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense 2008. P.345.

⁴¹ LOWY, Michel, Walter Benjamin: Aviso de Incêndio. Trad. Wanda Nogueira Caldeiras Brant, São Paulo: Boitempo, 2005, p.83. Em sua oitava tese sobre o conceito de história, Benjamin ressalta que a tradição é dos oprimidos, que o estado de exceção no qual vivemos é a regra, precisamos chegar a um conceito de história que de conta disso. A regra da história é a da opressão, da barbárie, da violência dos vencedores.

O imperativo kantiano da “Auder Saper”, toma em Foucault um novo significado, o único pacto que podemos esperar como sendo possível se encontra entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta, trata-se aqui da retomada do conceito de PARRHESÍA⁴² dos gregos.

A relação com a verdade, aos moldes dos antigos, é imediatamente moral. Ela representa a relação com a coragem (risco-moral) e nesse sentido emancipação, mas ela é também engajamento. O historiador do presente não submete os acontecimentos a um discurso sobre os mesmos, mas atravessa fisicamente a realidade,⁴³ e é dessa experiência que um verdadeiro diagnóstico pode emergir.

Resulta como consequência, que só os sujeitos implicados diretamente são capazes de falar de si mesmos, e resulta como corolário, a indignidade de se falar pelos outros. O paradoxo, expressão usada por Agamben,⁴⁴ consiste exatamente em se falar sobre aquilo que não é dizível, falar por delegação, por aqueles que não tem voz. Aquele que narra a história, aquele que recobra a memória está forçosamente de um lado ou de outro, está na batalha, trabalha sempre para uma vitória particular.

A lei não é pacificação. Cito Walter Benjamin:

“contrariamente ao que diz a teoria filosófica-jurídica, o poder político não começa quando cessa a guerra. A lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, cidades incendiadas, das terras devastadas; nasce com os inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo.”⁴⁵

⁴² FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do Sujeito. Trad Márcio Alves da Fonseca, São Paulo: Martins Fontes, 2006. p.450.

⁴³ Idem, p.450.

⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha. Homo Sacer III, Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p.15.

⁴⁵ LOWY, Michel, Walter Benjamin: Aviso de Incêndios. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, São Paulo: Boitempo, 2005, p83.

Necessariamente, deriva daí que o Direito precisa ser repensado hoje e encontrado para ele um novo lugar, de dignidade.

Bibliografia:

- AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz, o Arquivo e a Testemunha. Homo-sacer III, trad. Selvino J.Assmann, São Paulo:Boitempo, 2008.
- FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? Ditos e Escritos II. A arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de pensamento. Trd. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro:Forense, 2008.
- A Hermenêutica do sujeito. Trad. Mearcio Alves da Fonseca. São Paulo:Martins Fontes, 2006.
- A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a atualidade. Ditos e escritos II. Arqueologia das Ciências e história dos sistemas de Pensamento. Trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense , 2008.
- LOWY, Michel. Walter Benjamin: Aviso de Incêndio. Uma leitura das teses sobre o conceito de história. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, São Paulo:Boitempo, 2005.
- KANT, Immanuel. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Trad. Rodrigo Naves, org Ricardo Terra, São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Crítica da Razão Pura, trad.Valério Rohden, São Paulo:Abril, 1980.
- Lógica. Trad Guido A.de Almeida. Rio de Janeiro:Tempo Brasileiro, 1992.
- Oeuvres Philosophiques, Critique de la raison pratique, La Metaphysique des moeurs et Conflit des Facultés, trad Ferdinand Alquié. Paris:Gallimard, 1985.
- Réponse `a la question: que `est-ce que les lumiere? Trad. Heinz Wismann, Paris:Gallimard, 1985.
- Fondements de la Métaphisique des Moeurs. Trad Victor Delbos, Paris:Livrerie Delagrave, 1985.

A EXPERIÊNCIA DE ENSINAR E APRENDER (SENDO) NO SER

Luiz Claudio Esperança Paes¹

“Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo”.²
Hölderlin.

Ensinar e aprender: um desafio de libertação.

O olhar³ fenomenológico⁴ é nosso guia nesta caminhada.

¹ Professor de Filosofia da SEEDUC/RJ. Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia e Ensino do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca – PPFEN/CEFET/RJ

² In: HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar? In: Ensaios e Conferências. Tradução de Gilvan Fogel. Petrópolis. Vozes. 2010, p. 120.

³ Como ressaltou Márcia Schuback: “O salto de olhar é horizonte de uma preparação para uma outra compreensão do que seja a relação entre pensamento e linguagem enquanto pensamento e palavra a partir da experiência.” (A perplexidade da presença. In: HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis. Vozes. 2009, p.18).

⁴ Emmanuel Carneiro Leão nos esclarece o sentido da expressão: “A constituição dos feitos e dos fatos da consciência não perfaz o que há de fenomenológico na fenomenologia de Husserl e sim o procedimento específico com que se descobre e encontra a constituição intencional da consciência. Do mesmo modo, o que há de propriamente fenomenológico na fenomenologia da presença não está nas estruturas existenciais que forma o modo de ser da pre-sença, a existência. O fenomenológico da ontologia fundamental é o método, o modo de liberar, die Freilegung, as estruturas existenciais da dinâmica de totalização da temporalidade originária.” (A Fenomenologia de E. Husserl e a Fenomenologia de M. Heidegger. In: Filosofia Contemporânea, Petrópolis. Daimon, 1ª edição. 2013, p. 30). Os negritos são nossos.

Independentemente da cronologia biográfica ou nuances de pensamento, Heráclito, Parmênides, Nietzsche, Mestre Eckhart, Emmanuel Carneiro Leão e Heidegger assumem relevo nesta trajetória enquanto questão a ser investigada. Chamamos atenção para um modo de ver o problema, articulando-se dimensões de entendimentos como possibilidades de convergência quanto ao tema proposto, tendo por base que todo ensinar-aprender, seja em sua realização como em sua desrealização, só é o que é (*sendo*) no Ser⁵.

Por mais paradoxal que possa parecer, o Ser por ser não há. Ser não existe sem o homem, mas não é consequência do homem. Que seja esclarecido: ao se afirmar, aqui, que o ser “*não é consequência do homem*” significa e está dito que o homem não tem o poder da criação ou domínio do Ser, não se impõe sobre tal proveniência. O homem é o que é e sempre foi como é desde Ser. A dinâmica do real é o vigor constituinte dos entes, mas só ganha sentido, como vigência de pensamento, no homem, não no animal e nem no vegetal. É nesse sentido que afirmamos que “*o Ser por ser não há*” e “*o Ser não existe sem o homem*”, só e apenas isso. Como ressaltado, por paradoxal, mais que absurdo ou frase de efeito, trata-se de salutar provocação de pensamento. No mesmo sentido caminham as considerações de Emmanuel Carneiro Leão:

*“(...) o homem é o lugar de que necessita e, por conseguinte, cria o Ser, destinando-se “epocalmente”, isto é, sendo Ser. A consolidação da necessidade, que assim se destina, é a linguagem onde mora o homem. A custódia desse ser da linguagem se dá originariamente na palavra do poeta e no pensamento dos pensadores, que articulam o destino “epocal” do Ser. Nesse sentido a linguagem “é a casa do Ser” e “os poetas e pensadores são os seus vigias.”*⁶

⁵ “Mas o Ser – o que é o Ser? É ele mesmo. O pensamento vindouro terá que aprender a fazer essa experiência e a dizê-la. O “Ser” não é nem Deus nem um fundamento do mundo. O Ser está mais distante do que todo ente e, não obstante, está mais próximo do homem do que qualquer ente, seja um rochedo, um animal, uma obra d’arte, uma máquina, seja um anjo seja um Deus. E, todavia, para o homem é a proximidade o que lhe está mais distante. Em primeira aproximação, o homem se atém sempre, e somente, ao ente. Sem dúvida, sempre que o pensamento se representa o ente como ente, refere-se ao Ser. No entanto, não pensa, na verdade, senão o ente como tal e nunca o Ser como tal.” (HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1967). Os negritos são nossos.

⁶ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Introdução. 3. Sobre o Humanismo e os Pensadores Essenciais. In: Martin

O '*dizer*' de qualquer '*ensinar*' ou '*aprender*' é pré-categorial, pré-reflexivo, é contato pré-discursivo. O mistério deste contato nos trouxe uma avalanche de respostas na tentativa de "explicar" como se ensina e se aprende filosofia. Ensinar filosofia não é falar, é *dizer*. Como assim? A intuição de Heráclito, cujo teor se eterniza por mais de 2.500 anos de história, nos remete à dimensão desse '*dizer*' no fragmento 50: "É sábio, ouvindo não a mim mas ao logos, concordar que todas as coisas são uma"; e também no fragmento 19: "*Não sabendo como ouvir, também nada pode falar.*"⁷

Os fragmentos de Heráclito nos remetem a uma *escuta*. Auscultar o *logos* como possibilidade hermenêutica sobre o *sentido* do homem e da vida, sobre o modo de ser do homem no mundo é *Dasein*⁸, '*ser com*', como trânsito do '*deixar-se dizer*' no e do vigor da linguagem enquanto tal. Todo '*deixar ver*' algo (*phainesthai*) é oriundo do Ser que guarda o *mistério* de estar sendo e não sendo ao mesmo tempo, concretizando-se numa *intuição* originária que capta (consoma) este jogo instaurador das decisões do real como força constituinte em todas as realizações. A dinâmica da *physis* guarda o movimento de desvelamento e velamento da realidade denominado pelos gregos *alétheia*, sendo certo que não há exercício da liberdade e nem realização do Ser sem doação de pensamento radical aos *mistérios* da criação, seja no âmbito da filosofia, seja no âmbito da ciência. Foi o que Rudolf Bultmann identificou como a mais poderosa expressão da *liberdade* ao fazer referência à mensagem do Novo Testamento (1Co 3.21-23): "*pois tudo é vosso...seja o mundo, seja a vida, seja a morte, seja as coisas presentes, seja as que estão por*

Heidegger. Sobre o Humanismo. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1967, p. 16. Os negritos são nossos.

⁷ KAHAN, Charles. A Arte e o Pensamento de Heráclito, São Paulo, Paulus, 2009, pp. 72 e 65.

⁸ Ensina-nos Carneiro Leão o sentido da palavra empregada por Heidegger: "Dasein é a locanda, a estância móvel, onde o homem encontra as possibilidades ontológicas para edificar seu modo de ser em todos os níveis de seu desempenho. Por isso, para edificar-se, Ser e Tempo não pode partir nem instalar-se na consciência, seja intencional ou não, seja transcendental ou não, seja empírica ou não." (A Fenomenologia de E. Husserl e a Fenomenologia de M. Heidegger. In: Filosofia Contemporânea, Petrópolis. Daimon, 1ª edição. 2013, pp. 32-33). Os negritos são nossos.

vir, tudo é vosso".⁹ Aprender filosofia requer dois pressupostos: a capacidade de pensar e a vontade de aprender, sem os quais, nem mesmo Platão e Aristóteles, juntos, dariam conta dessa tarefa, caso não se assuma a decisão radical de aprender a pensar.

Por outro lado, até que ponto ensinar filosofia não *'diz'* ser filósofo? A tensão entre ser professor e ser pensador nunca é ultrapassada, mas apenas aprendemos a compreendê-la, a conviver com ela. Como? Assumindo *atitude*. Qual? Compreender que todo ente é no Ser, ou seja, sendo se é no Ser desde o *Hén Pánta* de Heráclito [Um (é) tudo]¹⁰.

A lida da aprendizagem e do ensino filosófico diverge das demais ciências. A filosofia não visa e nem está preocupada com efeitos utilitários ou vantajosos. A ganância, a sede material, mata a filosofia. Em contrapartida, os demais campos do saber, mormente o tecnológico, não se abstêm de aprofundar o pensamento, a pensar radicalmente, a título de obter sustentação para alcançar seu objetivo metodológico enquanto finalidade prática e utilitarista. Porém, essa não é a preocupação da filosofia enquanto atitude radical. Radicalizar as pesquisas em qualquer campo do saber equivale a caricatura duma "britadeira", cuja insistente perfuração, quanto mais aprofunda, aceitamos ou não, mais encara com o próprio filosofar, mais se depara com o *modo* de ser da filosofia. Este é modo de ser que nem sempre é valorizado por ocultar-se, por não se lançar a holofotes de ocasião. Porém, desde sempre e estranhamente, vive e irrompe da sombra obscura do não-saber, pois seja como professor seja como pensador, tal atitude reside no silêncio do paradoxo originário e misterioso oriundo de um *'deixar-se dizer'* demarcado pela sentença Socrática *'sei que não sei'*. Emmanuel Carneiro Leão

⁹ In: Teologia do Novo Testamento, São Paulo, Academia Cristã, 2008, p. 404.

¹⁰ Fragmento 50: "Auscultando não a mim mas ao Logos, é sábio concordar que tudo é um." (Os Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Tradução de Carneiro Leão, E. 3ª Edição. Vozes. 1999, p.71). A questão é retomada no item 3 deste trabalho.

esclarece-nos a dimensão deste “*que*” Socrático – “*sei que não sei*” -, desconsiderando-o categorial ou transcendental, mas que guarda e arrasta consigo o sentido de toda aprendizagem filosófica:

“A aprendizagem da filosofia passa sempre pelas obras dos grandes pensadores. Mas uma leitura com tal propósito de aprender a pensar não poderá ser ideológica. Não se estudam os filósofos para sair repetindo as atitudes que tomaram, as posições que defenderam ou as respostas que deram. Em toda leitura e interpretação de um texto está em jogo a capacidade de pensar de quem lê e interpreta. “A filosofia não é uma doutrina. A filosofia é uma atividade”, diz Wittgenstein no nº 5217 do Tratado Lógico-Filosófico. E qual é atividade da filosofia? - É a atividade de aprender e ensinar a pensar. A tarefa do pensador não é construir respostas nem formular teorias. É examinar as irrupções das diversas teorias e respostas em seus respectivos pressupostos de sustentação. Na conhecida formulação socrática “sei que não sei”, este “que” não tem função nem categorial, nem transcendental, seja integrante, seja causal. Indica simplesmente a conjuntura histórica da existência, em que se dá e exerce a liberdade do pensamento em tudo que sabe. O pensamento não somente sabe que não sabe. A formulação não visa apenas a constatar um fato e sua aceitação por parte de Sócrates. Fala de uma realização e modo de ser, a realização e modo de ser do filósofo. O pensador em tudo e, sobretudo, vive o não saber. Pois pensar não é saber. É não saber. Quando se pensa não se pretende saber, e quando se pretende saber, não se pensa. Desde o Poema de Parmênides, o pensador-filósofo é aquele que não cessa de questionar as raízes em que se encontram e desencontram, numa encruzilhada da verdade, os caminhos do ser, do não ser e do parecer.”¹¹

Todo professor ou filósofo é aluno e todo aluno, à medida que aprende, ensina, vem-a-ser-professor, professa, aprende a filosofar, torna-se filósofo. Portanto, todo aluno quer aprender, ainda que não saiba isso. Todo aluno quer ensinar, ainda que não saiba isso.

¹¹ A História na Filosofia Grega. In: Filosofia Grega: uma introdução. Teresópolis, Daimon. 2010, p. 20.

Todo professor vivencia as duas possibilidades – aprender e ensinar -, ainda que não se dê conta disso imediatamente.

Mas qual a diferença? Qual o limite entre ser aluno e ser professor, aprender e ensinar? O que demarca a condição de cada qual? Por mais paradoxal que possa parecer e ainda que não percebamos imediatamente, o homem só se faz aluno quando vivencia o compromisso radical de ensinar e assim aprende. Por outro lado, o homem se faz professor quando vivencia o compromisso não menos radical de aprender e assim ensina. Com o compromisso de querer ensinar o aluno aprende e com o compromisso de querer aprender o professor ensina. Com isso evidencia-se a identidade – aprender-ensinar – no seio das diferenças entre aluno e professor e é para este lugar que passamos a liberar o pensamento enquanto questão.

Nessa dimensão, o que quer dizer compromisso? Compromisso é, sobretudo, uma promessa consigo mesmo, não apenas com o outro de si mesmo, mas também com o outro dos outros no “não-outro”, ou seja, com tudo que é e não está sendo, com o ser e com o nada. Comprometer-se é não só acolher, mas recolher-se no envio de uma missão. Como assim? Não se trata do cumprimento de mandatos, missões diplomáticas ou político-partidárias no esteio de uma programação, mas sim de abrir-se ao envio radical do Ser ao pensamento no Homem, compreensão tão bem retratada na mensagem do Evangelho, quando Deus enviou o *logos* à terra e o Filho do Pai transmitiu seu ensino aos Apóstolos – “*Como o Pai me enviou, eu vos envio (...)*”¹²

Aprender-ensinar é missão, é compromisso, é modo de concentração e realização de pensamento enquanto desafio de libertação. Cumprir essa tarefa é *reagir*, efetivamente, contra todas

¹² JOÃO. 20,21. ‘3. O dia da Ressurreição – Aparições aos Discípulos’ (Novo Testamento - Evangelho Segundo São João). In: Bíblia de Jerusalém. Tradução do Francês. Direção Paulo Bazaglia. Paulus. 2002, p. 1893.

as formas de propaganda avassaladoras, que não convencem e não condizem com a realidade; que em vez de incentivar paralisam o pensamento, impondo-se pela força e pela violência, em vez de libertar; que se nomeiam com programas a benefício de tudo e de todos, mas escravizam e propagam desalento em lugar de humanizar; que seduzem com “belos discursos”, mas não dizem a verdade. Cumprir a missão de ser professor é ter a coragem e *reagir* contra todas as formas de opressão que mais escamoteiam o ensino trans- e inter- disciplinando, generalizando e repetindo; que solicitam mais sentimentalismo e emoção do que propriamente aprender a pensar uma cultura autêntica, especulando sobre a massa, inibindo a espontaneidade de criação.

2. Heráclito e Parmênides: a unidade e as aparências em jogo.

Heráclito e Parmênides assumem importância neste trabalho por serem pensadores originários quanto à provocação do próprio pensamento; portanto, de todo aprender-ensinar. Em Heráclito a realidade muda constantemente e pertence à sua natureza essencial o devir. Isto não deve ser interpretado como se não houvesse em absoluto *uma realidade* em movimento, pois o movimento não é a característica mais importante de seu pensamento. Heráclito insiste numa palavra [*Logos*], ou seja, uma especial mensagem à humanidade como *Phýsis* do todo, pois 'a *Phýsis gosta de permanecer oculta* (fragmento 123).¹³ Em relação ao *Logos* que, segundo Heráclito dirige o acontecer no mundo, por ele considerado incriado, existente desde a eternidade, o qual os homens devem escutar, pergunta-se: - tal palavra pode realmente ser traduzida? Tal palavra assume várias traduções, mas pode significar possibilidade constitutiva de todas as realizações na realidade, inclusive a de aprender e ensinar.

¹³ CORDERO, Nestor Luis. A Invenção da Filosofia. São Paulo. Odysseus. 2011, p. 80.

A contribuição original de Heráclito à filosofia há de ser encontrada noutra parte, pois consiste na sua concepção da *unidade* na *diversidade*, da *identidade* nas *diferenças*, pois sob o fluxo incessante existe *uma unidade*. Heráclito percebe uma unidade para além da diversidade, mas não a vê como Parmênides, simplesmente um Ser imutavelmente constante, como também no devir e na diversidade ele não vê apenas ilusões, aparências. Heráclito entende que a *luta de contrários* entre si é essencial ao ser mesmo do Uno, ou seja, o Uno só pode existir na tensão de contrários. É a unidade dos opostos a única energia primordial de possibilidades do real. Todo desenvolvimento ocorre na interação polar de forças que se opõem. Essa a condição para possibilidade harmoniosa do mundo¹⁴, tanto para aprender quanto para ensinar.

O conceito chave de “medida” controla a dinâmica da realidade que não é fluente.¹⁵ O combate, a guerra, é “*o pai de todas as coisas, o rei de todas as coisas*”¹⁶, sendo certo que a mais bela harmonia provém das coisas divergentes, das diferenças.¹⁷ Em Heráclito “*O filósofo ama a sabedoria porque não a possui. O autêntico sábio, de outra parte, possui um único conhecimento, mas essencial: conhece “a razão que governa tudo através de tudo” (fr. 41).*”¹⁸

Quanto a Parmênides destacamos a interpretação de Emmanuel Carneiro Leão a respeito do *terceiro caminho* de Parmênides, fonte

¹⁴ HERÁCLITO. Fragmento 8: “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia.” In: Os Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Vozes. 3ª Edição. 1999, p.61.

¹⁵ HERÁCLITO. Fragmento 30: “O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez mas sempre foi, e será, fogo sempre vivo, ascendendo segundo a medida e segundo a medida apagando.” In: Os Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis. Vozes. 1999, p. 73. Ver também: CORDERO, Nestor Luís. A Invenção da Filosofia. Tradução Eduardo Wolf. Odysseus. 2011, p.87.

¹⁶ HERÁCLITO. Fragmento 53: “De todas as coisas a guerra é o pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres.” In: Os Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis. Vozes. 1999, p. 73.

¹⁷ HERÁCLITO. Fragmento 8. In: Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis. Vozes. 1999, p. 61.

¹⁸ CORDERO, Nestor Luís. In: A Invenção da Filosofia. São Paulo. Odysseus. 2011, p. 78.

originária de todo aprender e ensinar humano, cuja nobreza de espírito criador merece ser pontuada:

“Em todo caminho, o percurso do humano na vida faz sempre a experiência decisiva de que as aparências integram irresistivelmente ser e não ser homem dos homens. O aparecimento das aparências pertence e não pertence a ser e não ser de qualquer sendo. Encruzilhada de todos os caminhos, o homem caminha sempre no silêncio da linguagem, que cala mesmo quando uma língua fala, e fala mesmo quando uma língua cala. Porque morreremos um dia, morremos todo dia a cada instante da vida. Porque nascemos um dia, nascemos a cada momento de todo dia. Assim o homem morre quando vive, e vive quando morre, sempre recolhido à e pela mortalidade de sua condição de ser o mais finito de todos os seres, por ser e não ser, por aparecer e parecer o único ser que vive, experimentando, na própria finitude, a infinitude. De Sto Agostinho Sto. Tomás herdou esta percepção do modo humano de ser e a formulou numa frase famosa: nihil adeo est finitum quod nihil infinitum in se habeat: nada pode ser tão finito que não contenha em si algo de infinito. É a interpretação medieval da não menos famosa passagem do De Anima: o humano no e do homem é ser e não ser, de algum modo, todos os seres. Um homem verdadeiramente humano, i.e, que descubra sua humanidade em ser e não ser nos aparecimentos da aparência e não aparência, não é quem corre atrás, bronco e cego, no dizer de Parmênides, de uma única verdade, mas quem percorre os caminhos, de ser e não ser, de parecer, aparecer e desaparecer em toda caminhada; é quem sente o sabor da realidade presenteada em todo real; é quem não tenta fugir às e das tempestades de ser; é quem não busca evitar as calmarias ou o desespero de não ser; é quem não despreza os nevoeiros de parecer e as brumas de aparecer e desaparecer, em toda situação da vida. Em silêncio, no silêncio da linguagem, a encruzilhada de todos os caminhos joga sempre o humano numa travessia, na travessia da “terceira margem do rio” onde cada um de nós se sente em si um “pilar na

ponte de tédio”, segundo a provocação ontológica que nos deixou Mário de Sá Carneiro: “Eu não sou eu nem sou o outro, Sou qualquer coisa de intermédio, Pilar da ponte de tédio, que vai de mim para o outro!”¹⁹

3. *Philein versus Óreccsis*: uma integração radical.

Enquanto ente o homem é acontecimento finito que difere dos demais, acusa diferenças. Diferença não diz desigual, dessemelhante, diverso ou contrário. Ao contrário, tudo que é diverso, dessemelhante, desigual ou contrário já está e sempre estará no seio de toda e qualquer diferença. Mas o que é ‘seio da diferença’? Diz unidade do Ser e nessa unidade se encontra a força misteriosa de tudo que é gerado. Mas gera como? Surgem como questões o ‘de onde’ da origem, o ‘como’ do caminho, o ‘para onde’ do destino e o ‘para quê’ da finalidade. Tais questionamentos são secundários em face do problema enquanto questão, pois a questão fundamental é outra ao se tratar de ensinar e aprender filosofia, de ser professor e ser aluno. No dizer de Martin Heidegger, a questão fundamental é *aspiração*.

“O philein tò sophón, aquele acordo com o sophón de que falamos acima, a harmonia, transformou-se em Óreccsis, num aspirar pelo sophón. O sophón – o ente no ser – é agora procurado. Pelo fato de o philein não ser mais um acordo originário com o sophón, o philein tò sophón torna-se “philosophia”. Esta aspiração é determinada pelo Eros.”²⁰

Ao filosofar o pensamento age e quando age aspira. Aspira a quê? Aspira o desejo de saber enquanto amor à própria sabedoria, seja quando se aprende ou ensina, seja quando nos encontramos na condição radical de aluno ou professor. Disposição é a palavra-chave

¹⁹ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O homem no Poema de Parmênides. In: Anais de Filosofia Clássica, Vol. 1 nº 1, 2007, pp. 35-36. Cf. <http://afc.ifcs.ufrrj.br/2007/carneiro.pdf> - em 24/06/2015). Os negritos são nossos.

²⁰ Que é isto – a filosofia? Tradução Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades. 1978, p. 27.

do amar. Quem não se dispõe não ama nessa dimensão, não sente o sabor e nem a aspiração de todo conhecer imbricado na dinâmica de 'aprender-ensinar'. Por isso Emmanuel Carneiro Leão afirma que *"ensinar é um dar e prestar (...). Aprender-ensinar é pois a identidade e diferenciação de nossas diferenças com a realidade, tanto com a realidade que nós mesmos somos, como com a realidade que nós não somos."*²¹ Tal disposição não tem natureza material nem formal, nem categorial nem transcendental, mas se instala na ordem do pensamento num movimento de vir-a-ser o que é determinado pelo *Eros*. Todo ensinar e/ou aprender encontra-se na disponibilidade de amar, de viver o outro como *o* mesmo e não apenas como a *si* mesmo, de perceber a identidade nas diferenças enquanto condição de possibilidade de todo aprender e ensinar. É a hermenêutica de Heidegger ao ler Hölderlin citada como epígrafe deste trabalho:

"Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo."

A proximidade imediata dos dois verbos, "pensar" e "amar", forma o meio do verso. Com isso, consideramos que o amor se funda no fato de pensarmos o mais profundo. Tal "ter pensado" provém presumivelmente daquela memória, no pensar da qual funda-se o próprio poetar e com ele toda arte. Mas então o que quer dizer pensar? Jamais aprendemos, por exemplo, o que é nadar através de um manual sobre natação. O que é nadar é dito saltando na correnteza. Somente assim conhecemos o elemento em que o nadar precisa se mover. Qual é, porém, o elemento em que se move o pensamento? Suposta verdadeira a afirmação de que ainda não pensamos, então ela está ao mesmo tempo dizendo que nosso pensamento ainda não se move no seu elemento próprio e isso, na verdade, porque e realmente o a-se-pensar retrai-se para nós. Isto que assim, de um tal modo, de nós se retira e, por isso, permanece impensado, não podemos por nós mesmos coagir ao encontro. E nem mesmo tomando-se o caso mais oportuno, a saber, que nós nitidamente já pressentimos o que de nós se retrai. Então, só nos resta uma

²¹ In: Aprendendo a Pensar, Vol. I. Petrópolis. Vozes. 1977, pp. 48-50.

coisa. Só nos resta esperar – esperar até que “o a-se-pensar” se nos anuncie. Mas esperar aqui não significa, de modo algum, adiar o pensamento. Esperar quer dizer

aqui: manter-se alerta e, na verdade, no interior do já pensado em direção ao impensado, que ainda se guarda e se encobre no já pensado. Através de uma tal espera, justamente já pensando, estamos em via de nos encaminharmos para o que cabe pensar. Esta via pode ser um extravio. Ela permaneceria porém marcada pela disposição de corresponder àquilo que cabe pensar mais cuidadosamente.”²²

Em Heidegger *a essência* do homem é antes e fora de qualquer atividade. É a-históricográfica. Em que sentido? Não há como identificar quem foi o primeiro homem na temporalidade do percurso historiográfico e, nessa dimensão, não há tempo. Tão radical a abordagem dessa dimensão que a torna quase incompreensível, pois o humano do homem é irrupção que não se tem notícia onde e quando historiograficamente começou. O homem não começa, não há o primeiro homem, pois ele sempre já começou, sempre já se deu ou aconteceu. O homem não consegue pôr-se antes ou fora de sua humanidade para se captar “o começo” do homem em sua dinâmica de ensinar e aprender.

Ser-no-mundo, Ser-histórico, é inserção. Heidegger quer entender o homem antes de substância, no agir, na ação. O homem não “*tem*” afeto, ele não é algo, um ‘eu’, não é pessoa, intuição, intenção, consciência, reflexão, mas é *tomado* ou *tocado* por afeto, experiência, textura ou constituição ontológica. Nesse sentido, não há *quem* foi tomado, mas há um modo de ser que já desde e sempre é tomado pela ação do afeto, que então o faz ser o que ele é. Dizer ‘*homem*’ como lógica, o pensar sem erro, o “certo”, identifica o homem como ‘*animale rationale*’; isto é, pensá-lo como

²² HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar? In: Ensaios e Conferências. Tradução de Gilvan Fogel. Petrópolis. Vozes. 2010, p. 120. Os negritos são nossos.

o organizador das estruturas da realidade na fundamentação de três princípios: identidade, não-contradição e razão suficiente.

Porém, o homem nunca foi animal. O Homem *ec-siste*. É ser vivente. Nesse '*estar-aí* - *Dasein* - vive como *ser-no-mundo*; não mundo em perspectiva geográfica, mas sim como horizonte infinito de sentido. "*O ser-aí é o tempo, o tempo é temporal. O ser-aí não é o tempo, mas a temporalidade*", assinala Heidegger.²³ O homem é o vivente que '*vê*' sem necessariamente enxergar pelos olhos, mas como '*skepsis*' - '*vê o vendo*'. A Hermenêutica radical de Heidegger exige do intérprete um salto, um modo de '*ver*', um modo de perceber e interpretar o fenômeno tal como o descreveu Heidegger ao reler Hegel: "*Recuperamos assim o significado da palavra *skepsis*; (Σκέψις) significa ver, o examinar, o contemplar que se certifica do que é e como é o vendo, o Ser do ente. (...). O ter visto da *skepsis* é aquele *vidi* (vi e vejo agora) que tem em vista a realidade do real.*"²⁴ Em Heidegger, a radicalidade dessa *atitude* se expressa não como pensamento lógico, mas como analítica existencial. O homem vivencia a alegoria do aparecer mostrando-se como tal, vê o fenômeno tal como é. Vê o fenômeno como experiência, *pathos*, afecção originária do mundo. O homem é o que ele é para ser o que ele é, re-originando-se, re-vitalizando-se, re-vigorando-se.

No dizer de Heidegger a filosofia é acontecimento futuro integrado ao passado. O pensamento originário enquanto harmonia com o *logos* passou a filosófico como busca de um saber, um novo modo de aprender e ensinar. Todavia, precisamos dar um passo mais radical. É desnecessário ao homem encarar a realidade numa "busca" desenfreada, almejando por respostas, teorias e ideologias a todo custo, que ao cabo resultam senão em desalentos. O que

²³ In: O conceito de tempo. Edição bilingue. Prólogo, tradução e notas: Irene Borges-Duarte. Lisboa. Fim de Século. 2008, p. 69.

²⁴ O conceito de experiência em Hegel. In: Caminhos de Floresta. Tradução Helder Lourenço. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2012, p.180.

mais importa ao homem é, em harmonia, corresponder ao Logos - despertar-se para um modo de agir que o inspira a aprender a pensar novamente. E com isso viramos radicalmente o jogo do pensamento e adentramos no âmbito do não-ser, do não saber, o que nos relembra uma antiga pergunta sempre atual já provocada por Leibniz antes de Heidegger: "*por que há simplesmente o ente, e não antes o Nada?*"²⁵.

'Nada', aqui, não quer dizer "coisa nenhuma"; ao contrário, pode ser saúde *ou* doença, alegria *ou* tristeza, vida *ou* morte, ser *ou* não-ser. Apesar da disjuntiva "ou" a copulativa "e" não se encontra afastada em qualquer das aparentes discrepâncias apontadas. É que nessa dimensão todo "*ou*" e todo "*e*" estão em comunhão; '*ou*' e '*e*' se articulam no ser e não-ser de um mesmo instante. É a condição existencial humana no poema de Henry W. Longfellow, tão admirado por Vincent Van Gogh em momentos difíceis de sua vida, ao lembrar a vivência de um melancólico coração, sofrido por um passado de esperanças da juventude que se '*desfaz*' e, apesar de alguns dias serem escuros e tristes, o brilho do sol, em cada vida, há de surgir novamente:

"Minha vida é fria, escura e triste;

Chove, e o vento nunca se cansa;

Meus pensamentos ainda se prendem ao Passado que se desfaz,

Mas as esperanças da juventude se desmoronam na ventania,

E os dias são escuros e tristes.

Acalma-te melancólico coração! E deixa de te lamentar;

Atrás das nuvens ainda brilha o sol;

Teu destino é o comum destino de todos,

²⁵ HEIDEGGER, Martin. Introdução à Metafísica. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 1969, p. 60.

Em cada vida alguma chuva há de cair,

Alguns dias hão de ser escuros e tristes.”²⁶

O verbo ‘tornar’ expressado por Píndaro e repetido por Nietzsche ao dizer que “*É preciso viver um caos para se tornar uma estrela*”, tem toda congruência com a realização de aprender e ensinar: - “*Torna-te o que és com a experiência da vida*”²⁷. Tal como o ser, o nada foi e continua sendo tema de interpelação e de modo algum temos a pretensão de por ponto final sobre assunto sempre em aberto. Todavia, uma mensagem do outro lado do mundo pode ao menos ajudar-nos a compreender a dimensão do desafio que está em jogo, proporcionando-nos um momento de reflexão:

“Há o começo.

Há o ainda não ter começado a ter um começo.

Há o ainda não ter começado a não começar a ter um começo

Há o há. E há o não-há.

Há o ainda não ter começado a não ter começado a haver o não-há.

E eis que há o não-há.

Mas ainda não conhecemos o que há ou o que não há realmente no há e no não-há. Ora, quanto a mim, eu já disse alguma coisa, mas ainda não sei se aquilo que eu disse dizia alguma coisa, ou na realidade não dizia nada.”²⁸

Dizer ‘*não-sei*’, partir do nada, refazer novamente, não apenas implica o desafio de transcender os limites do que se sabe, mas, sobretudo, ancorar-se na responsabilidade de descer às raízes de todo ‘*não-saber*’, configurando-se um modo de compreender e exercer

²⁶ LONGFELOW, Henry W. In: Naifeh, Steven e Smith, Gregory White. Van Gogh – A Vida. Tradução Denise Bottmann. São Paulo. Companhia das Letras. 2012, p. 425.

²⁷ PINDARE. Pythiques. Tradução do grego para o francês: André Puech. Paris. Belles Lettres.1922, p. 56.

²⁸ ZHUANGZI 2. Cf. Cheng, Anne. História do Pensamento Chinês. Petrópolis. Vozes. 2008, p. 134.

a liberdade de pensamento como renovação de uma cultura, seja enquanto aluno, filósofo ou professor. Sem desmerecer as condições e as conquistas de cada qual, a nomenclatura mais apropriada para esta *atitude radical*, a nosso ver, é o que menos importa. Classificar ser aluno, filósofo ou professor nessa dimensão é “pular da sombra”, pois um nada-criativo já se deu como possibilidade de vir-a-ser aluno, filósofo, professor *etc.* É o que Heidegger pensa a respeito dos entes, ou seja, nenhum ente é: “*Talvez o é só possa ser dito de maneira adequada do Ser, de sorte que, em sentido próprio, nenhum ente é. (...) Somente a partir do “Sentido”, isto é, da verdade do Ser, se pode compreender como o Ser é.*”²⁹

Heidegger reabre o problema como questão primordial - *Que é isto - a filosofia?* - e nos conduz a um “filosofar”, a uma *atitude* filosofante, tornando-se tal comportamento um caminho. Caminho que ao trilhá-lo ingressamos sem volta ao modo de pensar e dizer do mundo grego arcaico, *lá*, onde aquilo que se diz se nomeia, ganha concreitude na realidade, despojadamente, sem qualquer sentimentalismo ou subjetividade, mas em consonância com o Ser do ente.

Qual a questão primordial está em jogo? Fundamentalmente a interpelação, o *páthos*, a afecção, a possibilidade do homem ser tocado pelo Ser do ente em questão, ou seja, “(...) *à possibilidade de que aquilo a que a filosofia se refere concerne a nós homens em nosso Ser e nos toca (...)*”.³⁰ Heidegger põe a filosofia para nos falar através do grego, como modo de perguntar e responder em ‘correspondência’ com a experiência existencial do mundo grego arcaico. Transmitir essa possibilidade de compreensão pressupõe uma liberdade, um “*die Freilegung*”, um desafio de libertação com o que foi e continua sendo, mas também com um modo de perguntar e se perguntar em toda caminhada de pensamento.

²⁹ In: Sobre o Humanismo. Tempo Brasileiro. Tradução de E. Carneiro Leão. 1967. p. 56 e 61.

³⁰ Que é isto - a filosofia? Tradução, introdução e notas: Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades. 1978, p. 19.

Heidegger exerce um movimento de pensamento, uma experiência de pensamento, sem se preocupar com a convenção linguística tradicional, mas resgata um antigo sempre novo modo de encarar a realidade como questão originariamente grega – *ti estin? (que isto? / que é aquilo?)*. A questão mesma é um caminho e com isso Heidegger quer saber a essência da filosofia, olhando para dentro da filosofia, considerando tal região privilegiada, no sentido que somente a língua grega é *logos*, ou seja: “(...) *estamos imediatamente em presença da coisa mesma, aí diante de nós, e não primeiro apenas diante de uma simples significação verbal*”.³¹

Heidegger aponta-nos a palavra *Philosophos* dita por Heráclito. *Philein* diz *homologain*, falar assim como o *logos*, ‘corresponder’ ao *logos*. Tal correspondência é a chave para a dissolução do problema cambiante - *O que é isto – a filosofia? To sophon* significa *Hen Pánta*: Um tudo, Um (é) tudo, o Ser é o ente. O fragmento de Heráclito, segundo Heidegger, trata duma unidade primordial que tudo une e ‘dá-se’ num movimento de recolhimento do Ser e acolhimento do nada, designa e recolhe, libera e retrai, é velamento e desvelamento.

O Ser é *Logos*. O *Anér philosophos hòz philei tò sophon*³² é aquele que ama o *sophón*, é aquele que ama ‘*todo ente no Ser*’. Todo ente é (se recolhe, se retrai) no Ser, todo ente permanece recolhido no Ser, pois *no fenômeno do Ser se manifesta o ente*. O ente ser no Ser foi o que se tornou mais espantoso para os gregos e foi por isso que Emmanuel Carneiro Leão esclarece-nos que em Heráclito “*todo fenômeno é espantoso e todo questionamento não*

³¹ Idem, p. 25.

³² To Sophon, aqui, de modo algum tem a pretensão de formular modo de aprendizagem para que alguém, supostamente, se tornasse “O sábio”. To Sophon diz que todo ente é no Ser; tal como o hen pantha de Heráclito - tudo (é) um. Trata de unidade em correspondência com o homem desde Ser. Todavia, Néstor Luis Cordero assinala que o próprio Heráclito não se considerava filósofo, mas um sábio: “O filósofo ama a sabedoria porque não a possui. O autêntico sábio, de outra parte, possui um único conhecimento, mas essencial: conhece “a razão que governa tudo através de tudo” (fr. 41).” (A Invenção da Filosofia. Odysseus. 2011, p. 78).

visa eliminar, mas aprofundar a pergunta'.³³ Usamos a expressão "o ente ser no Ser" no sentido da fenomenologia de Heidegger:

"O sóphon significa: todo ente é no Ser. Dito mais precisamente: o Ser é o ente. Nesta locução o "é" traz uma carga transitiva e designa algo assim como "recolhe". O Ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O Ser é o recolhimento – Lógos. Todo ente é no Ser. (...) Qual a outra solução para o ente a não ser esta: Ser?"³⁴

Talvez, agora, possamos enxergar uma resposta, uma resposta que diga respeito a todos nós enquanto aprendizes de ensinamentos por toda a vida... Não acostumados com esse modo de ver as coisas tais como são elas mesmas, provoquemos ao menos uma indagação que refunda todas as demais:

- O que é o que é?

Ora, se quisermos aprender a pensar novamente teremos que nos auto-abandonar a um passado que se faz vigente até agora e com isso revigorarmos uma *atitude*, pois se todo ente é no Ser, se o Ser recolhe o ente por que é o próprio ente e se a solução para o ente é Ser, então, a gênese, o originário do ente, é no Ser e assim, se faz ente, ente acontece. Com isso, sem receios, podemos percorrer e dizer o caminho do pensamento, lá, onde todo ente é e sempre foi como é, isto é, em sendo, se é. O ente ser (o que é) no Ser "se tornou para os gregos o mais espantoso".³⁵ O ente ser no Ser é a essência da questão radical que refunda todas as perguntas: O que é (que faz o fenômeno ser) o que é? Qual o sentido daquilo que se mostra, enquanto tal? O que permite e como se essência a constituição do ente? O que faz com que o ente seja aquilo que ele é? O entendimento a respeito do que se indaga ainda está por vir.

³³ In: Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013, p. 126.

³⁴ Que é isto – a filosofia? – Tradução, introdução e nota s Ernildo Stein. São Paulo. Duas cidades. 2ª Ed. 1978, p.26.

³⁵ Op.cit. p. 27.

Estamos a caminho desse entendimento final e ele vem sem pressa. A mística de Eckhart, em alguma medida, enuncia esse caminho.

4. A vez de Eckhart: a mística em todo aprender e ensinar.

Guardadas as diferenças de entendimento, Heidegger e Eckhart acusam valor sobre o tema - ensinar e aprender - e se aproximam no modo de ver e compreender o sentido do Ser, razão pela qual ressaltamos breve passagem, porém muito significativa a título de ilustrar a questão primordial que ora se trata:

*“Falei muitas vezes de uma luz que está na alma, de uma luz incriada e incriável. Nessa luz, que costumo sempre tocar em meus sermões, essa mesma luz recebe a Deus imediatamente, sem encobrimentos, despido, como ele é em si mesmo. Isso é uma recepção na realização do **nascimento interior**. Assim posso em verdade dizer <outra vez> que essa luz tem mais unidade com Deus do que com qualquer outra força <da **alma**>, com a qual está em unidade de ser. Pois deveis saber que essa luz, no ser de minha alma, não é a mais nobre do que a ínfima e mais grosseira das forças, como o ouvir ou o ver ou qualquer outra força, a qual a fome ou a sede, o frio ou o calor podem afetar. Isso reside em que o ser é simples. (...) essa mesma luz não se satisfaz com o ser divino simples e parado, que nem dá nem recebe: Ela <antes> quer saber de onde vem esse **ser**, quer adentrar o fundo simples, o deserto silente, lá onde nenhuma diferenciação jamais penetrou, nem Pai nem Filho nem Espírito Santo. No mais íntimo, onde ninguém está em casa, <somente então> lá satisfaz àquela luz e ali dentro ela é mais íntima do que é em si mesma. Esse fundo é uma serenidade do silêncio simples, imóvel em si mesma. Por essa imobilidade, porém, são movidas todas as coisas e concebidas todas aquelas vidas que vivem em si mesmas, aclaradas pelo intelecto.”³⁶*

³⁶ ECKHART, Mestre. Sermão 48. In: Sermões Alemães. Volume I. Tradução e introdução: Enio Paulo

Mas qual o sentido da mensagem de Mestre Eckhart no sermão 48?

Eckhart comenta a respeito das categorias do Ser enquanto condição da existência humana em comunhão com Deus. No entendimento de Eckhart a luz incriada e incriável, súbita, está na alma e é receptora de Deus, uma luz que habita na alma e recebe Deus gratuitamente. Tal recepção é o renascimento interior como possibilidade existencial do humano do homem no mundo. Essa luz está em unidade com Deus e é mais próxima de Deus do que qualquer outra força da alma, ainda que com esta [alma] a luz esteja em *unidade* de ser.

Em Eckhart o ser é *simples*, pois não está aquém ou além de qualquer relação mundanal, “*não é mais nobre do que a ínfima e mais grosseira das forças*”; não se sabe ‘de onde’ vem, onde começou, de qual lugar espacial ou temporalmente ‘o fundo simples’, *silente*, apareceu ou deixar-se-ia encontrar; não tem *diferenciação*, pois se encontra, num fundo, num deserto, onde nem mesmo o Pai, o filho ou espírito santo penetrou; é *íntimo* à medida que somente na casa do Ser, e somente lá, a luz se satisfaz por consumir-se mais íntima do que é em si mesma. A luz encontra morada na qual se refaz em sua íntima luminosidade. Receptora de Deus a luz se revigora em unidade com a alma na casa do ser; o ser é *sereno* na brandura de seu silêncio simples; o ser é *imóvel* em si nessa serenidade, mas nessa e por essa imobilidade, estranhamente, são movidas e concebidas todas as coisas sobre às quais seja possível ao intelecto aclarar, seja ao aprender seja ao ensinar.

5. Nietzsche, Heidegger: um salto de esperança e a retomada de uma travessia.

O homem é travessia. O homem é o trânsito entre o ser e o

Giachini. Revisão de tradução: Márcia Sá C. Schuback. Apresentação: E. Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes. 2009, pp. 269-270.

nada, entre tudo que é e está sendo e tudo que não é e não está sendo. No dizer de Ortega "Isso obriga, sem remissão nem fuga, a reconhecer que a verdadeira natureza do homem é mais ampla e consiste em ter dotes, mas também em ter defeitos. O homem compõe-se do que tem e do que lhe falta."³⁷ "O homem é filho de suas obras" diz Miguel de Cervantes no *Don Quixote*. O Homem é histórico, é temporalidade. É feito pelo que faz num fazer ou afazer que é transformador enquanto criação. O modo de ser do homem é ação, fazer, criação, revigoração incessante. Diria o Grego arcaico: sou experiência e não consigo vê-la de fora! É assim que o grego arcaico vê o conhecimento. Conhecer, aprender-ensinar, é ver o real. Ser-no-mundo é projeto dinamizador da realidade e o homem é o vivente, valora, elabora cultura, sentido, fazendo visível o que se faz visível e a partir daí a realidade se realiza.

Dizer conhecer a partir do homem é antropológico, pois tal realidade não existe e nem se dá a partir do homem. Sujeito-objeto não procede. Homem é ação e agir é constitutivo da existência humana. É inimaginável pensar o homem sem atividade, sem ação. Homem é presença, ser-aí, *Dasein*, ser-no-mundo, abertura, *ecstase*, fora de si, disposto ao que vem tomado pelo sentido do Ser. Ser não é coisa, Deus *etc*. A compreensão do Ser perpassa por um dar-se conta, existindo na temporalidade.

O fenômeno do conhecimento – aprender e ensinar - é derivado da estrutura primária, originária. Vida é movimento que desde si mesmo move a si mesmo, não tem causa nem princípio. Vida é começo que não começa, é subtaneidade, é irromper, gênese, círculo hermenêutico, um *já está*. Homem é abertura, é possibilidade de ser. Vontade de poder não é submissão, mas movimento espontâneo, *sponte*, doação, gratuidade para poder. É irromper-se, revelar-se, põe e se impõe, vem à luz, é movimento

³⁷ ORTEGA Y GASSET, Jose. Por que se volta à filosofia? In: O que é a filosofia? 2007, p. 195.

de aparecer, é fundamento e fundado, é co-pertinência de Ser e ente - "*Ser e pensar é o mesmo*"³⁸ -, inseparáveis e sem hierarquia. Trata-se de movimento ontológico, pois quando algo aparece certo interesse já se deu e o homem sempre chega atrasado.

Mas há esperança de um salto!

Zaratustra é o porta-voz da esperança, porta-voz da vida; gesta acontecimento – história do homem no seu movimento de transformação, aprendendo e ensinando. Nietzsche mostra a ultrapassagem do ultrapassante em relação ao homem vigente, alienado, a tornar-se convalescente, o super-homem. Zaratustra diz o mesmo que convalescente, *gênesis*, pois quer retornar ao lar e sofre por nostalgia, dor provocada pela falta do lar, da pátria. Quer superar o espírito de vingança e alcançar o para além do homem, sendo certo que 'esperança', aqui, é superar para além, o ultrapassar do homem grego-cristão. Zaratustra é transição para esperança de consolo vital. É vida.

Nietzsche não pretende tratar de teoria de conhecimento, lógica ou epistemologia, explicar neurociência ou neurolinguística. Nietzsche e Heidegger propõem nova maneira de podermos ser herdeiros do classicismo. O grande anseio é a dor da proximidade do distante, ele se alimenta da confiança, da esperança, da espera do inesperado. Mas o que dá direito à esperança? A acumulação, o "cansaço", a saturação da metafísica ocidental.

Essência, aqui, é finitude, é processo de essencialização do homem que implica um salto. O homem precisa ficar predisposto a ser tomado por essa transformação. O homem precisa conquistar o que ele é. Ao dizer que "*O homem é corda estendida entre o animal e o Super-Homem: uma corda sobre um abismo*", Nietzsche nos

³⁸ PARMÊNIDES, no fragmento 3: "...o mesmo é ser e pensar..." In: Os Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Tradução de Carneiro Leão, Emmanuel. Vozes. 3ª Edição. 1999, p.45.

mostra a passagem do ultrapassante em relação ao homem vigente, a tornar-se o super-homem, uma convalescência. O porta-voz da vida – Zaratustra – gesta acontecimento, a história do homem em sua dinâmica de transformação, uma ontologia, uma enfermidade que gera a catarse do modelo clássico. O movimento do convalescente é querer retornar ao lar, à pátria, e sente essa dor provocada pela falta do lar, pois como disse Ortega *"La duda, em suma, es estar en no inestable como tal: es la vida em el instante del terremoto, de un terremoto permanente y definitivo"*.³⁹

Vida, em Nietzsche, é vale de lágrimas necessário para recompensa e cobiça é sede que não sacia. *O Homem Revoltado* de Camus diz revolta contra à existência, sem busca de resignação. A nostalgia da lama em Machado de Assis é transformação em *"estrume"*, dejetos, em lama, sendo certo que para o porco isso é natural, mas ao homem não. O princípio dinamizador do real no Zaratustra de Nietzsche é a vingança e esse espírito de vingança não deixa o homem florescer, aprender-ensinar. Zaratustra é o anunciador de que este homem vingativo grego-cristão deve ser superado, o homem precisa vir a ser o que é na sua essência e assim aprender a pensar novamente. O espírito de vingança é revolta do mundo ocidental por ser a vida não-controlável.

O homem é separado das coisas, mas tem proximidade. *Ecstase* diz abertura e vingança é má vontade na recalcitrância: 'eu vou à forra fazendo Filosofia, Direito, História *etc'*. Hábito e normalidade é decadência de uma investigação mais aguda, daí a necessidade de reformulação de uma cultura. O pensamento de Nietzsche é doçura para além do homem. Zaratustra quer ver Cesar com a alma de Cristo' ou como quis Che Guevara: *"- Hay que endurecerse, pero sin perder la ternura jamás!"*

³⁹ Ideas y Creencias (1940). In: Obras Completas, Vol. 5. Madrid. Alianza. 1983, p. 393.

Nada que é imposição persuade. O pensamento de Nietzsche é doçura – “*Gobiernan el mundo pensamientos que vienen con suavidad de paloma.*”⁴⁰ Precisamos aprender a ouvir e pensar novamente. Solidão não é isolamento, mas fazer obra própria enquanto dinâmica de criação. Nossa educação está distorcida, houve achatamento e por isso diz Ortega que “*A clareza é a cortesia do filósofo*”.

A exigência de tal radicalidade é *o método* em questão, tanto para aprender quanto para ensinar filosofia. Esse é o modo de enfrentarmos as perguntas que nos deparamos ao longo da presente jornada. A fenomenologia do fenômeno é o caminho e nesse caminho se afigura todo um horizonte de sentido na perspectiva de aprender e ensinar, ser aluno e ser professor, na vigência do próprio pensamento como caminhada de todo caminhante. Nessa experiência de pensamento tal é a recepção do Ser no homem em todo aprender ou ensinar. Venerável é o sentido do Ser e não o escrito da razão, pois o poder da fala falseia e o da escrita também. Porém, é tão-somente na serenidade da comunhão misteriosa com o ‘Ser’ e acolhimento do ‘Nada’ que tem o homem - aluno ou professor - a possibilidade de filosofar, de ensinar e aprender a pensar novamente, numa experiência viva, enquanto ente, (*sendo*) no Ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CAVALCANTE SCHUBACK, Márcia Sá. A perplexidade da presença. In: HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis. Vozes. 2009, p.18.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013.

_____. O homem no Poema de Parmênides. In: Anais de Filosofia Clássica, Vol. 1 nº 1, 2007, pp. 35-36. Cf. <http://afc.ifcs.ufrj.br/2007/carneiro.pdf> - (em 24/06/2015).

_____. Os Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Tradução de Carneiro Leão, E. 3ª Edição. Petrópolis. Vozes. 1999, p.71.

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. La hora más queda. Así hablo Zarathustra (1882-84). In: Obras Completas. Buenos Aires. Prestigio. 1970, p. 473.

- CORDERO, Néstor Luis. *A Invenção da Filosofia*. Tradução Eduardo Wolf. São Paulo. Odysseus. 2011.
- ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães*. Tradução e introdução: Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Apresentação: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes. 2009. Volume I, Sermão 48, pp. 269-270.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* Tradução Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades. 1978.
- _____. *O que quer dizer pensar?* In: *Ensaio e Conferências*. Tradução de Gilvan Fogel. Petrópolis. Vozes. 2010, p. 120.
- _____. *O conceito de tempo*. Edição bilíngue. Prólogo, tradução e notas: Irene Borges-Duarte. Lisboa. Fim de Século. 2008.
- _____. *O conceito de experiência em Hegel*. Tradução Helder Lourenço. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p.180.
- HERÁCLITO. *Fragments* In: *Os Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Tradução de Carneiro Leão, Emmanuel. Petrópolis. Vozes. 3ª Edição. 1999.
- LONGFELLOW, Henry W. In: *Naifeh, Steven e Smith, Gregory White*. *Van Gogh – A Vida*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo. Companhia das Letras. 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. W. *La hora mais queda. Así hablo Zaratustra (1882-84)*. In: *Obras Completas*. Buenos Aires. Prestigio. 1970, p. 473.
- ORTEGA Y GASSET, Jose. *Ideas y Creencias (1940)*. In: *Obras Completas, Vol. 5*. Madrid. Alianza. 1983.
- _____. *Por que se volta à filosofia?* In: *O que é a filosofia?* Tradução José Bento. Lisboa. Biblioteca Editores Independentes. 2007, p. 195.
- PARMÊNIDES. *Fragments* In: *Os Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Tradução de Carneiro Leão, Emmanuel. Petrópolis. Vozes. 3ª Edição. 1999, p.45.
- PINDARE. *Pythiques*. Tradução do grego para o francês: André Puech. Paris. Belles Lettres. 1922, p. 56.
- ZHUANGZI. In: *Anne Cheng*. *História do Pensamento Chinês*. Petrópolis. Vozes. 2008.

O DIREITO COMO UNIVERSAL CONCRETO, SEGUNDO A FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL¹

Wellington Trotta²

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é o resultado de algumas incursões no sistema hegeliano com o propósito de aprofundar minha compreensão sobre o pensamento do *jovem Marx*, etapa importante no percurso intelectual deste que, decisivamente influenciaria o pensamento do século XX. Tal período compreende os anos de 1842 e 1843, no qual se lê, em Marx, uma produção teórica de caráter persecutório, em que se busca sob um ponto de vista filosófico, encontrar algumas respostas aos diversos problemas surgidos após o esfacelamento do sistema hegeliano em várias direções conforme as tendências dos discípulos de Hegel. Por isso, algumas obras

¹ Este artigo, modificado em muitos aspectos, foi originalmente publicado sob o título A liberdade como império da lei (Um estudo sobre a filosofia do direito de Hegel) na revista www.achegas.net em julho de 2003, número 9.

² O autor tem doutorado em Filosofia pelo IFCS-UFRJ e Professor de Filosofia da UNESA, Campus Cabo Frio, além de cursar o Doutorado em Direito pela UNESA.

daquele momento, conhecidas como anotações particulares, visavam uma crítica sistemática à filosofia alemã, sobretudo ao seu grande expoente, Hegel, que por sua grandeza, eloquência e profundidade será espelho de uma totalização considerada o fim do ciclo, o fim da história. Hegel será lido por muitos pensadores, sua influência será marcante em muitas elaborações filosóficas, até mesmo naquelas cujo rompimento se deu de modo dramático e irreversível, como o caso de Marx, por exemplo.

A referida pesquisa obrigou-me à leitura dos *Princípios da filosofia do direito* de Hegel, que por sua vez, em razão de sua complexidade, implicou em outras tantas leituras necessárias ao entendimento do seu conteúdo, pois se sabe o quanto é difícil enfrentar o cume do idealismo alemão. Na persistente leitura dos *Princípios da filosofia do direito*, observei que para um melhor entendimento da obra, seria necessário ter uma visão mais ampla do pensamento de Hegel, o que fiz ao ler a *Enciclopédia das ciências filosóficas*, especialmente o terceiro volume, em que pude entender, com mais clareza, o grande filósofo. Todavia, tal percurso não foi suficiente em si mesmo, faltava um fio condutor que operasse um encadeamento suficiente para abordar o sistema sob a forma de realização. Portanto, ao estudar as *Lições da filosofia da história*, particularmente sua Introdução, conclui que o pensamento de Hegel tem por preocupação o homem na sua caminhada em concretizar-se, isto é, tornar-se efetivamente homem dentro de suas relações socialmente eticizantes. Objetivamente compreendi que, para ler Marx razoavelmente, deveria da mesma forma ler Hegel, isso com a finalidade de apreender a reflexão em torno do homem como construtor de si mesmo. Aprofundar a leitura em Hegel de forma a penetrar no pensamento de Marx contraria o conselho de Lucio Colletti, que não vê possibilidade científica na dialética, apontando como verdadeira discussão a relação entre Marx e Smith, relegando

o debate Marx e Hegel ao segundo plano. Obviamente não segui tal orientação, não porque desconsidero a magnitude de Adam Smith, muito pelo contrário, apenas entendo que em Hegel encontro muitos fundamentos importantes no processo de elaboração do pensamento de Marx; até porque este, em seu sistema, procura ser uma superação daquele. Portanto, eis o que impus a mim mesmo: compreender os *Princípios da filosofia do direito* como um caminho altamente relevante, imperioso no projeto não somente teórico, mas consequentemente prático.

Entendo o pensamento de Hegel como um grande esforço teórico capaz de dar conta da totalidade, sendo uma elaboração sistêmica que muito supera em rigor os seus contemporâneos. Em Hegel, o pensamento apreende tudo, inclusive o ser. É na busca da identidade entre ser e pensamento que o Espírito Absoluto funde as contradições pelo processo de superação dialéctica. Dialecticamente, o ser é o pensamento pensando a si mesmo como Ideia Absoluta, é a dissolução do ser no e pelo pensamento absoluto; o ingresso do particular no universal. Hegel entende que ser e pensar não se opõem como realidades, pelo contrário, sendo o pensamento real, a realidade é sua expressão e o ser está compreendido no movimento de síntese universal.

Sendo assim, penso ser esse o fio condutor do presente estudo, o conceito do direito e sua realização, ou seja, a liberdade na comunhão dos sujeitos, a reconciliação da vontade particular com a vontade universal; o movimento de efetivação da liberdade na vida comunitária; a real existência de uma liberdade como universal concreto; a vida ética, a interiorização comunitária, só que não pelo sentimento, porém, pela sua superação, pela razão.

Longe de considerar o sistema hegeliano como a superação das contradições históricas, a absolutização da realidade, entendo

que o pensamento político de Hegel não pode ser analisado sob um ponto de vista simplista, atrelando-o somente à monarquia prussiana, como se ele fosse seu mentor teórico, o que não foi, visto que esse papel foi desempenhado por alguns dos seus contemporâneos.

Ao fazer tal ponderação, certamente serei tomado por ingênuo, visto que desconsidero os reais motivos políticos da filosofia de Hegel, uma metafísica do poder. Grave engano. Enquanto filósofo e pensador político, Hegel se preocupou com todos os objetos, e procurou fundilos em uma unidade absoluta. Na verdade, Hegel deseja restaurar o que a modernidade separou: sujeito-objeto, homem-cidadão, política-moral. No seu sistema de entendimento, Hegel apresenta a verdadeira vida ética como um retorno do sujeito à participação efetiva na vida comunitária, só que agora a liberdade é o fundamento dessa nova vida ética. Por isso, política em Hegel não é apenas formatação, organização, administração. Mais do que isso, relaciona-se ao concreto de uma vida socialmente vinculada à perspectiva do direito e sua realização, mantida e garantida pelo Estado, a grande *polis* moderna. Política em Hegel não é ação fragmentária sob impulso deste ou daquele partido; política em Hegel é objeto de pesquisa para a possibilidade da vida social dentro do universal, a validade da relação real e racional, ou melhor, a efetividade. Nesse sentido, Hegel filia-se à corrente política que, desde Aristóteles, considera o homem um ser eminentemente social, gregário, ético. O homem só é homem porque convive com outros homens, sua dimensão é pública e seu lar é a cidade, que o torna concreto, real. Não há como separar a política da filosofia no sistema de entendimento de Hegel. O seu interesse pela política é o mesmo pela lógica, é o casamento no interior do sistema, é o projeto humano que sai do *em si* em direção ao *para si*, levado ao extremo da humanização.

Ao se acusar os *Princípios da filosofia do direito* como obra conservadora, não está se levando em consideração o momento

e as condições em que a obra foi escrita, pois o que comumente se faz é simplesmente repetir o que alguém já disse sem o devido cuidado histórico. Portanto, creio ser preciso definir o conceito de conservadorismo para que se possa condenar ou não Hegel ao limbo do reacionarismo. Talvez, por compreender o significado da obra e o que representou naquele momento, Marx nunca tenha se dirigido a Hegel dessa forma, como conservador. Mas como este não é o nosso objetivo, discutir se Hegel em sua última obra cunhou sua filosofia política de conservadora, deixo para o leitor uma recomendação que tenho na conta da prudência: cuidado com a tradição, ela às vezes nos engana com certas reduções, estabelecendo no plano das ideias uma confusão cujo tempo é o único remédio, e, não sendo o tempo, tenho apenas por obrigação racional separar o joio do trigo, identificar em Hegel um homem do seu tempo que, de alguma maneira, hermética ou figurada, mostrou as consequências do liberalismo e seu intento fragmentário, o individualismo

Uma outra consideração importante a fazer relaciona-se ao fato de que a obra em análise não é um tratado clássico do Direito. Sua preocupação central é de outra natureza. O que Hegel está pensando é o Estado como possibilidade de racionalização do poder. A obra é, segundo Bobbio (1995), um dismantelamento da tradição tratadista, sendo na verdade uma rearrumação sistêmica segundo seu projeto ético-político. Hegel tem a intenção de fazer de sua obra um grande tratado moderno da possibilidade de o sujeito existir no mundo objetivo com vontade particular na universalidade ética. O livro é a análise da ética e da política sob a tese da unicidade. O comportamento do sujeito (ético) e a forma associativa (político) têm em Hegel um tratamento diferente quando comparado ao dado por seus antecessores. Estes analisam separadamente, ao passo que aquele relaciona ética e política como subsistemas de um grande sistema. Não é a filosofia a representação do real, mas a ciência que

se preocupa com o real no racional em que a Hegel rejeita a utopia e a tem como sonho. Não é à toa que seu conceito de filosofia está relacionado ao debruçar-se sobre o real e dele extrair todas as consequências possíveis. Em *Princípios da filosofia do direito*, Hegel afirma " *que este nosso tratado sobre a ciência do Estado nada mais quer representar senão uma tentativa para conceber o Estado como algo de racional em si.*" (1990, p. 14).

Assim, este texto está dividido em três tópicos e uma conclusão. O primeiro tópico tem o título de *O direito como dimensão ético-política*. O segundo, chama-se *O Estado como realizador do direito*. O terceiro denomina-se *O sujeito e sua perspectiva política*

1 - O direito como dimensão ético-política

Hegel começa o seu tratado ético-político com a clara definição do direito, de modo a situá-lo no movimento de si mesmo. Necessariamente, isto é, " *o objecto da ciência filosófica do direito é a Ideia do direito, quer dizer, o conceito do direito e a sua realização*" (1990, p. 19). Nesse caso, a ideia do direito inclui o conceito do direito como um sistema orgânico cujo fim se situa no plano da normatividade, possibilidade da existência plena, uma existência que só não viva em si mesma, mas procure o outro na expressão objetiva da realização. Não se pode esquecer que a realização é um fenômeno ético, portanto, social, somente factível em uma determinada organização política. O direito, enquanto sistema orgânico, não está subordinado à sorte empírica que é a experimentação particular que não pode dar conta do real. É, antes de tudo, um objeto filosófico, sendo o seu conteúdo universal, pois o pensamento o compreende como real, como concreto.

Em sua obra *Princípios da filosofia do direito*, Hegel não tem

um olhar exclusivamente jurídico, cuja preocupação atrela-se à categorização legal sem levar em consideração a lei como produto cultural e espiritual, como se a lei fosse uma vontade particular fora de sua realidade temporal. No Prefácio dessa obra, Hegel é peremptório quando afirma ser o indivíduo “filho do seu tempo” - algo nem antes nem depois, mas simplesmente o efetivo -, pois a lei, como qualquer produção humana, pertence ao espírito do momento. Se Hegel combate o jurisdicismo, também aponta sua artilharia contra a utopia: o direito nem é uma normatização atemporal como também não é um sonho, pois “*a filosofia é a inteligência do presente e do real, não a construção de um além que só Deus sabe onde se encontra*” (HEGEL, 1990, p. 12).

Nesse sentido, é a realidade, o concreto, a preocupação do pensamento enquanto fonte da reflexão do espírito na efetiva realização da razão histórica. Assim, encontrar o direito e dele configurar o momento mais importante da sociedade é tarefa do filósofo, visto que a filosofia tem o real como meio de promover o universal. O direito, portanto, situa-se no interior da filosofia porque pretende extrair o seu conceito, sua intimidade como é em si mesmo e sua realização positiva como critério de liberdade, cujo indivíduo deve fazer uso das instituições jurídicas com o propósito de nelas realizar seus interesses. Só que o direito, para Hegel, desdobra-se na universalidade concreta, que ao mesmo tempo impõe contemplar o sujeito sem desvinculá-lo do singular, visto que a liberdade é cada vez mais a superação do particular em benefício da vida ética, universal. O desdobramento do conceito do direito é a realização da ideia filosófica da liberdade e o seu desenvolvimento lógico da liberdade.

Toda construção filosófica tem por fim último contemplar o homem naquilo que o caracteriza na dimensão humanidade. Constitui ledor engano pensar que é no abstrato que o filósofo encontra amparo para promover suas ideias, sua reflexão e

compreensão daquilo que contempla. O que o filósofo promove é a abstração necessária, importante na tentativa do objeto desdobrar-se na captura do todo. O uso da abstração não é incompatível com a realidade pensada. O equívoco é tomar a abstração fazendo dela uma realidade construída no ideal como fuga do real em si mesmo. Dessa forma são duas situações bem distintas no processo filosófico necessitantes de esclarecimento. O real pode ser abstraído dele mesmo e tomar suas contradições existentes sem suprimi-lo pela abstração tida por realidade. Por isso, Hegel, na tradição de Aristóteles, constrói sua grande obra no esforço de situar o indivíduo nas dimensões ética e política como se as duas dimensões, necessariamente, existissem numa unicidade *conditio sine qua non* da promoção humana no homem. Assim, Hegel entende que a dimensão política é a realização da vida ética, a existência de valores tomados como universais na garantia da efetividade do direito. O direito, em última análise, é a própria racionalidade situando a vida comunitária como saída obrigatória da vontade livre. Nesse caso, *“essa realidade em geral, como ser-aí da vontade livre, é o ‘direito’ que não há de ser tomado somente como o direito jurídico limitado, mas como abrangendo o ser-aí de todas as ‘determinações’ da liberdade”* (HEGEL, 1995, p. 285).

Hegel, em sua *Filosofia do direito*, constrói a unidade do ético e do político dentro da positividade do direito, garantindo ao Estado o papel de promover *“o mesmo que é um direito é também um dever; e o que é um dever é também um direito”* (Ibidem). Nesse sistema, as relações são obrigadas entre si na tentativa de superar o particular por meio de ações recíprocas na construção comunitária da existência. Não basta dizer que o homem é livre, Hegel compreende que é imperiosa a busca do universal como fator integrativo das subjetividades no reino das necessidades. O homem só o é enquanto ser na comunidade, é o velho princípio aristotélico da vida gregária e a indissociabilidade do

homem consigo enquanto comunitário e pronto a identificar liberdade não só como exercício do movimento, segundo Hobbes, mas um valor de felicidade e universalidade na superação dos interesses particulares visando ao que é comum a todos.

Thadeu Weber (1993), com muita propriedade afirma que o princípio fundador da ciência filosófica do direito está dado: é a ideia de liberdade, ideia filosófica, vontade livre que deve ser concretizada no nível das estruturas jurídicas, visto que o projeto ético-político da *Filosofia do direito* é realizar o direito enquanto *ethos*, o particular se transformando em universal.

Para Hegel, "*a verdadeira liberdade, enquanto eticidade, é não ter a vontade como seu fim, [um] conteúdo subjetivo, isto é, egoísta, e sim {um} conteúdo universal*" (1995, p. 263). A liberdade, como desenvolvimento e efetivação da ideia do direito, quer dizer, o conceito do direito e a sua realização, não se dará senão na dimensão ético-política, na totalização de um conjunto que pensa o todo sem considerar que esse todo não é a soma das partes, mas as partes como síntese. Por isso, a dimensão humana em sua superação é a dimensão social: concretização da efetiva interação subjetividade-objetividade. Porém, não se pode desconsiderar que essa complexidade se dê aleatoriamente, sem uma garantia para que o reino da liberdade possa proclamar-se. Toda essa organicidade precisa de um elemento ordenador, que ponha permanentemente o projeto racional em exercício. Esse elemento é o Estado, Deus se pronunciando aos homens e apresentando a eticidade como o reino dos céus na comunidade humana.

2- O Estado como realizador do direito

A realização do direito não aconteceu em outro plano senão no histórico, palco de todos os dramas da humanidade, quer como

grande momento de elevação espiritual quer como estagnação permeada pela mediocridade. É na história que se processa o espírito, dentro dessa materialidade o homem encontra os elementos constitutivos do projeto do direito enquanto realização da vontade livre, por sua vez desejando uma garantia de sua efetividade. A vontade livre deseja a plena manifestação de si mesma, e para isso deve superar “*a comunidade dos interesses pessoais e particulares*” (a família), bem como “*o campo de batalha dos interesses individuais de todos contra todos*” (sociedade civil-burguesa). Essa caminhada da vontade livre, que somente se realiza naquele ambiente capaz de guardar o universal como necessário e racional, é o Estado pela sua própria natureza, logo “*o Estado é a vontade divina como espírito presente ou actual que se desenvolve na formação e organização de um mundo*” (HEGEL, 1990, p. 241).

Ao contrário da família e da sociedade civil, o Estado decisivamente contribui para “*a unidade da universalidade com a particularidade*”, pois no Estado o homem encontra as condições objetivas da vida ética em que, no seu interior, a norma assume um caráter imperativo, dela saindo direção e determinação da objetividade do indivíduo, o que quer dizer que o Estado, como instância objetiva, concreta, torna o indivíduo objetivo, concreto, possuidor de direitos e deveres, assim como o Estado também é possuidor de direitos e deveres. Hegel lê o Estado como árbitro natural na síntese de prevalecer o substancial em detrimento dos interesses egoístas que infelicitam os homens. Por isso, Hegel não admite que o Estado obstaculize o sujeito, impeça o livre curso do desdobramento das liberdades. Pelo contrário, o Estado é o garantidor dessa mesma liberdade como ideia central do direito em sua suprema realização. Assim, sendo o Estado o reino da eticidade, é o centro gerador da normatividade, ou seja, dele partem leis cujo objeto-objetivo é a perpetuação da liberdade como *conditio sine qua*

non do mundo governado pela razão. O Estado é a universalidade que supera as particularidades não as extinguindo, mas fundindo-as em uma expectativa solidária (o que na família é o amor) consciente de si como fim absoluto.

Por conta disso, *"liberdade e igualdade são as categorias simples nas quais com frequência se resumiu o que deveria constituir a determinação fundamental, o fim último e o resultado da Constituição"* (HEGEL, 1995, p. 308), Para Hegel, somente o Estado assegura ao sujeito a possibilidade da liberdade e da igualdade. Nele as leis necessariamente são racionais e, como tal, a efetivação se processa e conclui, na Constituição, o coroamento da racionalidade estatal, o momento em que a liberdade é assegurada por fundamentos concretos e não aleatórios. Na Constituição existe uma ordenação de determinações onde os papéis são claramente expostos de tal forma que o indivíduo não está sujeito aos humores subjetivos das vontades particulares, muito menos da opressão daqueles que exercem alguma autoridade estatal. Se a alma do Estado é a Constituição, a alma da objetividade é a racionalidade, visto que a Constituição é realização da razão em virtude de sua própria necessidade. Não se garante universalidade, sem liberdade, como não liberdade sem lei. A lei é o princípio de autoridade do mundo moderno, inaugurada pela Revolução Francesa de 1789. A lei define, portanto, os limites da particularidade dentro do sistema de universalidade. Assim, só há liberdade sob o império da lei, fora dessa relação o que reina é a arbitrariedade, o sistema de necessidades implementando o egoísmo, o individualismo.

No entendimento de Hegel só existe Estado em razão da configuração de uma Constituição. Norberto Bobbio (1995), com muita clareza, salienta que a distinção entre lei e costume está no fato de que, diferente do costume, é pela promulgação que a lei torna-se universal, conhecida, obrigatória, exigindo dos membros

da comunidade o seu pleno cumprimento como forma de garantir à própria comunidade o espírito de liberdade e igualdade.

Segundo Hegel, o direito é liberdade enquanto sistema normativo, ou mesmo se definindo como a positivação exigível na continuação de uma universalidade justificável pela necessidade da liberdade enquanto desejo do indivíduo. O que Hegel espera do Estado soberano é sua transformação em Estado de Direito, capaz de garantir a liberdade como se fosse a própria felicidade. Se Kant entende o Estado como o assegurado da liberdade para que o homem busque a felicidade segundo o seu arbítrio, por sua vez, Hegel, diferentemente, entende que a liberdade é a própria condição de felicidade: o reino da eticidade. Nesse caso, o Estado não pode deixar de ser a positivação do direito, mas também não pode valer-se dessa positivação para obstruir o direito como desdobramento de si como liberdade. Ou o Estado é o direito enquanto realização da liberdade através da normatização constitucional, ou será simplesmente o Estado da arbitrariedade em que as famílias travam conflitos na sociedade civil-burguesa. Hegel antevê o papel do Estado no mundo burguês. Se não é um liberal como Locke e Smith, muito menos é um conservador como Constant e Toqueville. Apenas percebe que o Estado não pode ser um mero espectador, uma simples moldura do quadro social, ornamentando uma tela cuja pintura é a “luta de todos contra todos”, o reino das vontades particulares. O Estado, para Hegel, é a superação das contradições, por isso não pode ser um liberal, muito menos um conservador.

Châtelet (1985), quase que conclusivo, observa que no pensamento de Hegel, na construção de seu entendimento político, o Estado é puro realismo, tanto que é somente nele e através dele que a humanidade enquanto humana se realiza, se efetiva na condição racional de escolher o universal como forma de garantir

a sobrevivência da particularidade. Châtelet claramente assegura que, para Hegel, a liberdade nada mais é senão um fato e, como tal, só pode ser real em si, mas que precisaria do Estado para existir para si (1985).

Sendo assim, *“se o Estado é o espírito objectivo, então só como membro é que o indivíduo tem objectividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim”* (HEGEL, 1990 p. 225). Em suma, a condição existencial da configuração do direito e sua mais profunda realização é o Estado, entendido em virtude de sua função voltada como forma de concretizar a liberdade. Liberdade esta que não é outra coisa senão a realidade da expressão do homem, um ser em si na relação com todos. A liberdade não implica na negação do singular, implica na superação da particularidade, objetivando o todo de maneira a ressaltar essa mesma particularidade. O direito em Hegel é condição do Estado, ao passo que o Estado é a efetivação do direito.

3 - O sujeito e sua perspectiva política

Segundo o pensamento político de Hegel, a existência do Estado justifica-se, dentre outros fatores, pelo fato de o sujeito ter sua existência não só concreta como racionalmente necessária, isto é, real, visto que nesta a particularidade é imanente. Nesse caso, a tarefa essencial do Estado é a promoção do indivíduo na efetividade ética, proporcionando condições para que a individualidade empírica torne-se universal na medida em que se pense não só a partir de si, mas para si como algo possível no outro, porque é no interior da universalidade que o indivíduo se conquista e se expande, pois o universal concreto não é outra coisa senão o mundo ético. Por isso, que, para Hegel, como assinala Manfredo (1993), o cerne da

existência humana é o processo de elevação do indivíduo empírico à esfera da universalidade prática, da comunhão das consciências entre si. Sendo assim, Hegel, na velha tradição aristotélica, assinala que somente compreende a humanidade do homem na vida ética, por meio das instituições, *o verdadeiro chão da liberdade efetiva*.

Por conta disso Hegel não tem por escopo suprimir o indivíduo diante do Estado, apenas assevera que o mesmo indivíduo, na possibilidade de sua expressão, entendido como momento da liberdade, só é possível no Estado, que pela sua natureza é o garantidor da manifestação das subjetividades. Não se pode esquecer que, quando Hegel pensa o Estado, refere-se à *ordem jurídica universal*, isto é, uma normatização desdobrada da realização ética no social. A lei só pode ser, nessa perspectiva, centro ordenador da estabilidade orgânica de uma vida comunitária, certeza de que por meio de sua realidade um determinado ato passe a ser ou não repreendido, isto é, a concepção de que ninguém pode ser punido ou absolvido sem uma lei anterior que de certa forma defina o ato. É através da lei que se estabelece uma luta fundamentalmente contra toda espécie de arbítrio, limites do público e do privado, a garantia de que posso ser o que desejo dentro de um projeto que se pense universal. Se o direito como objetivo se expressa na lei, a lei, sobretudo a Constituição, é a pura manifestação do direito como realização da liberdade. Com isso Hegel manifesta preocupação com o entendimento liberal de liberdade, que submete o Estado aos interesses e arbítrio da individualidade, que irracionalmente não observa a impossibilidade da existência do indivíduo fora da sociedade. Liberdade, para Hegel, não é a mesma pensada por um liberal. Para este, a liberdade é a manifestação da individualidade sem levar em consideração a comunidade como um valor necessário: *cada um segundo a sorte natural*. Hegel, portanto, compreende a liberdade como um valor necessariamente associado ao sentido

ético, por fim, dentro da vida comunitária. Não é a supressão da subjetividade que Hegel almeja, mas a subjetividade unilateral, contraposta ao universal.

Não podendo ser um liberal devido à perspectiva que constrói para o sujeito, pondo no Estado as condições evidentes de sua efetividade ética, tanto assim que as carências são tratadas de maneira a serem eliminadas pelo próprio Estado enquanto ação do direito normatizado, Hegel entende que mesmo o Estado não sendo filantropo reflete uma ordem pública plenamente capaz de apontar caminhos à superação das carências, e o elemento dessa superação é a possibilidade do trabalho, meio pelo qual o homem não só cria seu sustento como movimentava a sociedade para o sustento mútuo. Portanto, em Hegel liberdade tem um valor de felicidade, ou seja, é a condição necessária à construção do bem-estar do sujeito e da comunidade.

No parágrafo 242, em especial no final de sua “nota” em *Princípios da filosofia do direito*, Hegel é peremptório quando atribui ao Estado o papel de objetivar instituições públicas voltadas para o processo de eliminação de carências. Hegel assinala que o Estado tem a obrigação - embora não recrimine a ação particular - de promover o bem-estar social lenta e gradualmente. No Estado, o reino da eticidade, a razão que efetivamente se deu na história, a existência da miséria depõe contra sua própria racionalidade, pois, Hegel, influenciado por Fichte, não só clama o Estado como real, mas também como sendo a própria manifestação do real, abomina, assim, toda e qualquer espécie de miséria. Se o Estado é a superação da sociedade civil-burguesia, é em si seu desdobramento a superação pela eliminação da miséria na perspectiva da real racionalidade do seu sentido lógico e histórico. Pode-se afirmar que, para Hegel, o Estado é o ingresso do homem na humanidade, momento em que tem-se a pretensão de superar as condições de carência que aviltam a condição humana.

Quanto ao pensamento político de Hegel, Losurdo (1998) não tem ilusão, para ele, o filósofo foi fruto do seu tempo e, mesmo limitado aos nossos olhos, se preocupou com as agruras da desigualdade entre os homens. Pondera ainda Losurdo, que Hegel tinha no direito inglês a pior maneira de se constituir um verdadeiro critério de justiça, pois existe somente para os ricos, não para os pobres. Hegel, dessa maneira, faz de sua anglofobia um discurso contrário ao liberalismo e a todo direito vigente que procura separar violentamente as pessoas segundo seus bens. Se Hegel entende que a *distinção* entre ricos e pobres é notável, o direito enquanto fundador do Estado é a factibilidade da liberdade e o meio racional de *eliminá-la notavelmente*. O direito é um sistema universal que se obriga a absorver em seu seio toda e qualquer particularidade no sentido de sua preservação. Com isso busca a superação das adversidades.

Conclusão

A intenção central de Hegel é mostrar que a razão necessariamente se efetiva no mundo e não que ela seja ou mesmo permaneça uma ideia abstrata. Sua *Filosofia do direito*, sendo um tratado ético-político, uma reflexão sobre a possibilidade da normatização, uma filosofia da sociabilidade humana, personifica o esforço racional de Hegel em apresentar a síntese da vontade que deseja se fazer vida presente. Hegel tem a filosofia como compreensão daquilo que é. Portanto, sua *Filosofia do direito*, além de atender a tal princípio, lança um olhar penetrante sobre toda a história do pensamento político, apresentando observações genuinamente importantíssimas. Pensa e realiza uma busca do *ethos* logicamente possível, numa Alemanha que reclama um mínimo de organização para operar aquilo que em outras sociedades já está em marcha bem adiantada. Hegel não só detecta a realidade

histórica como considera algumas saídas levando em conta o que é a Alemanha. Conhecendo a Alemanha dentro de sua peculiaridade, leva ao extremo o seu logicismo quando assevera que o caminho é o racional, sem sobressaltos e muito menos sem retrocessos. Assim, como a *Filosofia do direito* tem por objeto o direito, o direito tem por objeto a liberdade.

Manfredo pondera que a tese hegeliana é a formação de uma vontade racional, que só pode se efetivar no contexto e através do condicionamento da eticidade racional de um mundo vivido socialmente. Ao contrário da *vontade geral* de Rousseau, a vontade racional de Hegel não corre o risco de padecer por acidente, sua raiz é profundamente necessária e universal, não está subordinada às paixões, é obra do espírito, de um espírito que superou a si mesmo e busca além de si a referência comunitária. Hegel, como bem acentuou Konder (1991), é uma “razão quase enlouquecida”, em que tudo está subordinado ao reino da razão.

Se em Hegel o homem é mais que indivíduo, ou seja, sua efetividade é a própria vida comunitária; se a verdadeira eticidade só existe na forma da coisa pública, então indivíduo e comunidade se identificam, se necessitam logicamente por uma razão muito simples: o particular existe no universal tanto quanto o homem existe na comunidade; um não é a expressão do outro, mas a síntese em uma superação. *A Filosofia do direito* é esse coroamento, o Estado é o palco da verdadeira existência subjetiva. O direito se apresenta como o resultado de uma elaboração histórica somente possível no ocidente, pois sua realização é a configuração da liberdade enquanto universalidade política: todos podem gozar a liberdade porque sua essencialidade já está presente no indivíduo como vontade. A Revolução Francesa de 1789, surge anunciando a lei em detrimento de uma vontade particular, isto é, a lei na plenitude de uma vontade de liberdade. Hegel, filósofo do espírito (em última

análise, do homem), permanece imbuído da perspectiva de que o direito vincula-se à religiosidade, a unificação deste com Deus sob a encarnação da unidade do pensamento abarcando o ser. Por isso, o direito do indivíduo é protegido e sua individualidade, necessitante.

A era da política, o momento da *polis*, tem o seu marco no direito, melhor dizendo: o direito é o fundamento da política por meio de uma unicidade necessitante. O direito marca claramente a maturidade pela qual o homem se efetivou enquanto ser racional. Para ser mais claro, o direito é enunciado universal agora de forma normativa, impera no sentido de uma subordinação capaz de promover o equilíbrio, ensejando, por assim dizer, o transcorrer da vida. Hegel está na Alemanha que vive uma revolução na cabeça, e é nessa cabeça que se pretende superar a multiplicidade de ordenamentos que agrilhoam o indivíduo. É no pensamento que o homem encontra sua moralidade, portanto, sua liberdade.

Compreendo que o pensamento de Hegel em sua obstinada forma de absolutização tem sua matriz na história cultural da Alemanha desde Lutero. A filosofia alemã até Hegel é a busca da totalização do ideal com o real, do real com o racional, do racional com a vida ética. Hegel é a síntese de esse olhar germânico sobre o mundo, sobre um povo fragmentado, numa pluralidade de projetos e mediações tão díspares dentro de uma cultura que aspira unidade com a intenção de realização da vontade livre.

Se Hegel não foi um revolucionário na tradição francesa de 1789, também não foi um conservador na tradição da Santa Aliança de 1815. Hegel foi simplesmente um filósofo. Embora não rompendo efetivamente com o liberalismo, mostrou que esse mesmo liberalismo, nas suas contradições e conseqüências obscuras, privilegia o individualismo na forma de sistema. Por fim, pensa Hegel, o Estado é a universalidade contrapondo-se à individualidade restrita.

A Filosofia do direito não é normativa como fundamentação de um princípio de ação, mas uma teoria filosófica da efetivação social, das estruturas universais da sociabilidade.

Referências Bibliográficas

BOBBIO, Norberto. Estudo sobre Hegel - direito, sociedade civil, Estado. São Paulo: Editora Brasiliense / Unespe, 1995.

CHÂTELET, François. O pensamento de Hegel. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

HARTMANN, Nicolai. A Filosofia do idealismo alemão. 2. ed., Lisboa: Fundação Caloreste Gulbankian, 1983.

HEGEL, G. W. Friedrich. Princípios da filosofia do direito. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

_____. Enciclopédia das ciências filosóficas. Vol. III. A Filosofia do Espírito. São Paulo, Edições Loyola, 1995.

_____. Filosofia da história. Brasília, Ed. UnB, 1999.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Hegel, Heidegger e o Absoluto. In: Aprendendo a pensar. Petrópolis: Vozes, 1977. P. 251-266.

LOSURDO, Domenico. Hegel, Marx e a tradição liberal. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

KONDER, Leandro. Hegel, a razão quase enlouquecida. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.

OLIVEIRA, A. Manfredo. Ética e sociabilidade. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

WEBER, Thadeu. Hegel, liberdade, Estado e história. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

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