

CELSO LUIZ LUDWIG

A ALTERNATIVIDADE JURÍDICA NA PERSPECTIVA DA LIBERTAÇÃO: UMA LEITURA A PARTIR DA FILOSOFIA DE ENRIQUE DUSSEL

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Curso de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luís Fernando Coelho.

**CURITIBA
1993**

CELSO LUIZ LUDWIG

A ALTERNATIVIDADE JURÍDICA NA PERSPECTIVA DA LIBERTAÇÃO: UMA LEITURA A PARTIR DA FILOSOFIA DE ENRIQUE DUSSEL

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, pela Comissão formada pelos professores:

**Orientador: Prof. Luís Fernando Coelho
Setor de Ciências Jurídicas, UFPR**

Prof. Domênico Costella

**Prof. Jacinto Nelson de Miranda Coutinho
Setor de Ciências Jurídicas, UFPR**

Curitiba, 27 de outubro de 1993

SUMÁRIO

RESUMO.....	vi
INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO I - PARADIGMAS DA FILOSOFIA.....	05
1. Perspectivas filosóficas.....	05
2. Paradigmas filosóficos.....	07
3. Paradigma do Ser.....	10
3.1. Configuração.....	10
3.2. Modelo Aristotélico.....	12
3.2.1. A ciência e a dialética - demonstração apodítica e tópica.....	15
3.3. Modelo Platônico.....	20
4. Paradigma do Sujeito.....	25
4.1. Configuração.....	25
4.2. Modelo Cartesiano.....	25
4.3. Modelo Idealista.....	30
4.3.1. Modelo Idealista Kantiano.....	30
4.3.1.1. Moral e Direito.....	33
4.3.2. Modelo Idealista Hegeliano.....	37
5. Paradigma do ser e Direito.....	41
6. Paradigma do sujeito e Direito.....	44
7. Paradigma do Agir Comunicativo.....	52

7.1. Sentido geral da questão.....	52
7.2. Agir Comunicativo.....	54
7.3. Fundamentação da Ética do Discurso.....	58
7.3.1. O princípio da Universalização.....	60
7.4. Moralidade e Direito.....	63
CAPÍTULO II - A TOTALIDADE.....	73
1. Configuração.....	73
2. A histórica.....	75
2.1. Lógica da totalidade no paradigma do ser.....	75
2.2. Lógica da totalidade no paradigma da consciência.....	77
2.3. Lógica da totalidade no paradigma do agir comunicativo.....	81
2.4. Eticidade do fundamento.....	86
2. 4. 1. Totalização como <i>mal ético</i> - a injustiça.....	88
3. Método Analético - ruptura teórica.....	92
CAPÍTULO III - A EXTERIORIDADE.....	95
1. Configuração.....	95
2. A Totalidade e a Exterioridade em Marx.....	95
2.1. A essência do capital.....	98
2.2. Capital e trabalho: a exterioridade do trabalho.....	100
3. A exterioridade e a Filosofia da Libertação (analética).....	107
CAPÍTULO IV - EXTERIORIDADE E ALTERNATIVIDADE JURÍDICA.....	114
.	
1. Configuração.....	114
2. A Alternatividade jurídica.....	117
2.1. Teorias críticas.....	119
2.2. Direito Alternativo - a opção de um novo sujeito histórico.....	131

2.3. Novo sujeito histórico.....	134
3. Alternatividade e exterioridade.....	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	144
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	148

RESUMO

O presente trabalho pretende pensar a filosofia e a jusfilosofia na ótica paradigmática. Utiliza-se dos paradigmas do Ser, da Consciência e do Agir Comunicativo para organizar o discurso. Avalia o sentido de teorias filosóficas e jurídicas com fundamento e nos limites de cada paradigma em jogo. Mostra a existência de categoria-chave que orienta a reflexão teórico-filosófica produzida a partir do mundo de "centro". Trata-se da categoria da Totalidade presente em todos os paradigmas mencionados. Aborda o sentido ético-filosófico desse pensar, acentuando *a exclusão da racionalidade "periférica"* como portadora de sentido instituinte. Contrapõe ao pensar de "centro" reflexão que tem como ponto de partida o real exterior, considerado *não-ser*. Para tanto, utiliza-se da categoria da Exterioridade, a partir da análise da Filosofia da Libertação proposta por Enrique Dussel. O sentido da totalidade e da exterioridade é caracterizado a partir de suas principais obras, visando questionar os modelos filosóficos da filosofia de "centro", marcados pela lógica da totalidade. Pretende-se uma *crítica à ética da dominação desde à exterioridade*, reserva ética de todo dominado e oprimido nas mais diferentes totalidades dominadoras. Por fim, faz-se análise tentando mostrar a importância e pertinência da inserção de categorias da Filosofia da Libertação na reflexão jusfilosófica, pontuando a exterioridade como *categoria-fonte* reveladora de justiça na postulação de uma "alternatividade jurídica".

INTRODUÇÃO

É de Habermas, filósofo europeu, a afirmação de que "Os movimentos filosóficos não passam de fenômenos produzidos pela história".¹ Como é sabido, são inúmeros os movimentos filosóficos na história da filosofia do ocidente, em seus distintos períodos. No interior de uma mesma época surgem movimentos com fisionomia própria, distintos uns dos outros. Não se pode, no entanto, considerar cada corrente filosófica de forma isolada, estanque. As diferentes filosofias implicam-se mutuamente, em permanente processo de influência recíproca, de negação e superação. As relações ocorrem não apenas "intra-época", mas também "entre-épocas".² Porém, como os movimentos filosóficos são produzidos pela história, e por isso, são históricos, caracterizam-se como *datados, situados, incompletos, provisórios e precários*, ou seja, têm sua historicidade. Tanto Hegel, quanto Marx, citados por Corbisier,³ reconhecem um espírito de época. Afirma o primeiro: "Toda filosofia apareceu no tempo que devia; nenhuma ultrapassou seu tempo; todas apreenderam, pelo pensamento, o espírito de sua época". Encontramos em Marx que "Os filósofos não saem da terra como cogumelos, são frutos de sua época, de seu povo, cujas energias mais sutis e menos visíveis se exprimem nas idéias filosóficas. O mesmo espírito que constrói os sistemas filosóficos no cérebro dos filósofos, constrói as estradas de ferro com as mãos dos operários. A filosofia não é exterior ao mundo".

Considerada esta perspectiva, em que pese a existência de inúmeras diferentes correntes e sistemas filosóficos, estes podem ser reunidos em três grandes

¹ HABERMAS, Jürgen. Pensamento Pós-metafísico. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1990, p. 12.

² LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia e tempo. Revista de filosofia. Curitiba : Educa, 1989, n. 2, p. 53.

³ CORBISIER, Roland. Introdução à filosofia. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1983, p. 182.

grupos paradigmáticos: *paradigma do ser, da consciência e do agir comunicativo*. Significa dizer que diferentes correntes produziram suas filosofias com fundamento e nos limites de uma mesma moldura, pelo que os temas relevantes de uma época foram objeto de abordagem guiada paradigmaticamente. Assim, as diversas esferas do pensamento, como por exemplo, a filosofia política, a ética e a jusfilosofia, têm como *objeto* de sua reflexão e como *instrumento*, conceitos e categorias moldadas no interior do respectivo paradigma, até que ocorra seu esgotamento (do "velho" paradigma) e a necessidade de elaboração de um "novo". A Filosofia do Direito, tendo como objeto os problemas e temas que a realidade apresenta, com especificidade jurídica, em sua produção histórica enquadra-se neste perfil. Como exemplo, mencionamos a construção de uma teoria Jusnaturalista, no paradigma da filosofia do *sujeito*, em seu primeiro momento (no subparadigma cartesiano/kantiano), um positivismo jurídico, num segundo momento desta filosofia da razão instrumental e assim por diante.

Nesta ótica, o objetivo geral da dissertação consiste em examinar, mediante metodologia teórico-reflexiva, o tratamento (compreensão, explicação, ação e justificação) dos temas ou problemas particulares/singulares (os entes) - esfera da multiplicidade -, com fundamento, parâmetros, limites e horizontes de cada paradigma em jogo - esfera da unidade. Habermas sintetiza a questão nestes termos: "O tema da unidade e da multiplicidade é colocado de modo diferente de acordo com o paradigma em jogo: ontológico, mentalista ou lingüístico".⁴ Os objetivos específicos consistem em (1o.) caracterizar a presença da categoria da *totalidade* como principal fundamento da elaboração filosófica e conseqüentemente jusfilosófica dos três paradigmas mencionados; em (2o.) mostrar que o sistema categorial que tem na totalidade a categoria por excelência é produto da chamada filosofia de "centro" (hoje Europa e Estados Unidos) e que um pensar crítico

⁴ HABERMAS, Pensamento Pós-metafísico, p. 154.

libertador "periférico" (América Latina) para, ao mesmo tempo, pôr em questão o "todo" e afirmar a realidade distinta latino-americana, ou em seu interior afirmar a alteridade oprimida, necessita de uma categoria distinta: a *exterioridade*. Para viabilizar tal reflexão, utilizamos como marco teórico preferencial a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, principalmente da leitura que faz da filosofia de "centro", bem como na construção da categoria da exterioridade; em (3o.) caracterizar, por fim, o sentido da alternatividade jurídica, em suas manifestações no interior do "movimento" denominado Direito Alternativo, com o propósito de sugerir a exterioridade como categoria-fonte, *lugar* a partir do qual o oprimido no sistema, interpela e exige justiça. Enfim, revelar a pertinência ético-filosófica da alternatividade jurídica desde a exterioridade.

Assim, o primeiro capítulo desdobra-se em três partes: a primeira concerne à análise do paradigma do *ser*, sua configuração, passando pelos subparadigmas aristotélico e platônico. A segunda, ocupa-se do paradigma da *consciência* (do sujeito), sua configuração, partindo do subparadigma cartesiano, passando pelo criticismo kantiano, até alcançar o modelo idealista hegeliano, terminando com a caracterização da jusfilosofia em sua relação com os paradigmas em jogo. A terceira parte, tematiza o paradigma do *agir comunicativo* na elaboração de Habermas e Apel, como tentativa de superação da razão instrumental monológica, destacando o sentido e lugar do direito na sociedade atual.

O segundo capítulo explicita o sentido da categoria da totalidade. Primeiro, como lógica da totalidade no paradigma do *ser*. Segundo, como lógica da totalidade no paradigma da *consciência*, e, por último como lógica da totalidade no paradigma do *agir comunicativo*. Além disso, procura mostrar a eticidade do fundamento a partir da totalidade; a totalização vista como mal ético, reveladora de injustiças. Finaliza com a apresentação do método analético, na condição de ruptura teórica

necessária para o enfrentamento do caráter ideológico e eticamente perverso da lógica da totalidade.

O terceiro capítulo ocupa-se com a categoria da exterioridade e sua relação com a totalidade. Primeiro em Marx, dando atenção especial à relação trabalho vivo/trabalho objetivado, capital/trabalho para evidenciar o trabalho como exterioridade (anterior ao processo de subsunção pelo capital), finalizando com o sentido da categoria na Filosofia da Libertação (analética).

O quarto e último capítulo compreende três partes. A primeira relativa aos postulados da Teoria Crítica e sua relação com o "movimento" do Direito Alternativo. A segunda concerne mais propriamente a alguns temas recorrentes no interior deste movimento, especificamente no que atine ao sentido da alternatividade jurídica. E por fim, a apresentação da categoria da exterioridade como sustentação filosófico-epistemática da pertinência da alternatividade jurídica.

O método utilizado, como dito, é o teórico-reflexivo orientado pela obra de Enrique Dussel, particularmente nas categorias da totalidade e exterioridade. A discussão a partir de um pensador latino-americano, crê-se, abre a perspectiva de afirmação de uma racionalidade sempre *excluída* pela lógica da totalidade, sugerindo a inserção na jusfilosofia de categorias e pontos de partida por ela não utilizados, e talvez até, a inserção na Filosofia do Direito de novo paradigma. Tal pretensão, no entanto, fica apenas sugerida.

CAPÍTULO I

PARADIGMAS DA FILOSOFIA

1. Perspectivas filosóficas.

A filosofia, desde seu começo, na Antiga Grécia, até a atualidade, desenvolveu três grandes perspectivas de compreensão da realidade. São conhecidas como Perspectiva Cosmológica, Teocêntrica e Antropocêntrica.

A perspectiva Cosmológica corresponde hegemonicamente ao filosofar grego antigo. A Teocêntrica ao pensar medieval, enquanto a Antropocêntrica se desenvolve a partir do mundo moderno.

Na perspectiva Cosmológica a reflexão tem como fundamento e horizonte o cosmos. O filosofar consiste essencialmente na captação da natureza das coisas (*fysis*). Vale dizer, que a preocupação mais profunda não concerne ao empírico imediato, porém, ao que está "debaixo de todas as coisas", seja como "substrato" imutável do ser, seja como "força" que faz as coisas serem o que são.

A busca de um Princípio (*arché*) explicativo da realidade foi preocupação comum, principalmente, nos primeiros filósofos. E ao buscar o primeiro princípio das coisas, como fundamento de tudo, buscaram-no numa realidade ontológica, no entanto, não fora do Universo, porém, dentro dele.

Desta forma, a procura e identificação de um princípio, metodologicamente, consistiu numa atitude prevalentemente racional. Por mais que a concepção de ser se diferenciasse para os diversos filósofos - para Platão o ser é *Idéia*; para

Aristóteles o ser é *Substância* - a perspectiva de compreensão era sempre cosmológica. O cosmos é a totalidade como horizonte último a partir do qual todos os entes podem ser pensados.

Na perspectiva Teocêntrica, a polêmica filosófica se encontra centrada na disputa do lugar e do valor epistêmicos da razão e da fé. A disputa razão *versus* fé passa a ser tema prioritário. No contexto histórico do cristianismo, o apelo à filosofia decorre da necessidade de racionalizar o dogma. O exercício da razão se dá nos limites e na perspectiva de um contexto histórico hegemonicamente marcado pelo teocentrismo. Assim, a filosofia apresenta-se como serva da teologia - *ancilla teologiae* -, sendo que o horizonte da compreensão é a divindade.

A partir da filosofia moderna, o pensar assume perspectiva antropocêntrica. Inicialmente, com Descartes, a Razão pura passa a ser o fundamento de explicação e compreensão da realidade. Esta passa a ser investigada na perspectiva em que o homem figura como centro. Não se trata, porém, do homem em suas diversas dimensões constitutivas. Ao contrário, o antropocentrismo moderno inicial, funda a subjetividade caracterizada como consciência: "*Penso, logo existo*". A subjetividade é fundante e fundamental. Diz Enrique Dussel que "O primeiro princípio, ou ponto de partida da filosofia ou a ontologia da modernidade será, até esgotar suas possibilidades no século XX: 'Eu penso' (*ego cogito, ich denke*)".¹

¹ DUSSEL, Enrique D. Método para uma filosofia da libertação. São Paulo : Loyola, 1986, p. 40.

2. Paradigmas filosóficos.

Habermas, ao abordar a questão da possibilidade de uma "metafísica após Kant",² faz alusão ao costume de se "aplicar à história da filosofia o conceito de *paradigma*, oriundo da história da ciência, e dividir as épocas históricas com o auxílio de *ser, consciência e linguagem*".³

A divisão das épocas históricas a partir do conceito de *paradigma* será utilizado por nós, freqüentemente, inclusive em cotejo com a noção de *perspectiva*, já exposta, pelo que explicação mais ampla se impõe.

O conceito de *paradigma*, construído por Thomas S. Kuhn, parece realmente apto para propiciar uma leitura da história da filosofia. Kuhn não se preocupa em definir objetivamente o conceito de *paradigma*. Porém, se utiliza dele para explicar que a transformação do conhecimento científico não cresce de modo cumulativo e contínuo.⁴ Embora não haja no autor a preocupação específica em definir o conceito de *paradigma*, Kuhn procura caracterizar o uso de dois sentidos diferentes do termo. Afirma que "De um lado, indica toda a constelação de crenças, valores, técnicas, etc..., partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada. De outro, denota um tipo de elemento dessa constelação: as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal".⁵

² HABERMAS, Jürgen. Pensamento Pós-metafísico. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1990, p. 19 e segs.

³ HABERMAS, Pensamento Pós-metafísico, p. 21-22.

⁴ KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. 3. ed. São Paulo : Editora Perspectiva, 1992, 257 p. Nesta obra o autor apresenta sua teoria dos *paradigmas*, no campo das ciências.

⁵ KUHN, A estrutura, p. 218.

Na observação do próprio autor, o segundo sentido de paradigma é o mais profundo, em sentido filosófico. Logo a seguir, afirma que "Um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma".⁶ Obviamente, a teoria de Kuhn parte de estudo que tem por objeto as realizações da ciência. Por isso ilustra o tema com exemplos aceitos na prática científica real como "Astronomia Ptolomaica" ou "Copernicana", "Dinâmica Aristotélica" ou "Newtoniana" e outros.^{7 7a}

Nesta ótica, a ciência se desenvolve em duas fases: a fase da *ciência normal* e a fase da *ciência revolucionária*. Kuhn chama de ciência normal a que se processa enquanto o paradigma é aceito pela comunidade científica, e, de ciência revolucionária àquela que se processa quando da mudança de paradigma, com base e nos limites deste novo paradigma. Há, portanto, uma transformação da ciência de maneira descontínua e por saltos qualitativos. De qualquer modo, e isto importa frisar em razão dos objetivos aqui perseguidos, verifica-se profundo vínculo entre a atividade do cientista e os resultados da ciência com o paradigma, pois este estabelece o limite da própria verdade científica.

⁶ KUHN, A estrutura, p. 219.

⁷ KUHN, A estrutura, p. 30.

^{7a} Sobre a concepção de "paradigma" e sua utilização, ver KAPRA, Fritjof. Sabedoria Incomum. São Paulo : Paulo, Círculo do Livro, 1988, 279 p. Sobre a questão aponta o autor que a partir da leitura de *A estrutura das revoluções científicas*, de Thomas Kuhn, feita em 1968, tomou contato com "a noção de paradigma científico, que se tornaria o ponto central do meu trabalho muitos anos depois.", p. 17. Reconhece, ainda, que nos 20 anos seguintes à publicação da obra "se tornaria muito popular falar de paradigmas e mudanças de paradigma também fora do campo da ciência, e em *O ponto de mutação* eu usaria esses termos num sentido bastante amplo.", p. 17. Define nesse contexto que "Um paradigma, para mim, significaria a totalidade de pensamentos, percepções e valores que formam uma determinada visão de realidade, uma visão que é a base do modo como uma sociedade se organiza.", p. 17. Entre nós, ver FARIA, José Eduardo, in Revista brasileira de filosofia, v. xxxvi, n. 146 (abril-maio-junho, 1987), p. 103 e segs.; e Eficácia jurídica e violência simbólica, Rio de Janeiro : Forense, 1986; também WOLKMER, Antonio Carlos, Pluralismo jurídico: o espaço de práticas sociais participativas. Florianópolis : 1992, UFSC, Tese (Doutorado em Direito); e CHUEIRI, Vera Karam de. A filosofia de Ronald Dworkin como possibilidade de um discurso instituinte de direitos. Florianópolis : 1993, UFSC, Dissertação (Mestrado em Direito).

A passagem de um paradigma para outro não configura um processo cumulativo. Não se trata de rearticular o velho paradigma. O novo paradigma, por um lado só se estabelece pela reconstrução do objeto de investigação, a partir de novos princípios, o que implica na exigência de novas formulações teóricas, inclusive metodológicas. Por outro lado, esta reconstrução pressupõe o novo paradigma, pois as alterações mencionadas se processam fundadas e nos limites do novo paradigma. Este aparente paradoxo, só se elucida numa visão dialética, ou seja, o próprio paradigma determina-se como processual e não como algo estático.

Assim, o surgimento de novo paradigma - em razão da crise do velho paradigma - implica pôr em causa não só o instrumental metodológico e conceitual, mas a própria inteligibilidade do real que o anterior paradigma proporcionava.⁸ A partir das considerações feitas, e, objetivando a operacionalidade da noção, pode-se estabelecer que o conceito de paradigma consiste num modelo de racionalidade, num padrão teórico, hegemônico em determinados momentos da história e aceito pela comunidade que o utiliza como fundamento do saber na busca de compreensões e soluções.

Retornando à constatação habermasiana do costume de se aplicar à história da filosofia o conceito de paradigma, acrescenta-se a necessidade de frisar que a dinâmica da produção filosófica desde a Grécia antiga até a atualidade se processou em diferentes paradigmas, porém (talvez), em sentido mais abrangente. A divisão sugerida por Habermas em *ser, consciência e linguagem* evidencia uma utilização do conceito, de forma bem extensa. O empréstimo tomado da teoria de raiz kuhniana, sofre assim, uma reconstrução teórica, operada pela filosofia tendo em vista seus fins próprios. É nesse limite que o termo será empregado. Para as

⁸ SANTOS, Boaventura de Souza. Introdução a uma ciência pós-moderna. Rio de Janeiro : Graal, 1989, p. 18.

diferentes correntes filosóficas desenvolvidas, com fundamento e limite no mesmo paradigma, preferimos a utilização da noção de *modelo ou subparadigma*.

3. Paradigma do Ser.

3. 1. Configuração.

Ao desenvolver o tema atinente à divisão paradigmática da história da filosofia, Habermas afirma que "Apesar de todas as diferenças entre Platão e Aristóteles, a totalidade do pensamento metafísico obedece a Parmênides e toma como ponto de partida a questão *do ser do ente* - o que o torna ontológico." ⁹

Com efeito, Parmênides instaura o começo da filosofia como ontologia: "O ser é, o não-ser não é". O ser é tido como o fundamento dos entes. O fundamento do mundo. O que não é ser, não é. É o nada. O ser não é pensado, compreendido como um fundamento distante e isolado do mundo. Ao contrário, o ser como fundamento significa que o mundo, os entes, as coisa (*tà ónta*), os úteis (*tà prágmata*) são vistos, porque *iluminados* por ele. Ser e mundo coincidem.

A filosofia grega descobriu explicitamente a fundamentação ontológica: a compreensão do sentido e da forma dos entes desde o horizonte do ser. Os sentidos do mundo (as coisas-sentido) são assumidos nos limites do ser. O paradigma do ser impõe os parâmetros à compreensão. Ao mesmo tempo, as compreensões processadas definem a constituição do paradigma: o ser como fundamento.

Não se pretende com essa caracterização fazer crer que a Ontologia de Parmênides seja idêntica a de Aristóteles, por exemplo. Há diferenças. Partilham,

⁹ HABERMAS, Pensamento Pós-metafísico, p. 22.

no entanto, do mesmo paradigma. A metafísica é basicamente filosofia do ser enquanto ser: é ontológica.¹⁰

Pouco importa que esse ser como fundamento seja concebido na forma de Substância (*ousía*), de Idéia, como *fysis*, estático, dinâmico, em todos os casos surge como paradigma a partir do qual é possível amoldar ou explicar a variedade ôntica e compreendê-la na sua singularidade, e, também como parte de uma única totalidade. Esta unidade é produzida em razão do paradigma.

A identidade assim produzida - os entes desde o horizonte do ser - na relação do múltiplo e do uno, constitui-se na relação fundamental. O uno e o todo não se apresentam empiricamente. Resultam do esforço do pensamento, permitindo a Habermas concluir que "Daí a razão de ser estabelecida, desde Parmênides, uma relação íntima entre o pensamento abstrativo e seu produto, o ser;"¹¹

A trajetória do pensar opera das coisas-sentido para o fundamento. Fundamento indica o que os gregos denominam ser ou *fysis*, termo comumente traduzido por natureza. Faz-se, nesse paradigma, uma leitura ontológica para compreender o mundo. O ente deve ser pensado a partir do fundamento.

O paradigma do ser, assim caracterizado, apresenta-se explicitamente, porém ainda de forma abstrata. Daí porque configurar-se num paradigma, e como tal válido para diferentes pensadores, v.g., Parmênides, Platão, Aristóteles, Plotino, Santo Agostinho e São Tomás, para citar alguns.

¹⁰ DUSSEL, Enrique D. Filosofia da Libertação na América Latina. São Paulo : Loyola, p. 12.

¹¹ HABERMAS, Pensamento Pós-metafísico, p. 39.

Metodologicamente a construção teórica levada a efeito requer mediações concretas - embora ainda em nível abstrato - para dar corpo ao paradigma até aqui objeto de caracterização. Passo a passo, ele se efetiva, e, a melhor forma, crê-se, a ser seguida é a da elaboração de modelos de pensamento no interior do próprio paradigma. Especificamente trata-se de subparadigmas. Para viabilizar o intento se procederá a seguir, esquematicamente, a elaboração do modelo aristotélico e platônico, sempre na ótica paradigmática do Ser.

3.2. Modelo Aristotélico.

Não se pretende, aqui, apresentar integralmente o pensamento de Aristóteles. A expressão "modelo aristotélico" é tomada como paradigmática, pelo que a abordagem, pode ultrapassar ou ficar aquém da filosofia do pensador. Tal perspectiva, no entanto, não invalida a análise, posto que o objetivo consiste na delimitação do modelo ou subparadigma. Assim, apesar das diferenças entre os filósofos classificados no mesmo paradigma, eles tomam como ponto de partida a questão do ser do ente, tornando a totalidade de suas filosofias, ontológicas.

Para Aristóteles "O ser se enuncia de vários modos". Esse ser, ao qual se refere, é a substância, o *quid* de uma coisa. Para Platão, o ser é a Idéia. O ser para o estagirita é a unidade de matéria e forma, e, isto é o real. Portanto, a estrutura da realidade na visão do filósofo é de um dualismo em síntese: matéria e forma convergem, como constitutivos de uma coisa. Deste modo, para Aristóteles o princípio primeiro é a substância, que é o real. Nesta perspectiva pode-se dizer que para Aristóteles a essência de uma coisa, isto é, aquilo que a define no seu modo de ser, é a essência necessária ou a substância: aquilo que é necessariamente aquilo que é.

Desta forma, para Aristóteles a realidade é radicalmente substância. Enquanto a essência é um momento da substância. Afirma Zubiri que "La esencia es, pues, siempre y sólo, esencia de la substancia".¹² Zubiri, neste ponto, faz menção à essência necessária.

Na teoria da essência, Aristóteles emprega o termo em duas concepções distintas. Uma diz respeito à essência enquanto resposta à pergunta: *o que?*. Algumas respostas podem limitar-se a indicar simplesmente uma qualidade ou caráter que o objeto poderia até não ter. Outra concepção, surge nas respostas que indicam um caráter necessário do objeto definido: "Nesse último caso, a resposta à pergunta *o que?* enunciou não simplesmente a Essência da própria coisa, mas a sua Essência necessária ou substância; e pode-se assumir precisamente como sua definição. Deve-se, portanto, distinguir: 1o. a Essência de uma coisa, que é qualquer resposta que se possa dar à pergunta *o que?*; 2o. a Essência necessária ou substância, que é aquela resposta (à mesma pergunta) que enuncia o que a coisa não pode ser e que é *o porque* da própria coisa;"¹³

Nos termos dos fundamentos da teoria aristotélica, somente a segunda resposta vale como definição da essência de algo. Em decorrência, só a essência necessária ou substância é o verdadeiro objeto do saber ou da ciência. É ela o objetivo específico do conhecimento *científico*.

A propósito da definição, Aristóteles ao estabelecer um método de investigação pelo qual se possa raciocinar, conclui que "...e chamar 'definição' à

¹² ZUBIRI, Xavier. Sobre la esencia. Madrid : Alianza Editorial, 1985, p. 3.

¹³ ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo : Mestre Jou, p. 340.

que indica a essência, ...", para logo a seguir precisar: "Uma definição é uma frase que significa a essência de uma coisa".¹⁴

A teoria aristotélica do conhecimento, em síntese, apresenta a seguinte moldura: o estagirita reconhece a possibilidade de duas formas de conhecimento, o sensível - fonte de todos os nossos conhecimentos - que é verdadeiro, porém, não científico; e o intelectual, que além de verdadeiro é científico. Preocupa-se em apresentar as propriedades do conhecimento científico, como sendo um conhecimento das essências, das coisas pelas causas, necessário e universal.

O conhecimento científico se operacionaliza, para ele, por conceitos. Já fora assim para Sócrates e Platão. Porém, ao contrário do idealismo platônico, sustenta que as essências não são transcendentais, e sim imanentes às coisas. Conhecer será, portanto, "...abstrair, ou retirar pela inteligência, o conteúdo inteligível, incluso na realidade física sensível."¹⁵

A verdade é entendida como adequação do intelecto e da realidade: *adequatio intellectus et rei*. Daí seu caráter de objetividade, tendo como fundamento o próprio objeto. As idéias como formas essenciais das coisas encontram-se incluídas nestas, ou seja, Aristóteles busca a razão da necessidade e da universalidade das coisas dentro delas mesma, configurando-se um conhecimento das essências e das coisas pelas causas.

O que se processa, nessa forma de conhecimento, é a interpretação na qual a operação cognitiva produz uma relação de identidade (ou semelhança) entre os

¹⁴ ARISTÓTELES. Os pensadores. São Paulo : Abril Cultural, 1978, p. 7.

¹⁵ CORBISIER, Roland. Filosofia política e liberdade. 2. ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1978, p. 71-72.

elementos do conhecimento e os elementos do objeto: um retrato do objeto. Segundo Aristóteles "O Conhecimento em ato é idêntico ao objeto conhecido: é a própria forma sensível do objeto, se se trata de Conhecimento sensível; é a própria forma inteligível (ou substância) do objeto se se trata de Conhecimento inteligível."

16

Essa maneira de conceber o conhecimento - e a verdade - é a forma típica da interpretação do conhecimento como identidade do objeto. À exceção dos estóicos, a doutrina referida domina o desenvolvimento posterior da filosofia Grega, prevalecendo, embora com variações menores, também na doutrina medieval. Mesmo S. Tomás, embora afirme que "o objeto conhecido está no cognoscente, segundo a natureza do próprio cognoscente", equilibrando a teoria aristotélica ao acentuar a importância do sujeito, mantém-se preso à tese da identidade entre cognoscente e o conhecido.¹⁷ Note-se que a verdade na doutrina aristotélica como *adequatio intellectus et rei*, é expressão latina da escolástica medieval.

As observações que acabam de ser feitas, em caráter esquemático, se justificam e devem ser entendidas nos limites metodológicos propostos: a construção do paradigma do ser.

Na filosofia de Aristóteles se encontram não só subsídios para uma explicitação mais clara e decisiva da questão metódica referida. É evidente que a abordagem se limita ao paradigma do ser e não aos demais.

3.2.1. A ciência e a dialética - demonstração apodítica e tópica.

¹⁶ ABBAGNANO, Dicionário de filosofia, p. 161.

¹⁷ ABBAGNANO, Dicionário de filosofia, p. 162-163.

Aristóteles ao formular pela primeira vez inteiramente uma lógica, em consonância com sua doutrina da substância e da essência, estabeleceu duas instâncias metódicas fundamentais. Nos Analíticos apresenta o método da demonstração por silogismos: a demonstração apodítica. Este é o método próprio para se fazer ciência, posto que ciência é o apodítico. É preciso partir do princípio verdadeiro. A demonstração é uma argumentação que parte de premissas verdadeiras. Enfim, a ciência é o conhecimento demonstrativo, pelo qual se conhece a causa das coisas - porque o objeto não pode ser diferente do que é -, e é necessário - é desta forma e não pode ser de outra. Não há ciência do não necessário. Daí, repetimos, a identificação do conhecimento científico com o conhecimento da essência necessária ou substância. Por isso, "A ciência não parte de *duas possibilidades*, mas de um princípio ou axioma. A ciência não se interroga acerca de seus axiomas. Considera-os evidentes; do contrário não haveria ciência. O dialético é prévio ao científico, ao apodítico." ¹⁸

Com efeito, o ponto de partida é indemonstrável, sob pena de retroceder ao infinito, e não haver, em consequência demonstração possível, considerada a lógica do método que é próprio do saber apodítico.

Na parte final da última citação transcrita, Enrique Dussel, na análise da lógica aristotélica, assevera que o dialético é prévio ao científico, ao apodítico. A afirmação indica a outra parte da lógica de Aristóteles, bem como o acesso à compreensão dela.

Essa parte da lógica foi tratada por Aristóteles basicamente nos Tópicos. Trata-se da dialética ou tópica. A questão pode ser problematizada neste termos: se

¹⁸ DUSSEL, Método para, p. 29.

o saber apodítico tem como ponto de partida o indemonstrável, será possível *mostrar* os princípios indemonstráveis?

A dialética ou tópica tem essa função. Enrique Dussel analisa a questão com extremo cuidado. Utilizaremos sua obra preferencialmente na elaboração sintética do tema.

Aristóteles adverte no início da Retórica que a mera opinião ou o próprio princípio da ciência não podem se objeto do saber apodítico. Os princípios são epistemicamente indemonstráveis, posto que constituem o fundamento da ciência. Ao iniciar os Tópicos, Aristóteles diz que "Nosso tratado se propõe encontrar um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto".¹⁹ Vale dizer, raciocinar sobre todo problema a partir da realidade compreendida cotidianamente. Enrique Dussel traduz *ex endóxon* por "o compreendido cotidianamente", em lugar das traduções correntes de "teses prováveis", "opiniões gerais". Assim, o método da dialética consiste no "raciocínio que argumenta a partir do compreendido cotidianamente". A dialética, entendida nestes termos, não se ocupa de questões determinadas, mas dos princípios comuns a toda a ciência, e em decorrência, ela é fundante com relação a todas as ciências.

Como já foi antecipado, para fazer ciência é preciso partir de premissas verdadeiras. Para praticar a dialética é suficiente partir da opinião cotidiana. Boa compreensão da questão exige, no entanto, a necessária distinção do ponto de partida aristotélico, como algo positivo: a opinião cotidiana (*tà éndoxa*) difere da *dóxa* platônica, vista como o negativo, o desprezível.

¹⁹ ARISTÓTELES, Os pensadores, p. 5.

O compreendido cotidianamente é o *factum* primeiríssimo, do qual se parte com a finalidade de "mostrar" os princípios. Posta a questão desta forma, a argumentação científica deixa de ser o método supremo, pois antes do conhecimento demonstrativo, encontra-se o saber dialético.

O *factum* primeiríssimo, ou a faticidade, como ponto de partida consiste no mundo histórico e concreto dos homens. Portanto, Aristóteles não despreza a cotidianidade, como faz Platão, para quem a dialética é o método último de intuição das idéias, enquanto para Aristóteles é um método supremo, porém, inicial; não posterior, mas anterior às ciências. Diz Dussel que ao "Contrário de Platão, a dialética parte do *factum* e é o *primeiro*. A ciência parte do conhecido por evidência; a evidência, porém, funda-se na cotidianidade dentro da qual o princípio é considerado (às vezes por mera convicção histórico-cultural) evidente. A dialética é o *primeiro*, é a arte inicial ou originária, prévia ao ato posterior da ciência, quando houver".²⁰

A dialética não é assim, mera arte da refutação (Sofistas), mas, e isso importa frisar, um método usado para descobrir a verdade do ser. Eis caracterizada, num aspecto particular - no método dialético - a direção paradigmática em pauta: a *filosofia do Ser*.

Convém, no entanto, sublinhar, que historicamente a tópica aristotélica foi esquecida, alçando-se a argumentação demonstrativa (a ciência) à condição de método e conhecimento supremos, em especial sob o império do positivismo, a partir do século XIX, em razão (talvez) de uma leitura de viés platônico da obra do estagirita, com influência marcante no positivismo jurídico, através do método formal lógico-dedutivo.

²⁰ DUSSEL, Método para, p. 25.

A caracterização da questão metódica em Aristóteles, em interpretação de maior pertinência, cumpre dupla função neste trabalho. Primeiro, visa explicitar o paradigma do Ser, através da tematização feita num pensador do período. Segundo, indicar projetivamente a importância da cotidianidade histórica na superação paradigmática, especialmente, quanto ao *paradigma da consciência*. A modernidade, tendo como referencial paradigmático o sujeito (consciência), desprezou o opinável, o compreendido cotidianamente. Partiu dele, como em Aristóteles, porém, agora, para desprezá-lo. E não mais em direção ao ser, mas em direção ao sujeito. A superação deste novo paradigma da modernidade exige a recuperação da especificidade histórica cotidiana, por exemplo, o fato de ser latino-americano. Não se trata de volta ao método aristotélico, nem ao paradigma do ser. Hoje, pode-se e deve-se ir além de Aristóteles: superação dialética de sua dialética ou tópica.

Concluimos com Dussel que "A dialética é, então, para Aristóteles, um método ou caminho originário que partindo da cotidianidade, abre-se ao fundamento: ao ser."²¹ E essa abertura e direção ao ser é o fundamento do saber apodítico, demonstrativo, epistêmico e científico.

E arremata o filósofo argentino: "a dialética aristotélica, como todo pensar grego, repete de diversas maneiras o *Fragmento* 6 de Parmênides, que diz que 'o ser é, o não ser não é'. Não se deve, porém, esquecer que 'são o mesmo o pensar e o ser' (*Fragmento* 3), e o *pensar* deve identificar-se como o *lógos* grego."²²

²¹ DUSSEL, *Método para*, p. 35.

²² DUSSEL, *Método para*, p. 35.

3.3. Modelo Platônico. *

A filosofia de Platão é igualmente uma filosofia do ser. Porém, o ser não é *substância* como em Aristóteles. O ser é *Idéia*. Apresenta um dualismo em antítese: o mundo sensível (da matéria) e o mundo das idéias.

A teoria do ser, em Platão, resulta do desafio a que se propôs na superação da tese parmenídica da unidade e imobilidade do ser, e sua antítese heraclítica da multiplicidade e mudança. Como resolver o problema decorrente do testemunho dos sentidos que evidenciam a multiplicidade e o movimento, e da exigência da razão que reclama a unidade e a permanência?

A resposta dada ao problema revela a estrutura do ser platônico. O ser se divide em duas grandes dimensões: o sensível e inteligível.

O mundo sensível consiste em todos os seres perceptíveis pelos sentidos. O mundo inteligível compreende as essências ou as idéias. À essa estrutura do ser vincula-se direta e intrinsecamente a estrutura ou forma do conhecimento, posto que as formas do conhecimento se acham implicitamente nas formas do ser.

A divisão do ser em sensível e inteligível admite implicitamente que dispomos das faculdades da sensibilidade e da inteligência para o conhecimento desse ser. O conhecimento do sensível percebe a multiplicidade e a mobilidade. O inteligível apreende a unidade na multiplicidade e a permanência na mudança. Assim, à divisão do ser em sensível e inteligível correspondem na esfera do conhecimento a opinião (*dóxa*) e a ciência (*episteme*), respectivamente. O mundo

* Intencionalmente o modelo platônico é apresentado depois do modelo aristotélico, para indicar a linha metodológica do trabalho: afastar possível idéia de evolução cronológica na análise. Ela pretende-se paradigmática.

sensível não é o mundo do verdadeiro ser, em razão da multiplicidade e mobilidade: todos os objetos são particulares e contingentes, e por isso, não podem ser objeto de conhecimento científico. O mundo sensível não é o do ser, mas do vir-a-ser e do não ser (tese heraclítica).

Além do mundo sensível há o mundo inteligível. Pois, as idéias ou essências das coisas permanecem, mesmo com o perecimento das coisas particulares e contingentes; mantêm unidade mesmo na multiplicidade das coisas em sua contingência. Diz Platão: "E achamos belo em si, bem em si e assim por diante, o ser real de cada uma das coisas que colocávamos de início como múltiplos, mas que alinhamos em seguida sob sua idéia própria, postulando a unidade desta." ²³

Portanto, o mundo inteligível compreende o verdadeiro ser: Ser é Idéia. É essa a resposta, a síntese, ao problema da tese parmenídica e da antítese heraclítica, com predominância daquela.

A gnosiologia platônica supõe sua teoria do ser. A gnosiologia supõe a ontologia. Ao contrário de Aristóteles, a ontologia platônica afirma que as idéias ou essências das coisas não estão nelas mesmas, mas fora delas, transcendentemente às coisas. Em consequência, o conhecimento verdadeiro (a *episteme*) não poderá consistir em retirar (abstrair) as essências, eis que não estão contidas nas coisas. O conhecimento consiste em lembrar (teoria da reminiscência) as idéias, ao contemplar suas cópias (mundo sensível). Destarte, o conhecimento verdadeiro ou a verdade consiste na contemplação das idéias constitutivas do verdadeiro ser das coisas. A obtenção não é, porém, imediata. Não ocorre no ponto de partida, mas de chegada. Essa verdade como descobrimento do ser (*aletea*) é o resultado de um

²³ PLATÃO, A república. v. II, São Paulo : Difel, 1973, p. 92.

processo intelectual que permite ascender do sensível ao inteligível. Trata-se de um proceder dialético.

Como exposto, para se atingir a intelecção das idéias, necessita-se de um método: o dialético. Este método é, portanto, o último, o momento supremo do pensar. A rigor, o sentido da dialética em Platão apresenta diversos aspectos. Todos convergem, no entanto, para a problemática do ser. Pois, a insuficiência do mundo das aparências, ao qual o homem está preso, instaura a necessidade da dialética, como método de superação das aparências. Daí porque, Platão limitar-se a desdobrar a dialética do mundo das Idéias.

Assim concebida, a dialética platônica rejeita o sensível como verdadeiro ser e a opinião (o cotidianamente compreendido) como verdade. Aristóteles, como vimos, ao contrário, resgata o opinável e a contidianidade, renunciados por seu mestre.

Convém acentuar neste passo, que a filosofia platônica nos aspectos mencionados, embora em perspectiva diferente da de Aristóteles, revela em sua estrutura básica, conduzir-se nos fundamentos, limites e parâmetros do paradigma do ser. Corbisier enfatiza que "A verdade consiste, pois, no descobrimento do ser das coisas tais como são realmente, na identidade com elas mesmas. E, como o ser das coisas, para Platão, consiste nas idéias, a verdade consistirá, como dissemos, na contemplação das idéias." ²⁴

A observação metodológica que acaba de ser enunciada estende-se, e se confirma, na filosofia medieval. Santo Agostinho, por exemplo, em que pese as transformações conceituais e temáticas introduzidas, não se desliga do aparato

²⁴ CORBISIER, *Filosofia política e liberdade*, p. 71.

conceitual e doutrinário elaborado pela metafísica grega, em especial a de Platão, através dos neoplatônicos.

Não se pode ignorar, que com o advento do Cristianismo, a compreensão de Deus como criador das coisas - *ex-nihilo* -, surge como uma novidade totalmente estranha ao pensamento grego. Ocorre algo idêntico em relação à concepção de pessoa humana. A filosofia grega, por exprimir uma concepção cosmológica do real, compreende e define os entes nessa perspectiva, sempre dominada pela idéia de *fysis*. No pensamento agostiniano a perspectiva é diferente. Transmuda-se essa filosofia cosmológica para uma visão centrada na *perspectiva teocêntrica*, especialmente a partir da esfera do pessoal-religioso, mantendo-se, embora, na ótica paradigmática do *ser*. A transmutação operada, no entanto, não permite concluir que a reflexão agostiniana não permanece subordinada às categorias da metafísica grega, isto é, de uma filosofia do ser. Os conceitos herdados, em razão das novas exigências histórico-existenciais, se transforma, é claro. Dada a mudança de *perspectiva* - da cosmológica para a teocêntrica - a compreensão da *psyche* grega como uma "forma cósmica da natureza", passa a ser vista como configuração da alma pessoal cristã. E esta é assumida na sua relação com o Deus criador. Gerd A. Bornheim, afirma que "as Idéias de Platão passam a ser interpretadas como pensamento criador de Deus e a reminiscência platônica é fundamentada na relação amorosa da alma com o Criador; daí surge o conceito agostiniano de *illuminatio*, compreendido como raiz do conhecimento natural, apto, dessa maneira, a atingir a essência das coisas criadas".²⁵

O ensinamento de Bornheim permite visualizar o engate da questão do Ser agostiniano com o problema do conhecimento, em cotejo com a teoria platônica. Ainda, na esteira do autor citado, convém acrescentar o que segue.

²⁵ BORNHEIM, Gerd A. Metafísica e finitude. Porto Alegre : Editora Movimento, 1972, p. 15.

Como se sabe, o amor (*eros*) desempenha papel de relevância no processo de conhecimento platônico-agostiniano. Segundo o mito do ser andrógino, originariamente o homem e a mulher formaram um *ser único*, que veio a separar-se. A separação apresenta-se como traumática. O amor é nessa ótica, uma tentativa de curar a separação. Como vimos, a teoria platônica do ser caracteriza-se pela separação: mundo sensível e mundo inteligível. A dialética consiste no método que gira em torno do binômio separação-unidade. Ela, no entanto, não apenas constata, mas pretende resolver a dicotomia num processo ascendente de contemplação da unidade, movida pelo amor, tido como recuperação da unidade perdida. Papel similar ao do *eros* platônico, desempenha o *agape*, amor no sentido cristão. As duas concepções perseguem o mesmo fim, "buscam elucidar a motivação básica que permite a consecução do conhecimento da essência imutável, daquilo que permanece e é estável. Para Santo Agostinho, se o homem pode reconhecer atos justos, é porque antes, de um modo *a priori*, tem a idéia da Justiça." ²⁶ O paralelo se evidencia. A *perspectiva* é diferente. O *paradigma* não.

A vinculação, parece, torna-se ainda mais explícita quando se examina o conceito de *illuminatio* - nervo da filosofia agostiniana - no seu aspecto gnosiológico, dado que é isso que interessa na temática proposta.

Para Santo Agostinho, as verdades eternas e imutáveis do mundo inteligível platônico têm sua sede em Deus, que é a Verdade. A *illuminatio* torna possível toda verdade. O termo verdade é usado de modo principal em relação a Deus, que é Verdade. Trata-se de uma verdade Absoluta. Assim, "As verdades que o homem atinge e que delimitam o campo da ciência, são verdades na medida exata em que se

²⁶ BORNHEIM, Metafísica e finitude, p. 16.

fundamentam em Deus, na Verdade absoluta. O conceito de iluminação implica, pois, dizer que Deus fundamenta e possibilita toda verdade." ²⁷

A referência a Deus como fundamento e identificação com a verdade tem importância decisiva: a verdade compreendida como imutável. Eis o pressuposto platônico, o fundamento da verdade não é o mutável. Desta forma, todas as coisas são precedidas por algo imutável que determina o objeto do conhecimento, sua fundamentação e caracterização: a Justiça da ação justa. O platonismo parece evidente: resta banido o campo do mutável e da historicidade do âmbito da ciência. A verdade tanto em Platão, como em Agostinho, nada tem a ver com a História, mas com o ser máximo: a Idéia naquele e Deus neste.

4. Paradigma do Sujeito.

4.1. Configuração.

A modernidade se funda e age a partir e nos parâmetros paradigmáticos do sujeito. Desde Descartes ao idealismo alemão a fundamentação do pensar é a *consciência*, o *sujeito*. Inicialmente como *razão pura*, em Descartes; depois como *eu penso em geral*, em Kant, como *interioridade absoluta do eu* em Fichte, como *eu absoluto plenamente acabado* em Schelling; para finalizar como *Idéia absoluta* do processo de totalidade, em Hegel. Nos pensadores centrais do período a direção do movimento é sempre a mesma: não mais em direção ao ser, mas em direção à *consciência*.

4.2. Modelo Cartesiano.

²⁷ BORNHEIM, Metafísica e finitude, p. 17.

Descartes é considerado o fundador da filosofia moderna. Sua afirmação *Cogito, ergo sum*, ainda é famosa, e sempre invocada como fórmula sintética e referencial da subjetividade moderna. Em que consiste essa instauração da modernidade como *consciência*?

O ponto nuclear do método de Descartes é a dúvida. Entendeu que para examinar a verdade era necessário submeter à dúvida tudo o que fosse possível: as coisas sensíveis, os conhecimentos anteriores (mesmo as demonstrações matemáticas e seus princípios), bem como o próprio corpo.

Por mais ampla que seja a esfera da dúvida, resta algo indubitável: a *própria dúvida*. Para duvidar de tudo não posso duvidar de que duvido. Todos conhecem tal ponto de partida cartesiano. No entanto, releva destacar que com essa intuição, Descartes, inaugura a modernidade da reflexão filosófica. O pensamento passa a ser o dado fundamental. Não mais o ser, porém a consciência. Das coisas que existem ou pretendem existir, o pensamento é a que se diferencia fundamentalmente do resto.

O movimento metódico do pensar de Descartes difere da dialética de Platão, de Aristóteles e de Plotino. Em Aristóteles, vimos, o movimento dialético parte da compreensão da faticidade, incluindo originariamente o verdadeiro e o falso. Os argumentos dialéticos mostram o verdadeiro e rechaçam o falso. Descartes, embora parta da faticidade, rechaça-a, porque nela o falso é possível. O caminho metódico cartesiano, em procedimento dialético, parte da cotidianidade para o pensamento; repele a faticidade para erigir à condição de fundamento o pensamento, como nota Dussel: "A faticidade, a cotidianidade, a opinião de Aristóteles é descartada como

ponto de partida." ²⁸ E acrescenta "É aqui que a modernidade jogou seu destino definitivo. O caminho empreendido já não irá para o ser que se im-põe, mas para a consciência que põe o ser." ²⁹

Nega, assim, Descartes o âmbito da experiência, dos sentidos, da corporeidade, do mundo. Metodicamente se dá um movimento que parte da faticidade e se dirige para o sujeito, não mais substância, mas consciência: a subjetividade agora é fundante e fundamental.³⁰

Do *cogito* como fundante deve-se compreender, num processo de dedução, todo o resto. O mundo, as coisas, são compreendidas essencialmente como idéias; o pensamento (fundante) pensa idéias e não coisas. O *cogito* é tudo, ponto de partida e de chegada.

A concepção da realidade fundante de Descartes implica num radical dualismo entre pensamento e mundo, consciência e matéria, alma e corpo, o que ele admite e apresenta explicitamente.³¹ Há dois domínios separados e independentes: a *res cogitans* (coisa pensante) e a *res extensa* (a coisa extensa - matéria).

A teoria do conhecimento ou da verdade de Descartes, como de resto já ocorrera com a concepção grega, platônica e aristotélica, guarda consonância com sua concepção filosófica. Confunde-se com ela. Com efeito, a primeira *certeza* encontrada por Descartes é a existência da *dúvida*, ou a de um *sujeito pensante*. É

²⁸ DUSSEL, *Método para*, p. 38.

²⁹ DUSSEL, *Método para*, p. 38-39.

³⁰ DUSSEL, *Método para*, p. 40.

³¹ Descartes desenvolve o tema nas obras *Princípios de Filosofia* e *Discurso sobre o Método*.

este o protótipo de toda a verdade, intuída, em razão de sua evidência, como *idéia clara e distinta*. Destaque-se, uma vez mais, que Descartes desloca o *fundamento da certeza do objeto* para o *sujeito*, das *coisas* para a *consciência*. Assim, como na certeza fundamental - o *cogito* -, todas as idéias "claras e distintas" são verdadeiras. Desta forma, a verdade consiste em ter certeza. Como se observa, se o deslocamento da verdade, ou da medida da verdade, do objeto para o sujeito-consciência, importa numa revolução quanto ao *fundamento*, ao mesmo tempo conserva, a característica da concepção tradicional da verdade: a objetividade.

Essa concepção epistêmica da verdade, conferiu a crença na certeza do conhecimento, e, em consonância com seu dualismo (*res cogitans e res extensa*), operou desdobramentos definitivos em todo pensamento moderno em geral, particularmente nas Ciências Modernas.

A visão cartesiana despertou a firme crença na certeza do conhecimento científico. O conhecimento certo pode ser obtido pela intuição e dedução. Descartes aplicou seu gênio matemático à filosofia e à natureza.

Segundo Fritjof Kapra,³² o método analítico de Descartes, tornou-se o padrão essencial do moderno pensamento científico, ocorrendo o mesmo com sua concepção de natureza, influenciando todos os ramos da ciência moderna. O privilégio dado à mente em relação à matéria permitiu a crença na superioridade do saber racional, e, a aplicação de um modelo matemático como única forma de compreensão correta da realidade. Assim, o universo material é visto como uma máquina. O funcionamento se dá segundo leis mecânicas. A realidade material passou a ser compreendida em função do *movimento e organização* das partes.

³² KAPRA, Fritjof. O ponto de mutação. São Paulo : Cultrix, 1982, 445 p. O autor trata da questão particularmente no capítulo II.

Essa concepção mecânica da natureza serviu como padrão da ciência após Descartes. A propósito constata Kapra que "Toda elaboração da ciência mecanicista nos séculos XVII, XVIII e XIX, incluindo a grande síntese de Newton, nada mais foi do que o desenvolvimento da idéia cartesiana. Descartes deu ao pensamento científico sua estrutura geral - a concepção da natureza como uma máquina perfeita, governada por leis matemáticas exatas." ³³

A constatação de Kapra, fora antes dele, observada pelo cientista físico Heisenberg, um dos fundadores da teoria *quântica* e que ao lado de Einstein e Niel Bohr, é um dos gigantes da física moderna, responsável pela mudança de *paradigma* na ciência, a partir das primeiras duas décadas do século XX. Diz Heisenberg citado por Kapra, no livro *Física e Filosofia*, referindo-se ao modelo cartesiano, que "essa divisão penetrou profundamente no espírito humano nos três séculos que se seguiram a Descartes, e levará muito tempo para que seja substituída por uma atitude realmente diferente em face do problema da realidade." ³⁴

O *cogito* cartesiano teve também influência decisiva no pensamento filosófico de toda modernidade. O princípio estabelecido por Descartes constitui um sistema de explicação da realidade, em que mesmo o que aparentemente não é pensamento, não é idéia, se reduz fundamentalmente em *ser pensado*, em *ser idéia*. O sistema que procede desta forma é o *idealismo*. Toda filosofia moderna, desde Descartes, em sua fundamentação é idealista. Eis, o desdobramento da filosofia de Descartes em toda modernidade.

³³ KAPRA, O ponto, p. 56.

³⁴ KAPRA, O ponto, p. 55.

4.3. Modelo Idealista.

4.3.1. Modelo Idealista Kantiano.

Conforme vimos, a preocupação de Descartes consistiu em chegar à verdade pela dúvida, estabelecendo a *subjetividade* como *fundamento*; involução ao *cogito* e dedução da *totalidade*. Fez um exame da razão. Similar é a preocupação de Kant: examina a *razão*, interrogando-se sobre suas possibilidades. O propósito de Kant, se resume, no exame que objetiva discernir o que a Razão pode ou não fazer.

A teoria do conhecimento de Kant revela sua posição idealista. Trata-se de um idealismo subjetivo ou "transcendental" que, pela "revolução copernicana" prioriza a autonomia do sujeito cognoscente. O objeto passa a submeter-se ao sujeito.

Nessa ótica o conhecimento consiste na inclusão nas formas *a priori* da sensibilidade e nas categorias *a priori* do entendimento, da matéria proporcionada pela experiência sensível. Assim, as formas e as categorias são *a priori*. A matéria é *a posteriori* e variável, de um objeto a outro. Como nota Corbisier "A verdade das coisas é relativa ao sujeito que conhece, ou com outras palavras, as coisas só se tornam conhecidas na medida em que entram em relação com o sujeito e se amoldam às suas formas e categorias *a priori*." ³⁵

³⁵ CORBISIER, Filosofia política, p. 75.

Para Kant o conhecimento *a priori* é universal e necessário, e o *a posteriori* é particular e contingente. Analisando o Idealismo Transcendental de Kant, Georges Pascal, conclui: "Portanto, a razão é a fonte única de proposições universais e absolutamente necessárias. E, inversamente, não haveria proposições universais e necessárias, isto é, *a priori*, se a razão não fosse, por si mesma, fonte de conhecimentos." ³⁶

As formas *a priori* da sensibilidade ou intuições puras - espaço e tempo - são os modos próprios pelos quais se conhece, e, as formas *a priori* do entendimento ou conceitos puros são as categorias, ou modos próprios de se conceber as coisas.³⁷ Desta forma, o aparato instrumental cognitivo, sejam as formas *a priori* da sensibilidade, sejam as formas *a priori* do entendimento, é *transcendental*. Explica o próprio Kant, na Crítica da Razão Pura, "Chamo transcendental a todo conhecimento que se ocupa, não propriamente com objetos, mas, em geral, com a nossa maneira de conhecer objetos, enquanto esta deve ser possível *a priori*." ³⁸

Com isso Kant substitui na esfera da teoria do conhecimento a tese realista pela idealista. Para o idealismo o sujeito intervém ativamente na elaboração do conhecimento. O real passa a ser resultado de uma *construção*. Supera-se, assim, a compreensão da verdade como *adequatio intellectus et rei*. E além de deslocar a prevalência do objeto para o sujeito, como em Descartes, não persiste mais a característica da *objetividade* da verdade, no que concerne à essência das coisas, já que esta é incognoscível.

³⁶ PASCAL, Georges. O pensamento de Kant. Petrópolis : Vozes, 1983, p. 37.

³⁷ PASCAL, O pensamento de Kant, p. 41.

³⁸ PASCAL, O pensamento de Kant, p. 43.

Em resumo, a revolução copernicana do conhecimento consiste em encontrar pela reflexão um *eu cognoscente* como uma estrutura de condições de possibilidade do conhecimento. Estes elementos estruturais são transcendentais, opondo-se ao empírico. Os transcendentais são *determinantes* em relação à experiência. Assim, Kant funda o conhecimento numa regra que reside no sujeito. Essa é a idéia basilar da teoria do conhecimento em Kant.

Importa, no entanto, para que se atinja o objetivo perseguido neste trabalho, avançar na reflexão kantiana rumo à sua *Dialética Transcendental*. Com efeito, na *Crítica da Razão Pura*, Kant apresenta um inventário das formas *a priori* do espírito, enquanto faculdade de conhecimento. Na *Estética Transcendental*, analisa o Entendimento como faculdade das regras. E na *Dialética Transcendental*, estuda a Razão como faculdade dos princípios. Diz Kant "Todo nosso conhecimento começa pelos sentidos, donde passa ao entendimento, para terminar na razão, acima da qual nada há em nós de mais elevado, para elaborar a matéria da intuição e reduzi-la à mais alta unidade do pensamento." ³⁹

Como se vê, há um processo no conhecer que parte das intuições sensíveis, passa pelo entendimento para atingir a razão. Esta estabelece a unidade mais elevada que é a dos princípios. Em síntese, pela intuição sensível, tem-se a multiplicidade reduzida à unidade pelo entendimento, através de suas regras. Estas são tomadas pela razão como ponto de partida para atingir uma *unidade* mais elevada, a dos princípios.⁴⁰ A unidade dos princípios é buscada pelo uso lógico da razão, pelo raciocínio. Explica-se, assim, o uso *puro* da razão. "A razão pura, com

³⁹ PASCAL, O pensamento de Kant, p. 87.

⁴⁰ PASCAL, O pensamento de Kant, p. 87.

efeito, é a busca do incondicionado, considerado como condição última de todas as condições." ⁴¹

O incondicionado como condição última de todas as condições, constitui-se na exigência de um ideal. A Razão, é pois, de tal natureza que procura encontrar condições cada vez mais gerais que se apresentam como fundamento para um maior número de fenômenos. É o caminho da ciência. Kant mostra, no entanto, pela dialética, a impossibilidade do conhecimento de certas idéias da razão, como a alma, o mundo e Deus. O fenômeno é cognoscível, o *noumeno* incognoscível.

Enrique Dussel, observa que "O processo dialético do pensar kantiano remonta do *factum* (o em-si sob aparência sensível), mas involui para a subjetividade (transcendental) no mesmo sentido de Descartes:" ⁴² E conclui que a multiplicidade sensível é unificada como fenômeno pelas intuições de espaço e tempo, enquanto a pluralidade fenomênica é unificada como objeto pelas formas puras do entendimento, os conceitos; e a unificação da pluralidade conceitual se impossibilita pelas idéias como tema da razão pura especulativa. A razão teórica pura e a prática são igualmente faculdades do espírito, do eu ou consciência transcendental.⁴³

4.3.1.1. Moral e Direito.

Abordamos até aqui a reflexão kantiana sobre razão humana acerca do conhecimento. A atividade cognitiva, no entanto, não esgota as funções da Razão. O homem necessita, também, saber como deve agir. A exemplo da teoria do

⁴¹ PASCAL, O pensamento de Kant, p. 88.

⁴² DUSSEL, Método para, p. 46.

⁴³ DUSSEL, Método para, p. 46-47.

conhecimento, de fundamentação transcendental, Kant lança as bases para uma ciência *a priori* da conduta.

Kant refuta toda fundamentação heterônoma da moral, eliminando toda e qualquer mediação, v. g., o "interesse", a "felicidade", o "prazer" ou qualquer outro elemento. Pois, na moral assim fundamentada, o sujeito recebe a lei a partir "de fora" da própria Razão. Propõe, ao contrário, uma fundamentação *autônoma* da moral. A autonomia consiste no fato de o sujeito se dar a si próprio a lei da conduta. Kant rejeitou as éticas materiais e propôs uma ética *formal*. Afastada a fundamentação *heterônoma* da moral, restou a Kant fundamentar a moral na vontade: *na boa vontade*; "Não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrição possa ser considerada boa, a não ser uma só: uma boa vontade" ⁴⁴

A vontade aparece como elemento central da filosofia de Kant. Em torno dela gira sua concepção ética. Para Kant, essa vontade consiste na capacidade de o ser racional agir segundo a representação de leis, isto é, de princípios. Trata-se da vontade que estabelece máximas de conduta e a validade dessas leis ditadas pela razão prática é obtida pelo critério da universalidade. Para tanto, a lei moral não pode ser condicionada, não pode partir da experiência. Desta forma, só é possível uma ética válida universalmente se fundamentada na vontade, sem levar em conta qualquer conteúdo. O agir moral nasce, assim, da própria vontade pura. E a vontade submete-se à própria lei que criou, dando a si mesma a forma. Joaquim Carlos Salgado assinala que "Essa natureza formal da vontade, que lhe garante universalidade, e a sua natureza legisladora, que a torna independente de todo motivo externo, sensível ou não, introduzem uma novidade no pensamento ético: a rejeição de toda ética empírica, transcendente, eudemônica, enfim, de toda ética

⁴⁴ PASCAL, O pensamento de Kant, p. 111.

heterônoma."⁴⁵ O cometimento de Kant implica na necessidade de uma ética , cujos princípios sejam universais e para que sejam assim, mostra que são *a priori* e que estão no próprio sujeito. A realização dessa universalidade, a partir do sujeito, se opera na ação através do imperativo categórico.

A ética concebida nestes termos se caracteriza como uma ética formal, afastando toda ética teleológica. O formalismo provém da universalidade da lei moral e se manifesta na idéia de dever-ser como elaboração da razão, a partir de si mesma. O que está do lado do sujeito é a forma. Isto significa que a Ética como ciência não pode ser concebida a partir do empírico, vale dizer, a partir das condições históricas, da cotidianidade. Rechaça-se a ética de modelo aristotélico. Bem observa Salgado, ao concluir que "O formalismo da ética kantiana é uma exigência da autonomia da vontade e a autonomia da vontade é uma decorrência da necessidade de uma ética constituída em princípios universais, necessários ou válidos." ⁴⁶

As teorias kantianas do conhecimento e da ética implicam numa posição metodológica dualista, com a distinção da esfera do *ser* (leis da natureza) e da esfera do *dever ser* (leis da vontade livre), de conseqüências importantes nas concepções éticas e jurídicas no pensamento contemporâneo. A razão teórica ocupa-se em conhecer, e a razão prática dirige-se ao conhecimento das coisas, enquanto princípio de ação, expressando-se por uma relação de obrigatoriedade. A razão prática, enquanto vontade livre, é a origem do dever-ser. Essa dicotomia, como se nota pela exposição feita, resulta da própria estrutura do pensamento kantiano. Importa frisar que os fundamentos da ética, incluído aí o direito,

⁴⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. A idéia de justiça em Kant - seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte : UFMG, 1986, p. 159.

⁴⁶ SALGADO, A idéia de justiça, p. 165.

encontram-se na esfera do dever-ser (*Sollen*). A norma é a expressão do dever-ser. Como vimos, o dever-ser consiste no legislar da razão prática, sem exprimir qualquer conteúdo externo.

Estabelecidas as esferas do ser e do dever-ser, Kant enfrenta a distinção entre legislação moral (ação moral) e legislação jurídica (ação jurídica). Apresenta a distinção a partir de diversos critérios. Destacamos o critério da distinção formal.

A ação moral é a que é realizada somente para obedecer à lei do dever; a que é cumprida não por um fim, mas somente pela máxima que a determina, e, que não é movida por outra inclinação a não ser o respeito à lei.⁴⁷

A esfera da moral se dá quando a ação é cumprida *por dever*: dever pelo dever. A legislação é jurídica quando há outras inclinações ou interesses diferentes do puro respeito ao dever. A distinção é formal, porque não leva em conta o conteúdo das ações, apenas, a maneira de se obrigar. Como observa o próprio Kant, "A legislação que erige uma ação como dever, e o dever ao mesmo tempo como impulso, é *moral*. Aquela, pelo contrário, que não compreende esta última condição na lei, e que, conseqüentemente, admite também um impulso diferente da idéia do próprio dever, é jurídica."⁴⁸

Ao enfrentar a definição do Direito, Kant coerente com toda sua filosofia, alerta que a definição que dará não é empírica (não é resultante do direito positivo), mas racional: "O direito é o conjunto das condições, por meio das quais o arbítrio

⁴⁷ BOBBIO, Norberto. Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant. Brasília : UNB, 1984, p. 54.

⁴⁸ BOBBIO, Direito e estado, p. 55.

de um pode estar de acordo com o arbítrio de um outro segundo uma lei universal da liberdade." ⁴⁹

Kant destaca que na relação recíproca de um arbítrio com o outro, o que deve ser considerado não é a *matéria* (o conteúdo), mas somente a forma na relação dos dois arbítrios. Vale dizer, não importam os *interesses* em pauta, mas somente a forma.

Segundo Bobbio,⁵⁰ nesse atributo da relação jurídica, estaria a origem do chamado *formalismo jurídico* moderno, principalmente dos neo-kantianos Stammler, Kelsen e Del Vecchio, este na primeira fase de seu pensamento. Este caráter formal consiste em dizer que o direito prescreve fundamentalmente *como* se deve fazer, e, não tanto *o que* se deve fazer.

4.3.2. Modelo Idealista Hegeliano.

Segundo Dussel "Fichte parte da interioridade do sujeito, do eu absoluto. Schelling aperfeiçoará o sistema fichteano, Hegel retornará a Kant e será a expressão acabada do idealismo alemão." ⁵¹

Como vimos, em Kant a idéia é um conceito da razão pura, e, transcendente, ultrapassa toda a experiência possível. Como tal, as idéias funcionam como regras para o sujeito, e, colaboram na sistematização do conhecimento científico, não sendo leis constitutivas do objeto. À razão não se possibilita constituir um objeto transcendente, além de toda experiência possível. Em virtude disso, interioriza-se

⁴⁹ BOBBIO, Direito e estado, p. 70.

⁵⁰ BOBBIO, Direito e estado, p. 70.

⁵¹ DUSSEL, Método para, p. 48.

sobre si mesmo, e descobre que as idéias são regras para o próprio sujeito. Cabe ao entendimento a "produção" de objetos ao dar forma à matéria da sensibilidade, produzindo subjetivamente juízos sintéticos *a priori* e juízos sintéticos *a posteriori*. Kant demonstrou através da dialética da razão pura a impossibilidade de ela atingir um conhecimento por puras idéias: as idéias transcendentais são vazias, posto que não se referem a objeto algum. Kant conclui acerca da impossibilidade de um sistema da razão pura. Fichte, entende que tal sistema se encontra "formulado veladamente por Kant e já não parte, então, da faticidade empírica, mas da pura subjetividade."⁵² Dessa forma, Fichte parte do *sistema* que Kant julgou impossível: a imanência absoluta do *eu penso*.

A tese absoluta para Fichte é o *eu* que põe o *eu*, como puro ato da consciência. O *eu*, segundo Fichte, se engendra a si mesmo pela intuição intelectual. Trata-se da intuição intelectual que constitui o *eu* indeterminado e infinito, rechaçando a possibilidade de partir do experimentado. Enfim, parte da pura subjetividade; trata-se de uma concepção do *eu* como auto-atividade e autoconsciência.

O pensar de Schelling, ontologicamente, parte do idealismo de Fichte - que ainda admite um não-*eu*. Em Schelling o *eu* como ponto de partida não necessita do não-*eu*: o *eu* é pura autoconsciência. Dussel resume a questão de maneira admirável e breve ao dizer que "Da coisa *sabida* na idéia de Descartes, passa-se à coisa *criada* por Kant e daí à sua desapareção em um não-*eu* puramente antitético interior ao *eu*, até sua aniquilação ainda como não-*eu* na pura imanência do *eu* absoluto, que se conhece a si mesmo por autoconsciência." ⁵³

⁵² DUSSEL, Método para, p. 48.

⁵³ DUSSEL, Método para, p. 61.

Para Schelling, a filosofia tem por objeto não mais o *ser*, mas o *saber*: a autoconsciência é o ato absoluto pelo qual tudo é posto para o eu.

Em Hegel, o Absoluto se apresenta como ponto de partida e de chegada de toda a dialética. O absoluto, como início, caracteriza-se pela indeterminação, sem qualificação alguma, isto é, "Seria a própria subjetividade absoluta sem conteúdo algum." ⁵⁴ O absoluto, nesta concepção seria todo o ser, e ao mesmo tempo, nada; "O ser é tudo, mas *nada* em particular." ⁵⁵ O começo radical de tudo é o ser imediato e indeterminado. Diz Dussel que "Desde o *ser*, *puro ser* - como conceito em si - passa-se pelo processo dialético ao *nada*, *puro nada*, para alcançar a síntese no *dever*." ⁵⁶ Esse processo dialético tem seu ponto mais elevado na Idéia de Absoluto: o pensar que pensa o pensamento.

Hegel, resolve, a seu modo, o antagonismo da separação entre sujeito e mundo objetivo - antagonismo que persiste em Kant e Fichte - no Absoluto, descrito, originariamente, de forma negativa, como ausência de determinações.

Assim, onde o senso comum e o pensamento especulativo percebem as coisas separadas, em oposição umas às outras, a razão descobre a identidade dos opostos. A unidade que subjaz aos antagonismos deve ser realizada pela razão, em tarefa de reconciliação dos opostos, "elevando-os" à unidade. Esse processo estende-se a cada parte da realidade, só finalizando quando se alcança o todo de modo que , como diz Hegel "cada parte só existe em relação ao todo", e "cada entidade individual só tem sentido e significação em sua relação à totalidade." ⁵⁷ Desta

⁵⁴ DUSSEL, Método para, p. 113.

⁵⁵ DUSSEL, Método para, p. 113.

⁵⁶ DUSSEL, Enrique. Para uma ética da libertação latino-americana. v. II, São Paulo : Loyola, s.d., p. 158-159.

⁵⁷ MARCUSE, Herbert. Razão e revolução. 3. ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1978, p. 57.

forma, a totalidade de conceitos e conhecimentos da razão representa o absoluto, englobando a totalidade da realidade, sob forma de *sistema*.

Hegel manifesta otimismo e confiança nas possibilidades da razão em realizar a tarefa de reunir as partes separadas do mundo numa unidade e totalidade. Com essa concepção, Hegel, parte da experiência empírica, ao contrário de Fichte e Schelling, e, partindo do *factum*, inicia um processo involutivo que culmina no absoluto. Porém, não se enclausura neste (Schelling). O *sistema* parte do absoluto, agora, devolutivamente. Similar a Descartes e Kant, metodicamente, o processo se eleva da cotidianidade ao saber absoluto, nível a partir do qual se configura o *sistema*. Esta é uma tarefa da razão. Ao assim proceder, Hegel não rechaça a cotidianidade, como o fizeram Descartes, Fichte e Schelling, recuperando como em Aristóteles e Kant, o *factum* como ponto de partida de onde se inicia o processo dialético. Mas também, por outro lado, Hegel não apresenta o absoluto como acabado, que se recolhe em si mesmo. O sistema desdobra-se, agora, a partir do fundamento, do absoluto. É um novo começo, o real começo.

Hegel diz que o pensar como atividade, consiste na reflexão que produz o geral, o universal que contém o essencial. O essencial é o verdadeiro. A verdade é o absoluto, a totalidade. A verdade é identificada com o todo ou com a totalidade. Não como substância, porém, como sujeito, isto é, como consciência ou espírito. Como observa Corbisier "A verdade não é mais, portanto, a adequação, ou conformidade, do entendimento e da coisa, concebidos como entidades separadas, que se encontram na operação do conhecimento, mas na explicitação, ao longo do tempo, do conteúdo do conceito que, no germen, se encontra na forma da

idealidade, ou da possibilidade, e, no ser plenamente desenvolvido; na forma da realidade." ⁵⁸

Na exposição feita, indicamos alguns pontos do pensar que se enquadra no paradigma do sujeito, da consciência, em algumas figuras centrais. Desde Descartes ao idealismo alemão a fundamentação do pensar é a consciência, o sujeito. Desde o fundamento como *cogito* (de Descartes); o *eu penso em geral - ich denke überhaupt* (de Kant); a tese absoluta do eu (de Fichte); do eu absoluto plenamente acabado (de Schelling), ao, absoluto como ponto de partida do processo da totalidade (de Hegel), se configura uma concepção paradigmática da consciência, do sujeito: mesmo quando se parte metodicamente do *factum* em direção ao começo da ciência (Descartes, Kant e Hegel), a direção não é a mesma de Aristóteles (direção ao *ser*), mas em direção à *consciência*.

5. Paradigma do ser e Direito.

Ao analisarmos os modelos paradigmático de Platão e Aristóteles, evidenciamos que desenvolveram, cada um a seu modo, teorias epistemáticas, perseguindo sempre um conhecimento que não fosse mero objeto de opinião. Ao contrário, procuraram métodos que possibilitassem um saber dotado de validade necessária e universal. Não a *doxa*, mas a *episteme*. Atitude similar adotaram no caminho dos *entes* ao *ser*, embora em concepções distintas.

Coerentes com as concepções filosóficas desenvolvidas, os diversos filósofos (Platão, Aristóteles, Estóicos, Santo Agostinho e São Tomás) ofereceram, também, o *locus* e a função do Direito no interior de seus sistemas.

⁵⁸ CORBISIER, Filosofia política, p. 78.

Platão construiu concepção de um Direito natural ideal. Diz Hanz Welzel que "La teoría platónica de las ideas, en tanto que teoría de los contenidos esenciales *a priori* del mundo, constiuye el nervio teórico de toda teoría ideal iusnaturalista." ⁵⁹

A justiça é concebida como idéia, e por conseguinte, caracterizada como verdade racional eterna. A teoria platônica das idéias serviu de igual forma para fundamentar sua teoria política, a partir da natureza do homem "para dar así un contenido material a la máxima formal de la justicia: *Hacer cada uno lo suyo*. La filosofía del Derecho y del Estado de Platão descansa en la estrecha correlacion entre hombre y Derecho, hombre y Estado." ⁶⁰

Para Platão o homem é essencialmente alma. Esta apresenta três partes distintas: a racional, a sensitiva e a apetitiva. A *justiça* consiste na relação adequada entre as distintas partes entre si, de modo que cada uma realize o que lhe é próprio. A *justiça* se define, assim, como a ordem e o equilíbrio que resulta dessa relação.⁶¹

A constituição do Estado é análoga ao indivíduo. Há também três classes de cidadãos: governantes, guerreiros e trabalhadores. Desta forma, "A justiça (...) é igualmente princípio de equilíbrio entre as classes, estabelecendo a medida da contribuição de cada uma para o benefício do todo político." ⁶²

⁵⁹ WELZEL, Hans. Introduccion a la filosofia del derecho - derecho natural e justicia material. Madrid : Aguilar, 1979, p. 17.

⁶⁰ WELZEL, Introduccion, p. 17.

⁶¹ WELZEL, Introduccion, p. 21.

⁶² COELHO, Luiz Fernando. Introdução histórica à filosofia do direito. Rio de Janeiro : Forense, 1977, p. 71.

Como se observa, Platão apresenta uma teoria do direito natural com fundamento metafísico: importa a *justiça* como idéia eterna,⁶³ na ótica paradigmática do *ser*.

Outra construção nos moldes paradigmáticos do *ser* efetiva-se na Idade Média.⁶⁴ S. Tomás de Aquino é o exemplo mais explícito dessa moldura. Com efeito, seguindo a tradição estóico-agostiniana, admite três leis de ordem natural universal na configuração do *ser* do direito: a *lex aeterna*, a *lex naturalis* e a *lex humana* ou *positiva*.

Para S. Tomás, acompanhando Agostinho, a lei eterna se caracteriza como a lei do governo divino universal, de um Universo onde tudo se encontra ordenado. Adverte Welzel que esta "idea del orden, fundamental para o pensamiento medieval, es situada por Santo Tomás en el marco de la metafísica aristotélica."⁶⁵

A lei natural consiste na participação específica do homem, por meio da racionalidade, na lei eterna. O conteúdo da lei natural é deduzível do complexo de

⁶³ COELHO, Introdução histórica, p. 73.

⁶⁴ A primeira formulação precisa do direito natural vem dos estóicos. Sustentavam a existência de uma *lei ditada pela reta razão*. Lei esta universal e superior às leis humanas, posto que identificada com a divindade. Entendiam por divindade a própria natureza, e, esta era concebida como *razão*. Assim, Deus, a natureza e a razão são conjuntamente o princípio da lei. A filosofia estóica foi acolhida pelos romanos, exercendo forte influência, particularmente na formulação do conceito de direito natural. Porém, foi em Santo Agostinho, que a recepção estóica, via romanos, ganhou contornos mais nítidos. Ao cuidar da *lei positiva (lex temporalis)* adverte que só será válida se estiver de acordo com a *lei eterna (lex aeterna)* que é razão suprema (expressão emprestada de Cícero) e que a lei natural manifesta-se na alma *racional*. Evidencia-se a recepção estóico-ciceroniana da lei natural racional; cf. FASSÓ, Guido. História de la Filosofía del Derecho. v. I, Madrid : Piramide, 1982, 254 p. Dennis LLOYD destaca o sentido histórico do estoicismo por ter acentuado a universalidade da natureza humana e a irmandade dos homens, ao dar ênfase à razão como traço fundamental da humanidade. A afirmação de uma lei racional universal da natureza como critério de avaliação da justiça das leis dos homens foi a contribuição decisiva dos estóicos na concepção do direito natural antigo; cf., A idéia de lei. São Paulo : Martins Fontes, 1985, p. 61 e segs.

⁶⁵ WELZEL, Introducción, p. 55.

tendências naturais⁶⁶ do homem, o qual, em virtude de sua racionalidade tem capacidade de conhecer tais tendências, e deduzir certas normas de conduta para realizar certos fins.⁶⁷ Nisto consiste a lei natural. E a lei humana se constitui num complemento de novas normas, especificamente para os casos concretos. Essas leis se originam por *via de conclusão*, tal como qualquer conclusão deriva dos seus princípios, ou por *via de determinação*, à maneira como o particular deriva do geral.

A síntese, em que pese lacônica, permite caracterizar a orientação de S. Tomás no sentido de apresentar a estrutura do ser do direito, ou seja, é uma teoria que se plasma a partir e nos limites do paradigma do ser, na ótica de um fundamento último de legitimidade e validade.

6. Paradigma do sujeito e Direito.

Na concepção paradigmática da *consciência* (de Descartes a Hegel), vimos um constante processo de autonomia do sujeito, na medida em que passou à condição de fundamento, ponto de partida e limite de tudo. Afirma-se a autonomia da Razão, não mais subordinada à ordem cósmica, ou sobrenatural. Cabe a ela julgar do conveniente e do verdadeiro, tanto no âmbito do conhecimento teórico, como no domínio da moral e da política. Situação análoga ocorre com o Direito. Este se laicizou, ancorado na Razão.

A teoria do Direito natural moderno situa-se num contexto de um novo racionalismo, modelado pelas ciências da natureza e pela filosofia de cunho cartesiano. A nova razão (*ratio*) prescinde, como observamos, de toda metafísica

⁶⁶ CORDON, Juan M. Navarro & MARTINEZ, Tomas Carlos. História da Filosofia. Lisboa : Edições 70, 1983, p. 135.

⁶⁷ CORDON & MARTINEZ, História da filosofia, p. 36 e segs.

aristotélica de forma e matéria, e se define como conhecimento simplesmente *claro e distinto*, fundamento de toda *certeza* (Descartes). O método de Galileu e Descartes constitui o modelo da nova teoria do direito natural.

Bobbio ⁶⁸ adverte que sob a etiqueta de *escola do direito natural* se escondem filósofos e juristas como Hobbes, Leibniz, Locke, Kant, Grotius, Pufendorf, Tomasius, Wolff, entre outros. Em que pese a diversidade de autores e disparidade de pensamentos, fazemos breve digressão, em largos traços, sobre as linhas essenciais da *escola*, com o objetivo de situá-la nos parâmetros paradigmáticos da filosofia do sujeito.

Um princípio comum à *escola*, diz respeito à maneira como se aproximaram da investigação do direito, e de forma mais geral da ética e da filosofia prática. A unificação consiste no *método*. A unidade certamente não é de natureza ontológica, metafísica, nem ideológica, porém metodológica. Que método seria esse? Diz Bobbio que o "O método que une autores tão diversos é o método racional, ou seja, aquele método que deve permitir a redução do direito e da moral (bem como da política), pela primeira vez na história da reflexão sobre a conduta humana, a uma ciência demonstrativa." ⁶⁹

O movimento em seu conjunto se caracteriza, portanto, mais pelo método adotado (razão) do que pelo objeto (a natureza). Esse fato não indica, no entanto, que não houvesse divergência entre os jusnaturalistas na concepção do método racional. Uns mais empiristas (Hobbes), outros mais formalistas (Kant, Fichte). Porém, todos imbuídos do espírito de construção de uma ética racional, ancorada na

⁶⁸ BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. Sociedade e estado na filosofia política moderna. 2. ed. São Paulo : Brasiliense, 1987, p. 14 e segs.

⁶⁹ BOBBIO & BOVERO, Sociedade e estado, p. 15.

análise e reflexão racional dos fundamentos. O objetivo também revela-se comum: a universalidade dos princípios da conduta humana. Este parece ser o fio condutor que une os jusnaturalistas. A crença na idéia da possibilidade de uma verdadeira ciência da moral, nos moldes do método matemático. Afirmação de Hobbes, citada por Bobbio, ilustra bem a questão: "se se conhecessem com igual certeza as regras das ações humanas, tal como se conhecem aquelas das grandezas das figuras",⁷⁰ os piores malefícios da humanidade seriam eliminados.

Nesta perspectiva, ação moral e jurídica recebem novo tratamento metodológico. Sob a influência da tradição aristotélica, a tópica era a atitude metódica utilizada no conhecimento relativo à cotidianidade, especialmente no campo das coisas morais como vimos, com forte influência no direito.⁷¹ Diante da nova postura metodológica, fundada na e pela filosofia da *consciência*, o método da ciência do direito passará a ser a *demonstração*, substituindo a *interpretação* e a complementação dos textos. Afirma Bobbio que "Para a *nova methodus* ao contrário, a tarefa do jurista não é mais a *interpretatio*, e sim a *demonstratio*. Se a

⁷⁰ BOBBIO & BOVERO, *Sociedade e estado*, p. 20.

⁷¹ A questão metódica aristotélica (Ver Cap. I, 3.2.1.) foi reavivada em nosso século por VIEHWEG, Theodor, cf. *Tópica e Jurisprudência*. Brasília : DIN, 1979, resgatando a contribuição grega e romana, particularmente no que se refere à tópica. O autor ressalta a recepção da tópica aristotélica pelos romanos, através de Cícero. Assinala que a tópica de Cícero, embora inferior teoricamente, teve influência até maior que a de Aristóteles. Em que pese Cícero não tenha elaborado uma ordenação teórica dos *topoi*, ofereceu um catálogo completo com vistas ao uso prático, entendendo-a como uma *práxis da argumentação*. O interesse teórico que Aristóteles dedicou ao tema foi olvidado em grande parte na história da filosofia posterior, prevalecendo a demonstração apodítica ou científica. No entanto, ao nível pragmático, a concepção de Cícero obteve êxito. O lugar proeminente da retórica no método dialético ou tópico configurou uma espécie de síntese das chamadas *artes liberais*, em Roma. Junto às sete artes liberais, a tópica e a atitude espiritual a ela subjacente tiveram sua eficácia na história. A tópica foi o importante método a partir do qual realizou-se a organização e a glosa dos textos jurídicos até o advento da metodologia racional sistemática. Para um panorama histórico da questão, ver ainda, WIEACKER, Franz. *História do direito privado moderno*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1967, 768 p.

interpretação foi o método tradicional da jurisprudência, o método da nova ciência do direito será - imitação das ciências mais evoluídas - a demonstração."⁷²

Releva acrescentar, ainda, que em consequência da nova atitude tomada, os jusnaturalistas definem a nova função dos juristas: não mais interpretar as regras já dadas, mas descobrir as regras universais da conduta. A nova tarefa se efetiva pelo estudo da natureza do homem, idêntico ao proceder do cientista da natureza. O novo método, desta forma, contrapõe-se à atitude tópico-dialética concernente à lógica do provável, abrindo espaço para as regras da demonstração. Assim, a ciência do direito orienta-se para a idéia de sistema.⁷³ Cumpre frisar que a idéia de *sistema* foi uma pretensão constante dos jusnaturalistas modernos. Construir o Direito natural como um sistema dedutivo (*geometrico more demonstratum*). Tal pretensão foi recepcionada posteriormente, até com certa obsessão, pelo positivismo jurídico.

Essa idéia central dos jusnaturalistas se confirma, inclusive, por seus adversários. Vico, como um deles, reconhece que os jusnaturalistas com seu princípio metodológico racional demonstrativo, objetivando a descoberta de leis universais da conduta para além da história, contribuíram para o combate ao princípio da autoridade, dominante no direito, dado o empenho na construção de um sistema universal do direito.⁷⁴

⁷² BOBBIO & BOVERO, Sociedade e estado, p. 21.

⁷³ BOBBIO & BOVERO, Sociedade e estado, p. 21 e segs.

⁷⁴ Em que pese reconhecer o caráter "positivo" do jusnaturalismo com respeito ao combate ao princípio da autoridade, o historicismo acusa a escola por pretender estudar o mundo da história com os mesmos instrumentos conceituais dos físicos ao estudarem a natureza; cf. BOBBIO & BOVERO, Sociedade e estado, p. 31-32.

Outro aspecto importante a ser considerado, porque diretamente implicado com a questão do novo método do direito natural, concerne à teoria política do período jusnaturalista. O desenvolvimento da filosofia política nos séculos XVII e XVIII coincide em muito com a história do jusnaturalismo. Analogamente à tentativa de construção do método racional demonstrativo da escola do direito natural, a filosofia política do período, busca a construção *racional* da *origem e fundamento* do Estado, rompendo, assim, com o modelo aristotélico de caráter histórico-social. Ao nível da filosofia política o que une os mais diversos autores, além da adoção do método racional utilizado na teoria geral do direito, é a opção pelo modelo teórico que remonta a Hobbes, e por isso conhecido como *hobbesiano*.

O modelo referido é constituído com base em dois elementos fundamentais: o *estado de natureza* e o *estado civil*. Os mais diferentes autores (Hobbes, Rousseau, Locke, Spinoza, Puffendorf),⁷⁵ entendem que é o *indivíduo* singular que protagoniza o estado de natureza. Indivíduo com direitos e deveres, instintos e interesses, primariamente em relação à natureza e só eventualmente em relação aos outros indivíduos. Esse "estado de natureza" é para os jusnaturalistas, apenas, uma hipótese racional, sem correspondência real.⁷⁶

⁷⁵ O "estado de natureza" como ponto de partida é representado com variações pelos autores. Segundo Bobbio, são três os problemas da questão: a. O estado de natureza é histórico ou imaginário; b. pacífico ou belicoso; c. de isolamento ou social. As 'respostas' variam nos escritores do período. A título de exemplo, para Hobbes, o estado de natureza é imaginário, uma pura hipótese da razão; para Puffendorf e Locke, também preferencialmente, é uma idéia; Rousseau, embora admita sua existência como estado primitivo da humanidade, utiliza-o como modelo de compreensão: uma história imaginária. Quanto ao caráter pacífico ou belicoso, é um estado de guerra para Hobbes e Spinoza; para Puffendorf, Locke e Rousseau é estado de paz; para todos, porém, o estado de natureza é negativo. É visto prevalentemente como associativo, individual. Cf. BOBBIO & BOVERO, Sociedade e estado, p. 49 e segs.

⁷⁶ Mesmo em Rousseau, que representa o estado de natureza como histórico, ao identificá-lo com o estado primitivo da humanidade, estamos diante de uma história imaginária que eleva o dado histórico a uma idéia da razão. Cf. BOBBIO & BOVERO, Sociedade e estado, p. 52.

Se o estado de natureza é o ponto de partida para o estado civil, o meio de passagem de um a outro, é o contrato social. Este é um tema também fundamental para a filosofia política jusnaturalista, apesar das variações de concepção dos diferentes pensadores, quanto ao conteúdo, modo de realização e finalidade do contrato.⁷⁷ A passagem de um estado a outro não se opera pela própria força das coisas, mas resulta de um contrato: o princípio de legitimação da sociedade política é o consenso. Portanto, os dois estados são concebidos como momentos antitéticos. O ponto de chegada (a sociedade civil) é o momento em que os indivíduos isolados e não associados, e que se comportam segundo suas paixões, instintos e interesses, passam a viver em união, numa vida conforme a razão.

Em síntese, as filosofias políticas, no âmbito do jusnaturalismo, apresentam uma característica que as une: a construção de uma teoria racional do Estado. Bobbio adverte que além deste significado metodológico, outro, teoricamente mais rico e mais relevante, decorre da teoria racional do Estado. Atine à natureza e resulta da construção empreendida. Expressa esta idéia dizendo que a "a doutrina jusnaturalista do Estado não é apenas uma teoria racional do Estado, mas também é uma teoria do Estado racional." ⁷⁸

O modelo jusnaturalista é constituído, portanto, de dois elementos ou princípios fundamentais: o princípio da racionalidade fundante e metódica e o princípio individualista do Estado. Esta conclusão, ao que tudo indica, coincide com

⁷⁷ A concepção do contrato social como meio de passagem varia entre os autores. Quanto à modalidade, fala-se em "pactum societatis", segundo o qual certo número de indivíduos decidem viver em sociedade, e, "o pactum subsectionis" pelo qual os indivíduos submetem-se a um poder comum. Quanto ao objeto do contrato a questão refere-se à transferência de um ou de todos os direitos para o Estado. A renúncia total é postulada principalmente por Rousseau e Locke; parcialmente por Hobbes e Spinoza. Cf. BOBBIO & BOVERO, Sociedade e estado, p. 61 e segs.

⁷⁸ BOBBIO & BOVERO, Sociedade e estado, p. 89.

os fundamentos e limites paradigmáticos da *filosofia do sujeito*, como razão monológica.

Por fim, resta um aspecto a considerar. Refere-se aos ataques sofridos pelo jusnaturalismo. De um lado - em relação à escola do direito natural -, o ataque mais contundente partiu da Escola Histórica. De outro - da filosofia e filosofia política - partiu de Hegel e Marx, ou mais precisamente do modelo *hegel-marxiano*.

A antítese real ao jusnaturalismo é representada pela escola histórica do direito. Com a tese de que o *espírito do povo* (*Volkgeist*) é a fonte originária do Direito, o historicismo jurídico coloca em plano secundário a concepção metódica lógico-dedutiva do jusnaturalismo. Savigny confere grande importância à intuição do jurídico nas instituições e não em regras racionais abstratas e universais. O *espírito do povo* é definido como comum convicção jurídica do povo, captado pelo sentimento e intuição imediatos. E as relações da vida (matrimônio, compra e venda etc.) reconhecidas como típicas, ao serem pensadas e organizadas como ordem jurídica, constituem os "institutos jurídicos", tornando-se para Savigny, a origem e fundamento do Direito.⁷⁹ Eis a antítese ao jusnaturalismo. Porém, a teoria da escola histórica não se esgota, nesta tese. O próprio Savigny desde seus escritos iniciais aos últimos, admite que a ciência do Direito é primeiro uma ciência da história e depois, também, uma filosofia. Usa o termo *filosófico* como sinônimo de *sistemático*, para indicar o nexos interno que liga numa grande unidade todos os institutos e regras jurídicas. Não se trata da recepção pura e simples da idéia de sistema dos jusnaturalistas, contra os quais se debate, porém a influência é inegável,

⁷⁹ LARENZ, Karl. Metodologia da ciência do direito. 2. ed. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 12-13.

e que, posteriormente marcou as construções dos sistemas científicos a partir de *conceitos jurídicos*, como por exemplo, a Jurisprudência dos Conceitos.⁸⁰

Nessa ótica, a idéia de sistema como método, presente nas teorias jurídicas do século XIX, particularmente no desenvolvimento da Dogmática Jurídica, manifesta a continuidade da elaboração jusnaturalista dos séculos XVII e XVIII: as regras jurídicas são referidas a um ou alguns princípios e daí deduzidas.

Vê-se, assim, que, se de uma parte é possível registrar o fim da teoria do direito natural como modelo de concepção do direito; de outra, a continuidade de algumas características suas revela-se nas formulações jurídicas do século XIX.

A antítese de sentido mais filosófico geral ao jusnaturalismo, é obra da filosofia *hegelo-marxiana*, que exerceu, inclusive em parte, influência sobre a Escola Histórica.

Se no modelo chamado *hobbesiano*, utilizado pelos principais representantes da escola de direito natural, a dicotomia analítica se reduzia ao estado de natureza/estado civil, agora, a dicotomia sociedade civil/sociedade política, passa a ser o núcleo do modelo teórico prevalente na explicação e compreensão da sociedade contemporânea. Este é o modelo dialético, chamado *hegelo-marxiano*.⁸¹

Com Hegel, o jusnaturalismo, paradoxalmente chegou a sua conclusão. De um lado, significa sua dissolução, posto que seu sistema concentra-se na elaboração da dicotomia sociedade civil/Estado, desconhecida pelo Jusnaturalismo. O ponto de

⁸⁰ LARENZ, *Metodologia*, p. 12 e segs.

⁸¹ BOBBIO & BOVERO, *Sociedade e estado*, p. 103.

partida não é mais a natureza (estado de natureza), mas a própria sociedade dialética e historicamente considerada. De outro lado, seu sistema significa a culminância, na medida em que persegue filosófica e metodologicamente a fundamentação racional (ideal) de tudo, e particularmente do Estado. Seu historicismo é racional. A explicitação dessa nova dicotomia revelaria os desdobramentos do processo teórico a partir de então. Tal tarefa, no entanto, transcende o tema em questão.

7. Paradigma do Agir Comunicativo.

"O paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado. Sendo assim os sintomas de esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão."⁸²

7.1. Sentido geral da questão.

Para Habermas,⁸³ a filosofia de nosso século alimenta-se de quatro *complexos* que se destacam na corrente de pensamentos: a filosofia analítica, a fenomenologia, o marxismo ocidental e o estruturalismo. Esses movimentos, embora com diferentes posturas na sua composição, desenvolvimento e importância, têm como elemento especificamente moderno, os motivos do pensamento filosófico de nosso século, caracterizáveis nos seguintes tópicos: pensamento pós-metafísico, virada lingüística, modo de situar a razão e superação do logocentrismo. Esses motivos caracterizam a ruptura com a tradição filosófica anterior. Em relação ao primeiro tópico, cumpre destacar o fato de as ciências experimentais terem

⁸² HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade. Lisboa : Publicações Dom Quixote, 1990, p. 277.

⁸³ HABERMAS, Pensamento pós-metafísico, p. 13-14.

alcançado um "status" de um saber independente, auto-suficiente. A racionalidade do método científico passou a ser um instrumento de decisão sobre a veracidade ou falsidade de uma proposição em geral e não mais o modelo metafísico de fisionomia platônica vigente até Hegel (logocêntrica, idealista, sustentada pela filosofia da consciência), de fundamentação do saber verdadeiro. A queda do modelo metafísico deu-se, portanto, quando as premissas pós-metafísicas se impuseram. Exemplo disso, são os esforços do empirismo lógico do Círculo de Viena. O novo tipo de racionalidade metódica das ciências naturais que se impôs, desde o século XVII e com o formalismo desde o século XVIII, balançam o privilégio do conhecimento filosófico.

Quanto ao segundo tópico, a mudança paradigmática da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, caracteriza outra ruptura com a tradição. Nota Habermas que "As relações entre linguagem e mundo, entre proposições e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto."⁸⁴ O mundo deixa de ser uma atividade da subjetividade transcendental.

O modo de situar a razão, terceiro tópico, recebe da fenomenologia nova caracterização: finitude, temporalidade e historicidade. A razão na sua qualificação clássica adquire novos contornos: passa a ser histórica, o que inclui o corpo, a ação e a linguagem. O conceito de razão idealisticamente endeusada, estremece, dando-se o que Habermas chama de "destranscendentalização dos conceitos tradicionais fundamentais."⁸⁵

Por fim, a superação do logocentrismo - inversão da relação teoria prática -, recebe corte de profundidade no pensamento de Marx, do próprio pragmatismo de

⁸⁴ HABERMAS, Pensamento pós-metafísico, p. 15.

⁸⁵ HABERMAS, Pensamento pós-metafísico, p. 43.

Pierce, Dewey, da psicologia de Piaget, bem como da sociologia do conhecimento de Scheler, e da filosofia de Husserl, para citar alguns referenciais.

Desses *motivos* surgem os novos impulsos do filosofar, bem como novas limitações e desafios a serem enfrentados. Nos interessa, na seqüência, especialmente, a passagem do paradigma da razão centrada no *sujeito* para a razão *comunicacional*. A nova mudança paradigmática situa-se neste contexto.

7.2. Agir Comunicativo.

Ao elaborar seu quadro teórico, Habermas se vê diante de dois paradigmas: um que se esgota e outro que se projeta. Aquele, define-se como *filosofia da consciência* ou *do sujeito*, e este, como paradigma da *comunicação*. A caracterização de cada um dos paradigmas define-se na relação estabelecida com o sujeito cognoscente. Como vimos, o paradigma da consciência, moldurado desde Descartes, passando por Kant, Fichte, Schelling e Hegel, é visto como o sujeito capaz de conhecer os objetos, e a si mesmo, e de dominá-los. Portanto, tem função de conhecimento e dominação. Habermas entende que este paradigma se mantém presente em Darwin, Marx e Freud, em que pese, perseguirem o objetivo de crítica desmistificatória de todas as filosofias da consciência, ocorrendo o mesmo com a tentativa de Adorno que, ao propor a reconciliação do sujeito e do objeto, não ultrapassa o nível da dialética negativa.⁸⁶

Diante dos limites do paradigma do sujeito, Habermas empreende um trabalho objetivando elaborar o novo paradigma, o da comunicação. Na seqüência,

⁸⁶ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989, p. 61-62.

se pretende, em largos traços configurar este novo paradigma, sem no entanto, seguir todos os passos do pensamento habermasiano.

Como ponto inicial, pode-se dizer que o paradigma da comunicação não define mais o *sujeito* na sua relação com objetos para conhecê-los e dominá-los (paradigma da consciência). O sujeito, agora, é interpretado como aquele que se obriga historicamente a entender-se com outros *sujeitos*, entender-se sobre o que pode *significar* conhecer objetos e *dominar objetos*. O enfoque fundamental consiste não na autocompreensão do sujeito como *fundamento* ou *atividade*, mas na intersubjetividade constituída de sujeitos capazes de linguagem e ação.

A diferença entre os dois paradigmas explicita-se, ainda mais, vista a questão a partir da *razão*. No paradigma do sujeito temos uma razão centrada no sujeito, razão esta, que se revela uma *razão instrumental e subjetiva*. É instrumental na medida em que torna possível ao sujeito o controle teórico (conhecimento) e prático (dominação) das coisas, do mundo. É subjetiva porque privilegia o sujeito em detrimento do objeto, tanto ontológica como epistemicamente. Dada esta premissa do sujeito como razão monológica, nos quadros paradigmáticos da consciência, como vimos, a noção central é a da subjetividade.

De outro lado, no novo paradigma, tem-se uma razão centrada na comunicação, alargando os horizontes da racionalidade, posto que busca suas medidas não só na consciência e autoconsciência, mas em procedimentos argumentativos, que possibilitam além do elemento cognitivo, o prático, moral, emancipatório e estético. Assim, a razão centrada na comunicação substitui a "reflexão transcendental, solitária, anterior à fala, pela configuração da ação e do discurso no interior do processo comunicativo."⁸⁷

⁸⁷ SIEBENEICHLER, Jürgen Habermas: razão, p. 63.

Como se vê, embora trabalhe na linha da configuração de um novo paradigma, Habermas mantém-se na tradição ocidental, quanto à função da filosofia "Puede incluso decirse que el pensamiento filosófico nace de la reflexivización de la razón encarnada en el conocimiento, en la habla y en las acciones. El tema central da filosofía es la razón."⁸⁸ O tema central da filosofia é pensar a razão. Porém, não se trata mais de tematizar a razão através do conhecimento e da ação. A reflexão se dará através da linguagem.

Habermas, elabora seu pensamento tendo presente um conceito amplo de razão, de validade geral. Recusa, entretanto, o conceito de razão pura. Formula um conceito de razão situada na história e sociedade. Com esta perspectiva de entendimento, a razão instaura-se através da linguagem, ou seja, na comunicação lingüística, objetivando o entendimento e o consenso. Eis a razão comunicativa ou agir comunicativo.

A necessidade da mudança de paradigma para uma filosofia da linguagem resulta, em Habermas, na reflexão sobre as relações que se estabelecem entre os sujeitos, quando estes se utilizam da linguagem para referir-se ao mundo. Embora não se pretenda uma abordagem integral do pensamento habermasiano, abordagem mais detida se impõe.

Em sua teoria, os sujeitos que se comunicam pela linguagem, apoiam-se necessariamente num *consenso* que "serve de pano de fundo para sua ação comunicativa".⁸⁹ O consenso torna-se manifesto através do reconhecimento recíproco, prévio, de pretensões de validade, pressupostas. São elas: pretensão de

⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Madrid : Taurus, 1988, p. 15.

⁸⁹ SIEBENEICHLER, Jürgen Habermas: razão, p. 96.

compreensibilidade da comunicação, pretensão de verdade do conteúdo, pretensão de correção (de justiça) do conteúdo normativo e pretensão de sinceridade e autenticidade relativas ao mundo subjetivo.⁹⁰

Com base nestas pretensões de validade, desenvolve sua teoria da argumentação. Desta forma, parte-se de um *consenso antecipado* (pretensões de validade), visando através da argumentação produzir o *verdadeiro consenso posterior*. Este consenso só pode ser obtido através da comunicação argumentativa. Para atingir o consenso racional, a situação de fala não é a real, porém *idealizada*. Habermas insiste que a situação de fala ideal não pode ser vista como um fenômeno empírico, como consenso fático. Trata-se de uma suposição necessária. Esclarece o filósofo que "A situação de fala ideal não é um fenômeno empírico, mas uma suposição que fazemos inevitavelmente quando entramos em discursos."⁹¹

A situação de fala ideal, em que pese ser uma idéia formal, impõe-se como critério, para possibilitar chances iguais aos sujeitos nos atos de fala. Não se supõe nenhum elemento de coação. Dessa premissa inicial resultam as condições de igualdade comunicativa nos atos da fala: a exigência formal da verdade, sinceridade e da correção normativa. Assim, "A idéia da comunicação racional através de atos de fala, que equivale à idéia de razão, está ancorada em estruturas fundamentais subjacentes à ação lingüística" e "Em todo o ato de fala razoável exigimos necessariamente a verdade do conteúdo formado no proferimento, a sinceridade da intenção manifestada nele, bem como a correção do pano de fundo normativo que acompanha a relação interpessoal que se estabelece no ato de fala ilocucionário."⁹²

⁹⁰ SIEBENEICHLER, Jürgen Habermas: razão, p. 97.

⁹¹ SIEBENEICHLER, Jürgen Habermas: razão, p. 104.

⁹² SIEBENEICHLER, Jürgen Habermas: razão, p. 107-108.

7.3. Fundamentação da Ética do Discurso.

Habermas, em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, formulou os passos metódicos da questão: "em que sentido e de que maneira podem ser fundamentados os mandamentos e normas morais"⁹³ Estabelece o seguinte proceder: 1o. recordar o papel das pretensões de validade normativas na prática cotidiana; 2o. introduzir o princípio de Universalização (U) como princípio ponte, tornando possível o consenso em argumentações morais, afastando a aplicação monológica; e, 3o. mostrar que as fundamentações morais dependem da realização de argumentações.

Em relação ao primeiro aspecto, repete Habermas a análise do agir orientado para o entendimento mútuo, retro apresentado, e que em sua idéia fundamental, resume-se nas pretensões de validade: pretensões de verdade (referidas a algo do mundo objetivo), pretensões de correção (referidas a algo no mundo social comum), e pretensões de sinceridade (referidas a algo no mundo subjetivo próprio).

No agir comunicativo os falantes são motivados racionalmente, isto é, um pelo outro, para uma ação de consenso, para uma ação de adesão. A pretensão suposta ancora-se, não na validade do que é dito, mas, diz Habermas, na *garantia*, assumida pelo falante de manter ou resgatar a pretensão suposta. No caso de pretensões de verdade e correção, o resgate da garantia é discursivo, ou seja, aduzindo razões. No caso de pretensões de sinceridade, a confiança se restabelece pela própria comunicação normal, quando há evidência da consistência entre as palavras do falante e seu comportamento, gerando o convencimento de que não estava mentindo. A credibilidade recompõe-se pela consequência de ações e não pela indicação de razões. Estabelecida essa situação *ideal*, em que o ouvinte confia

⁹³ HABERMAS, Jürgen. Consciência moral e agir comunicativo. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989, p. 78.

na garantia oferecida pelo falante, passam a vigorar obrigações relevantes para a continuidade da interação. Essas obrigações encontram-se no significado do que é dito, "Assim, por exemplo, no caso de ordens e instruções, as obrigações de agir valem em primeira linha para o destinatário; no caso de promessas e declarações, para o falante, no caso de acordos e contratos, simetricamente para os dois lados, no caso de recomendações e advertências com teor normativo, assimetricamente para os dois lados."⁹⁴

As obrigações relevantes dos exemplos de Habermas resultam desses atos de fala regulativos. Situação diferente acontece com os atos de fala constatativos e representativos (expressivos). Convém definir, ainda que de forma breve, os diversos atos. Os atos de fala na ação comunicativa são definidos em sua natureza pelos verbos performativos. Assim, os atos de fala constatativos são caracterizados em sua natureza pelos verbos que exprimem o conteúdo das proposições referentes aos fatos (afirmar, descrever, explicar); os atos de fala regulativos definem-se como os que explicitam o sentido da relação entre os sujeitos falantes (comandar, proibir, ordenar, recomendar) e os atos de fala expressivos que levam um interlocutor a se auto-representar diante de outro (admitir, confessar, negar).⁹⁵ A característica desses atos de fala implica necessariamente pretensões de validade: verdade no enunciado constatativo; justiça da norma, no enunciado regulativo e sinceridade, no enunciado representativo.

Essas três pretensões de validade entrelaçam-se na comunicação normal, e, não há constestação fundamental dessas pretensões na comunicação habitual. Porém, poderão e são questionadas em certos momentos. Como vimos, nas

⁹⁴ HABERMAS, Consciência moral, p. 80.

⁹⁵ ROUANET, Paulo Sérgio. Ética iluminista e ética discursiva. Jürgen Habermas: 60 anos. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989, p. 25.

pretensões de sinceridade (veracidade) o resgate da confiança se dará pela própria comunicação normal, em razão da consistência entre as falas e o comportamento do falante. A situação, entretanto, altera-se no caso das pretensões de verdade e pretensões de justiça. Observa Rouanet que "Sua problematização requer o abandono do contexto interativo espontâneo e o ingresso num tipo de comunicação sui-generis, o argumentativo. O ator abandona o mundo vivido, e penetra no discurso."⁹⁶ A problematização das pretensões de validade relativas à verdade das proposições far-se-á nos discursos teóricos, enquanto as relativas à justiça das normas, nos discursos práticos. Ocorre, neste passo, um distanciamento do mundo vivido, uma *epoche*, uma suspensão da crença na validade do que se afirmara antes. Este é o ponto de partida da argumentação discursiva, podendo, ao final, em virtude do consenso alcançado, haver a confirmação ou não dos fatos apresentados como verdadeiros, e a justificação ou refutação das normas tidas como justas.⁹⁷

Feita a suspensão, Habermas introduz para os dois casos, o que ele chama de *princípios-ponte*, que servem como mediadores que permitem a passagem do particular para o geral. No discurso teórico o princípio-ponte é a indução. No discurso prático, o princípio-ponte é a Universalização (U).

7.3.1. O princípio da Universalização.

O fundamento da ética discursiva habermasiana tem em conta que só interesses universalizáveis podem servir de base para a justificação de normas. A ética discursiva parte do suposto de que as normas são racionalmente validáveis. São válidas as normas sobre as quais há consenso, obtido por meio do discurso prático. Não se trata, no entanto, de qualquer forma de consenso. Será fundado o

⁹⁶ ROUANET, *Ética iluminista*, p. 26.

⁹⁷ ROUANET, *Ética iluminista*, p. 26.

consenso obtido nos termos do critério de universalização, o princípio U, assim formulado por Habermas:

*"Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de todo indivíduo possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos."*⁹⁸

Pretende Habermas,⁹⁹ com este princípio, enquanto regra de argumentação, possibilitar um consenso, em que as questões prático-morais podem ser decididas com base em razões. Portanto, as normas morais, com fundamentação no princípio U têm conteúdo cognitivo e não apenas afetivo ou contingente, afastando o *ceticismo ético*. Da mesma forma, do princípio U resulta a possibilidade de aceitação de normas de ação por quem participa da argumentação, rechaçando o *relativismo ético*.

Pelo princípio U, ainda, a ética do discurso coloca-se em posição contrária às *éticas materiais*, afastando as orientações axiológicas concretas particulares de vida ou da história de uma vida individual. Seu *formalismo* consiste na demarcação e domínio do moralmente válido, sem nenhuma orientação conteudística. Fixa, apenas, um *procedimento*, que possibilita o exame da validade das normas consideradas em sua condição ideal. O princípio U expressa tão-somente o conteúdo normativo do processo discursivo.

Essas características - cognitivismo, universalismo e formalismo - permitem a separação precisa das "estruturas cognitivas" dos "conteúdos dos juízos

⁹⁸ HABERMAS, Consciência moral, p. 147.

⁹⁹ HABERMAS, Consciência moral, p. 147 e segs.

morais". Tem-se, desta forma, no processo discursivo "a completa *reversibilidade* dos pontos de vista, a partir dos quais os participantes apresentam seus argumentos; a *universalidade*, no sentido de uma inclusão de todos os concernidos; finalmente, a *reciprocidade* do reconhecimento igual das pretensões de cada participante por todos os demais."¹⁰⁰

Como se nota, o próprio Habermas reconhece em sua teoria ética um caráter cognitivista. Afirma também que todas as éticas cognitivistas retomam a idéia básica contida no imperativo categórico de Kant. Ressalva, porém, que interessam não as diferentes formulações do imperativo kantiano, mas a idéia subjacente que confere caráter universal aos mandamentos morais válidos. Retém esse caráter da formulação kantiana. Postula, no entanto, a superação da ética kantiana, uma vez que dá à *lei universal* uma versão que não se reduz à formulação e aplicação monológica, mas dialógica.

Crê, com isso, superar a perspectiva monológica do paradigma da consciência. Pois, na concepção kantiana, enquadrada na moldura paradigmática do sujeito, a formulação do imperativo categórico é atribuída ao indivíduo singular. Como se vê, apesar das ressalvas de Habermas, sua ética assume a herança kantiana, ao admitir a exigência de universalização contida no imperativo categórico. Além da diferença já anunciada (fundamentação subjetiva em Kant e intersubjetiva em Habermas), outra pode ser apontada. Na ética kantiana o princípio em si já era suficiente para validar a norma, num processo de decisão *a priori*. Na ética discursiva habermasiana o princípio U em si não justifica a norma. Ele pode e deve ser justificado. Para fazê-lo, a ética discursiva rejeita a limitação imposta pelo racionalismo crítico de que uma fundamentação deve dar-se no interior de um processo lógico-formal. Recorre para uma fundamentação pragmático-lingüística.

¹⁰⁰ HABERMAS, Consciência moral, p. 149.

O princípio U é consequência necessária de toda forma de argumentação. Neste passo, Habermas utiliza-se do conceito de *contradição performativa* desenvolvido por Karl Apel.

O conceito de *contradição performativa* consiste na situação em que um interlocutor não aceita as pretensões de validade que funcionam como pressupostos de toda argumentação, como exposto. A negação se impossibilita, porque aquele que rejeita os pressupostos necessários, é obrigado a utilizar, em sua argumentação, esses mesmos pressupostos. Rouanet, assim explicita o conceito de *contradição performativa*: "Esses pressupostos incluem o de que todos os participantes devem ser verídicos, o de que todos os interessados podem participar, o de que todos podem problematizar qualquer afirmação, ..." ¹⁰¹ A partir desses pressupostos o princípio U justifica-se, pois, não posso, sem contradizer pressupostos gerais da argumentação, negar a universalização do princípio.

Em conclusão, ¹⁰² a teoria comunicativa, em primeiro lugar, vê o homem desde já como social, dotado de linguagem, sendo esta seu atributo universal, e obrigado a satisfazer suas necessidades, por meio de uma ação, visando o consenso. Em segundo lugar, a ética discursiva é em princípio válida para todos os homens, isto é, as pretensões de validade são universalmente válidas. Não há fronteiras argumentativas. Por fim, Habermas defende a universalidade do princípio, posto que não se limita a expressar os "preconceitos dos europeus adultos, burgueses, brancos e do sexo masculino." ¹⁰³

7.4. Moralidade e Direito.

¹⁰¹ ROUANET, *Ética iluminista*, p. 36-37.

¹⁰² ROUANET, *Ética iluminista*, p. 62 e segs.

¹⁰³ ROUANET, *Ética iluminista*, p. 65.

Destacaremos alguns aspectos da reflexão de Habermas sobre o tema da moralidade e direito.¹⁰⁴ O pensador assinala a presença de duas tendências que considera aparentemente contraditórias na manifestação do direito nas sociedades contemporâneas.

A primeira delas concerne à *instrumentalização* crescente do direito: cada vez mais o direito encontra-se subordinado nas suas formulações e aplicações a imperativos funcionais. A segunda tendência, diz respeito à exigência de moralização: dos mais diferentes lugares da sociedade civil reivindicam-se leis *justas*, conformidade das leis a um certo número de princípios morais inscritos nos ordenamentos jurídicos.

Considera que a reflexão sobre esse desenvolvimento paradoxal do direito - *instrumentalização versus moralização* - constitu-se no grande desafio a ser enfrentado na busca da compreensão do direito em particular e da sociedade em geral. O paradoxo mencionado constitui o sinal de que o direito situa-se a meio caminho da moral e da política, não podendo ser reduzido a uma ou outra. Definido o *locus* do direito, permite-se pensar sua *função social*.

Como se observa, Habermas situa o direito no interior de sua teoria da sociedade, pela qual tenta reconstruir a lógica da evolução social.

Os traços mais marcantes desta reconstrução implicam o conceito de sistema e mundo vivido. Concebe a evolução histórica das sociedades atuais como um processo de modernização. Este processo só pode ser apreendido através do

¹⁰⁴ Habermas se preocupa com o tema principalmente na obras *Teoría de la acción comunicativa*; *Law and Morality. The Tanner Lectures on Human Values*. London : Murrins Editor, p. 217-279. Ver também POURTOIS, Hervé. *Rationalisation sociale et rationalité juridique. Une lecture de Jürgen Habermas. Revue Philosophique de Louvain*. Louvain : Éditions de l'institut supérieur de philosophie, tome 89, aout/1991, p. 469-498.

paradigma do agir comunicativo dirigido para a compreensão intersubjetiva. É esta a tese central da "Teoria do Agir Comunicativo". O mundo vivido,¹⁰⁵ que está na base da modernização social, é racionalizado na relação que se estabelece entre ele e a atividade comunicativa. O paradigma da razão instrumental que guia as teorias da sociedade e as filosofias modernas não é apropriado para tal tarefa.

Como já abordado, a teoria do agir comunicativo, e mais precisamente a ética discursiva, deita raízes no mundo vivido (*Lebenswelt*). Este, como lugar das relações sociais espontâneas, apresenta os processos de intercompreensão ao nível das relações dos indivíduos com o mundo objetivo, com o mundo social e o mundo interior. São estas as formas de vida concreta que objetivam assegurar a reprodução cultural, a integração social e a socialização dos indivíduos. Desta tematização, três esferas distintas se manifestam como componentes estruturais: a da cultura, a da sociedade e a da personalidade. A esfera da cultura é caracterizada pelo estoque de saber da comunidade, pelos conteúdos da tradição, em permanente estado de revisão. A esfera da sociedade, *strictu sensu*, é constituída dos ordenamentos legítimos pelos quais os membros da comunidade regulam seu agir, orientados ao universalismo e a um procedimento formal que confere relevante importância à discussão, com o objetivo de instaurar e justificar normas. E por fim, a esfera da personalidade que diz respeito ao conjunto de competências do indivíduo que o capacita para se integrar na vida social. Essas esferas se encontram cada vez menos garantidas pelas condições tradicionalmente estabelecidas, e só podem ser asseguradas por consensos.

A racionalização do mundo vivido pelos processos do agir comunicativo proporcionam a possibilidade de emancipação do próprio mundo

¹⁰⁵ O conceito de "mundo vivido" (*Lebenswelt*) é utilizado por Habermas como conceito complementar da "ação comunicativa". Procura reconstruir o conceito fenomenológico e hermenêutico de mundo da vida no nível da ação comunicativa.

vivido. Ao contrário, um processo oposto a este, fragiliza o mundo vivido. A integração social é assegurada tão-somente ao nível do mundo vivido, enquanto a integração sistêmica, é uma forma de regulação instrumental que ocupa os espaços nos quais o agir comunicativo se assenta.

O resultado do processo do agir comunicativo implica no que Habermas chama de *paradoxo* da racionalização do mundo vivido. Pois, de um lado torna possível o surgimento de subsistemas de ação autônoma e, portanto, a coisificação das Formas de vida, por outro, abre perspectiva de uma sociedade na qual as três esferas mencionadas (cultura, sociedade e personalidade) são assumidas pela intercompreensão, liberando o potencial emancipatório do agir comunicativo.

Qual seria o papel e o lugar do direito na lógica da evolução social? Para Habermas o direito desempenha um papel fundamental na evolução social. Para fixar o *status* do direito na lógica da evolução social, o autor transpõe para o plano histórico, o modelo de ontogênese do comportamento, elaborado por Kohlberg, mostrando que a integração social passa sucessivamente por três níveis:¹⁰⁶ pré-convencional, convencional e pós-convencional.

¹⁰⁶ Na linha de pesquisa inspirada em Piaget, é sabido, foram encontrados graus de desenvolvimento da consciência moral correspondentes aos graus de competência interativa. Segundo esquema de Kohlberg os níveis de consciência moral, resumidamente assim se caracterizam: a. *nível pré-convencional*: neste nível a orientação caracteriza-se pela "obediência e punição", sendo justa a ação que satisfaz instrumentalmente as carências próprias e eventualmente as alheias. Na interpretação de Habermas, neste nível, ações, motivos e os próprios sujeitos de ação são percebidos ainda num plano de realidade, e, quando da ocorrência de conflitos, estes são avaliados apenas nas suas consequências. Exemplifica com as sociedades neolíticas, nas quais os sistemas morais e jurídicos estão neste nível. Nelas a regulamentação jurídica dos conflitos é feita pela avaliação das consequências das ações, compensando os danos delas derivados. A preocupação é com a reconstituição do *status quo ante*; b. *nível convencional*: a orientação é para a aprovação, agrado e ajuda aos outros, além do cumprimento do próprio dever, respeito à autoridade e manutenção da ordem social dada: "lei e ordem". Habermas mostra que neste caso os motivos são avaliados independentemente das concretas consequências da ação. Interessa, aqui, muito mais a conformidade a um determinado papel social ou sistema de normas vigentes. Exemplifica a questão registrando que nas primeiras grandes civilizações, a regulamentação dos conflitos está ligada à figura jurisdicional representada pelo detentor do poder, importando a intenção da ação. c. *nível pós-convencional*: a orientação é contratual-legalista; a ação justa consiste na exigência de direitos individuais e de *standards* examinados e reconhecidos pela sociedade. Preocupação com princípios éticos universais; princípios universais de justiça

Na teoria habermasiana a emergência de um modo de integração sistêmica da sociedade supõe que a racionalização das sociedades tenha atingido o nível convencional ou pós-convencional. Supõe, portanto, para que seja possível a institucionalização, através do direito, que o mundo vivido tenha atingido um certo grau de racionalidade.¹⁰⁷

A partir do estágio convencional as interações sociais são medidas por normas gerais intersubjetivas e convencionalmente reconhecidas. O que não acontece no estágio pré-convencional, no qual as interações sociais eram mediadas por símbolos significantes, e, a expectativa na correspondência do resultado objetivo da ação com os interesses particulares. No estágio convencional o que importa é a relação de conformidade da ação com as normas gerais. As normas sociais adquirem estatuto próprio e distinto em relação às motivações individuais. No entanto, em que pese tal caracterização, essas normas não são questionadas em sua validade. Esta assenta-se, ou sobre a autoridade de uma tradição religiosa, ou então metafísica.

De igual modo, nas sociedades tradicionais se processa uma separação entre as normas jurídicas e morais.

(reciprocidade, igualdade dos direitos humanos e de respeito pela dignidade dos seres humanos como pessoas individuais). Comenta Habermas que os sistemas de normas, neste nível, necessitam de justificação a partir de critérios universalizantes. É na época moderna que a ação se estrutura em termos *pós-convencionais*: o agir estratégico regulamentado de forma universalista; a vontade política motivada por princípios (democracia formal); doutrina de justificação universalista (direito natural racional); regulamentação dos conflitos a partir do critério de separação entre moralidade e legalidade (direito geral, formal e racionalizado). Cf. HABERMAS, Para a reconstrução do materialismo histórico. 2. ed. São Paulo : Editora Brasiliense, 1990, p. 57-68 e 137-138.

¹⁰⁷ A institucionalização do direito nas sociedade em nível *pré-convencional* não se realiza porque a esfera de validade consiste no ambiente natural e social não diferenciado e o nível de comunicação limita-se às ações e suas consequências, como visto na nota anterior.

A ordem jurídica aparece como uma "instituição de segunda ordem", posto que primeiro as relações sociais são institucionalizadas nas formas de vida da moral tradicional.¹⁰⁸ Isto não significa, entretanto, que a ordem jurídica esteja em segundo plano, em termos de importância. Pois, é a partir destas condições que o Estado, aos poucos, impõe-se, enquanto mecanismo de organização da sociedade.

Segundo Habermas, esse processo foi possível graças à estrutura dual do direito tradicional: o equilíbrio entre a "indisponibilidade" e a "instrumentalidade". Com efeito, de um lado, o soberano, bem como todos os sujeitos, encontram-se subordinados à autoridade do direito sagrado e costumeiro, veiculados pela tradição. De outro, o soberano à frente do Estado e da administração, ao criar normas de força vinculante, usa o direito como meio, como instrumento.

Na concepção de Habermas, esta estrutura dual do direito impossibilita a redução do direito à moral, e impede sua redução à política.

Essa estrutura dual nos elementos da indisponibilidade e da instrumentalidade só consegue manter-se nas sociedades tradicionais, enquanto o fundamento religioso não for questionado, e o direito costumeiro intocado.

A partir do momento em que, nas sociedades modernas, as imagens religiosas do mundo se fracionam cada vez mais, perdendo seu caráter legitimante, e as práticas costumeiras cada vez menos integradas a complexos normativos, o equilíbrio da estrutura dual do direito perde eficácia e legitimidade.

¹⁰⁸ Em tal contexto o juiz deixa de ser um simples árbitro ligado às relações de Poder contingente existente entre as partes. Pode, agora, julgar com referência a normas jurídicas reconhecidas intersubjetivamente e consagradas pela tradição. Protege, assim, a integridade da ordem jurídica. Cf. *Rationalisation, Revue*, op. cit.

Nas sociedades modernas, dada uma maior racionalização do mundo vivido, emerge o nível da consciência pós-convencional. Em consequência, as normas passam a ser questionadas em sua validade e caracterizadas à luz de princípio gerais, abstratos e hipotéticos. A normatização da ação não se ancora mais na autoridade de uma tradição, porém, sobre o que é positivamente instituído: "la validez consensual de tipo tradicional es sustituida por una validez consensual de tipo racional."¹⁰⁹

A passagem para o estágio pós-convencional implica numa mudança estrutural na relação entre direito e moral. A moral, agora, assenta-se na consciência moral como esfera do controle interno do comportamento. Concerne à esfera individual, privada, autônoma, em relação à esfera externa, pública. Esta é regida pelo direito. Trata-se da moldura kantiana.

Diante desse novo quadro, o direito moderno caracteriza-se por três traços fundamentais: positividade, legalismo e formalismo.¹¹⁰

Positividade: o direito moderno rege-se como um direito positivamente estabelecido, por um legislador soberano. Não se forma pelas interpretações sagradas e reconhecidas;

Legalismo: o direito moderno não supõe nas pessoas jurídicas motivações éticas. As motivações interiores não dizem respeito à justiça;

Formalismo: o direito moderno define o âmbito em que se pode exercer legitimamente o arbítrio. O direito não é mais pessoal, mas formal.

Essas três características do direito moderno permitem a possibilidade de um agir estratégico, isto é, permite aos indivíduos uma ação que se orienta numa

¹⁰⁹ HABERMAS, Teoría de la acción, v. I, p. 338.

¹¹⁰ HABERMAS, Teoría de la acción, v. I, p. 336.

racionalidade meios-fim. Instaure-se a neutralidade moral no agir. A positividade, a legalidade e o formalismo do direito implicam em reconhecer que sua validade não se nutre da autoridade das tradições éticas. Esta separação entre direito e moralidade, na qual opera o direito moderno, traz consigo o problema da justificação prática do positivismo jurídico. Pois, a *positividade* da expressão "positivismo jurídico" é antes de mais nada *formalismo*.

A expressão do direito, hegemonicamente na configuração do positivismo jurídico, enquadra-se e até se justifica precisamente na e a partir da moldura paradigmática da consciência. A superação de tal paradigma pelo paradigma do agir comunicativo exige, também, nova compreensão do direito, principalmente na sua relação com a moral.

Vimos que a tese central da ética discursiva reside na condição de que a validade das normas não pode repousar sobre a força, nem na racionalidade monológica, mas sobre a possibilidade da crítica argumentativa, assentada na racionalidade dialógica. Da mesma forma, os processos de edição e aplicação das normas jurídicas submetem-se às pretensões de validade que podem ser provadas nos discursos atinentes à ética discursiva. Constata Habermas que nas sociedades contemporâneas "a decisão judiciária e a aplicação de regras podem cada vez menos ser operadas sem um recurso explícito a argumentos políticos e a afirmação de princípios"¹¹¹ Frisa, assim, que o direito é um sistema aberto a realidades políticas e argumentações morais. Acredita que no estágio pós-convencional atingido pelas sociedades modernas o equilíbrio entre o momento instrumental e o momento da indisponibilidade do direito deve ser buscado em princípios e padrões universais de racionalidade procedimental, e não mais na tradição como ocorria nas sociedades tradicionais. Assim, a legitimidade do direito positivo não se vincula mais ao direito

¹¹¹ HABERMAS, *Law and Morality*, p. 259.

natural que garantia o componente da indisponibilidade nas sociedades tradicionais. Muitos dos princípios morais do direito natural passaram ao âmbito do direito positivo nos Estados constitucionais modernos. Tanto que diversos princípios que integram a dogmática jurídica caracterizam-se como morais e jurídicos, principalmente no Direito Constitucional. Portanto, com o positivismo jurídico, a rigor, o problema da necessidade de justificação não desaparece. O que ocorre é que a justificação a partir da tradição, da visão religiosa ou da elaboração metafísica não mais satisfaz. Ela deve estar ancorada nas sociedades pós-convencionais numa racionalidade ética intersubjetiva, o que implica na superação paradigmática da filosofia do sujeito monológico. Deste ponto de vista, o direito não pode ser reduzido ao momento da instrumentalidade (tese de teor positivista e mesmo funcionalista), posto que a dimensão moral não está ausente, mas inscrita no cerne dos procedimentos do direito positivo. Significa que a justificação e aplicação das normas é garantida na medida em que os procedimentos jurídicos são suscetíveis (permeáveis) a argumentações morais. Abertos às discussões morais. As normas, na fase pós-convencional, devem ser avaliadas não só a partir do momento da instrumentalidade, mas principalmente à luz dos princípios. E é nesta instância que se considera a questão fundamental da eticidade, momento da indisponibilidade. Afirma Habermas que "Sin embargo, el *medio "derecho"* permanece conectado con el *derecho como institución*. Por instituciones jurídicas entiendo las normas jurídicas que no pueden quedar suficientemente legitimadas con sólo apelar en términos positivistas a su corrección procedimental. Típicos en este sentido son los fundamentos del derecho constitucional, los principios del derecho penal y del derecho de enjuiciamiento criminal y toda la legislación relativa a asuntos penales próximos a casos morales (como el asesinato, el aborto, la violación, etc). Tan pronto como en la práctica cotidiana queda en cuestión la validez de *estas* normas, ya no basta con apelar a su legalidad. Necesitan de una justificación material, pues forman parte de *los órdenes legítimos del mundo de la vida* y, junto con las normas

informales que rigen la acción, constituyen el transfondo de la acción comunicativa."¹¹²

¹¹² HABERMAS, Teoría de la acción, v. II, p. 516-517.

CAPÍTULO II

A TOTALIDADE

"Unidade e multiplicidade, foi desde o início, o tema mais importante da metafísica. Esta pretende deduzir tudo a partir de uma unidade; desde Platão ela se apresenta, em suas manifestações mais marcantes, como doutrina da unidade do todo; a teoria tem como alvo o uno na condição de origem e fundamento do todo." ¹

"O tema da unidade e da multiplicidade é colocado de modo diferente de acordo com o paradigma em jogo: ontológico, mentalista ou lingüístico." ²

1. Configuração.

Abordamos no primeiro capítulo, esquematicamente, as manifestações históricas da filosofia, com o auxílio da divisão paradigmática: ser, sujeito e agir comunicativo. Privilegiamos nos diferentes paradigmas, aspectos que revelam o tema da unidade e multiplicidade do real. A unidade figura como fundamento. Ela é o ser, o sujeito e o sentido, ou, o não-ser, o não-sujeito e o não-sentido da multiplicidade, sempre em conformidade com o paradigma envolvido. O alvo da teoria é sempre o uno como origem e fundamento do todo, na constatação de Habermas.³ O fundamento do Direito, enquanto realização do justo, foi estabelecido nos mesmos moldes: como *fysis* cósmica, racionalidade divina (lei eterna), como razão natural antropocêntrica ou como *norma pensada* (Kelsen). A multiplicidade deduzida da unidade. O uno na condição de fundamento e origem da totalidade.

¹ HABERMAS, Pensamento Pós-metafísico, p. 151.

² HABERMAS, Pensamento Pós-metafísico, p. 154.

³ HABERMAS, Pensamento Pós-metafísico, p. 151-166.

Segundo Dussel, a reflexão filosófica grega teve como tema central a dialética entre o uno e a multiplicidade. Desde Parmênides o ser é apresentado como fundamento da totalidade. Na modernidade, o fundamento ontológico se encontra na subjetividade do sujeito, a partir do *ego cogito* cartesiano, até Hegel, em quem se dá a plenitude da totalização moderna. Dussel, em sua obra, procura mostrar que a totalidade aparece como fundamento da ontologia grega, do pensar moderno europeu e contemporâneo. De forma radical, tudo se reduz ao uno, ao todo, ao "o mesmo". Metodicamente se procede do múltiplo ao uno; o uno tido como fundamento e origem do todo; tudo é redução ao mesmo. Assim, a filosofia é "A ontologia, o pensamento que exprime o ser - do sistema vigente e central -, é a ideologia das ideologias, é o fundamento das ideologias de império, do centro. A filosofia clássica de todos os tempos é o acabamento e a realização teórica da opressão prática das periferias." ⁴

Dussel, a quem seguiremos de perto neste capítulo, apresenta o que chama de necessidade de "destruição" do pensamento europeu, apontando sua lógica e seus limites, com a finalidade de proporcionar lugar ao novo. Objetiva questionar o que denomina "pensar de centro". Realiza o intento na *histórica*, que consiste numa interpretação da história mundial desde a exterioridade latino-americana. Seguindo os passos do autor, apontaremos em linhas gerais alguns exemplos significativos da história da ontologia da mesmidade, vista como realização teórica da opressão prática periférica.

⁴ DUSSEL, Filosofia da libertação, p. 11.

2. A histórica.

2.1. Lógica da totalidade no paradigma do ser.

Já em Parmênides⁵ o ser coincide com o mundo. O mundo é visto porque "iluminado" pelo ser. Mas quem é este ser? Segundo Dussel, o ser é o grego. O que não é grego, é não-ser "Para além, além do horizonte, está o não-ser, o bárbaro, a Europa e a Ásia." ⁶ Tudo o que não é ser, é não sentido, é não verdadeiro: é o não-ser. Também para Heráclito "Tudo é uno", ou seja, o uno é o todo.

Em Platão,⁷ como vimos, o método dialético é o caminho supremo, que leva da mobilidade/multiplicidade para a imobilidade/unidade. A essência é encontrada na unidade. A categoria da Totalidade indica o âmbito final do pensar de Platão. Nada há além da totalidade. Dussel ⁸ bem indica, ao se referir aos temas da obra de Platão, a direção de seu pensamento: o *Bem* da República, o *Ser* do Sofista, o *Uno* de Parmênides e o *Belo* do Banquete, como momentos de uma dialética que não ultrapassa a Totalidade. A diferença, o plural, o múltiplo, ou seja, o outro (a outridade) é assumido no interior da Totalidade, onde tudo é radicalmente "o Mesmo". O "outro" se dá sempre por diferença, ou então, por autodeterminação do Mesmo que é primeiro, fundante.

A orientação exposta, em caráter abstrato, se apresenta em nível mais concreto na exposição de algum tema específico. Em Platão, por exemplo, a

⁵ Cf., supra, I, 3.1.

⁶ DUSSEL, Filosofia da libertação, p. 12.

⁷ Cf., supra, I, 3.3.

⁸ DUSSEL, Para uma ética, v. II, p. 101.

concepção de amor, e, também de conhecimento, confirma a direção da compreensão rumo ao mesmo. Para ele, o amor supremo é o amor "ao mesmo", a partir do mito do ser andrógino,⁹ no qual se afirma a existência originária de um *ser único* que foi superado. O amor é a busca da unidade perdida: o amor é amor ao "mesmo", "y 'lo mismo' es el todo, el ser eterno; el *eros* de la totalidad es el amor a 'lo mismo'. En consecuencia, no puede haber amor a lo distinto, al Otro."¹⁰ De igual modo, o conhecimento é reminiscência: o "mesmo" esquecido volta a ser o "mesmo" presente; o "mesmo" permanece o "mesmo". Processo similar, ocorre com a dialética pedagógica de Sócrates: tornar presente (atual) o mesmo, partejar as idéias já existentes. Nesta ontologia da totalidade a lógica prevalente é a da dominação do outro. Concreta e ideologicamente, da mulher, do filho e do discípulo, na erótica e na pedagógica.

Em Aristóteles, confirma-se idêntica lógica da totalidade. Para ele, o varão livre de Atenas é o "homem", os varões escravos não são homens, segundo sua natureza; segundo seu ser. O sujeito de direito na sua *Política* é o homem como cidadão livre e senhor da casa. Em *Da Alma* diz que "A alma é de certa maneira, todas as coisas", o que significa dizer que todas as coisas são uma na alma.

Para Dussel, esse "o mesmo" assinala que a diferença pensada pelos gregos opera tão-somente no interior do Todo já estabelecido, ao passo que o "outro" (alteridade) como intrinsecamente novo, fica abolido da concepção helênica do Ser. É concebido como não-ser. Conclui que "Todo o pensar pré-socrático, Platão,

⁹ Cf., *supra*, I, 3.3.

¹⁰ DUSSEL, Enrique. Introducción a la filosofía de la liberación. 2. ed. Bogotá : Editorial Nueva América, 1983, p. 151.

Aristóteles e o helenismo move-se dentro da ontologia de 'o mesmo', como âmbito da Totalidade." ¹¹

2.2. Lógica da totalidade no paradigma da consciência.

A modernidade supõe também uma ontologia da totalidade.¹² Não mais como "o mesmo" cosmológico (visão grega), mas como *logológico* ou *egológico*.

Em Descartes, como exposto supra (I,4.2), o caminho dialético parte da faticidade cotidiana para alojar-se no *ego cogito*. O caminho da subjetividade fundada no sujeito é um processo que introjeta o mundo da historicidade empírica em "o mesmo". O dado originário é a *res cogitans* estranha a *res extensa*. Trata-se de um "eu" solipsista, enclausurado em si mesmo, como fundante do todo, da totalidade: partindo da *subjetividade do sujeito* deduz todo o resto. O eu figura como centro.

Essa concepção filosófica inicial e decisiva da modernidade não pode ser vista como expressão individual e arbitrária de um pensador. Afirma Habermas que "Os movimentos filosóficos não passam de fenômenos produzidos pela história."¹³ Dussel situa o aparecimento do *ego cogito* a partir e antecedido pelo *ego conquiro*. A expansão europeia, a partir do século XIV, torna a Europa desde os fins do século XV o centro da história: "O mundo árabe é então enclausurado, e perde a centralidade que tinha exercido durante quase mil anos. A Espanha e Portugal

¹¹ DUSSEL, Para uma ética, v. II, p. 101.

¹² Dussel emprega a expressão ontologia da totalidade para referir-se ao pensamento produzido pela filosofia do "centro", posto que tem como fundamental a categoria da totalidade. Ao passo que utiliza o termo *meta-física* para expressar o pensamento que tem na exterioridade a categoria por excelência. Da mesma forma o termo "distinto" indica alguém (o outro), o "fora" da totalidade, enquanto que o termo "diferente" refere-se ao ente subsumido *na* totalidade.

¹³ HABERMAS, Pensamento Pós-metafísico, p. 12..

deixarão depois lugar ao Império inglês. A Europa é agora o centro. A partir da experiência desta centralidade conseguida pela espada e pela dor, o europeu chega a julgar-se um 'eu' constituinte.

A partir do 'eu conquisto' ao mundo azteca e inca, a toda a América; a partir do 'eu escravizo' aos negros da África vendidos pelo ouro e pela prata conseguida com a morte dos índios no fundo das minas; desde o 'eu venço' das guerras realizadas na Índia e na China até a vergonhosa 'guerra do ópio'; a partir deste 'eu' aparece o pensamento cartesiano do *ego cogito*." ¹⁴

Portanto, o *eu-sujeito* que se apresenta como totalidade constituinte do ser das coisas, ao nível do abstrato, historicamente é um sujeito-europeu-branco, frente ao qual o restante é objeto de dominação. Na dimensão erótica o sujeito é o varão; na pedagógica o sujeito é o adulto. Assim, o que abstratamente se instaura como *subjetividade do sujeito*, ao nível mais concreto, se resolve no sujeito-europeu-branco-varão-adulto. Geopoliticamente Europa; na ideologia racial, branco; na machista, homem; na pedagógica, adulto, e, ao nível social, classe dominante. Nessa redução de tudo à Totalidade como sujeito, legitima-se teoricamente a dominação prática: "E, assim, sob o império da razão instrumental europeia, articulada sobre a base da relação ego-objeto, é negado na sua raiz o face-a-face alterativo entre os homens, base da justiça." ¹⁵

No Idealismo, vimos que em Kant, tanto o conhecimento quanto a moral tem como fundamento o sujeito.¹⁶ O outro desaparece do alcance do saber. Para Fichte, o eu e o não-eu se resumem, a partir do Eu transcendental, numa simples diferença

¹⁴ DUSSEL, *Filosofia da libertação*, p. 14.

¹⁵ VELASCO, Sírio López. *Justiça: conceito e realização na filosofia da libertação segundo Enrique Dussel. A Justiça: abordagens filosóficas*. Porto Alegre : Livraria Editora Acadêmica Ltda., 1988, p. 78.

¹⁶ Cf., *supra*, I, 4.3.1.

em "o mesmo" absoluto. O eu absoluto é originário e indivisível, fundamento da diferença (não-eu). Schelling, ainda mais radical, introjeta o outro na mesmidade do Eu que surge mediante o ato da autoconsciência. Para Dussel, "A consciência absoluta autocognoscente significa já inicialmente a Totalidade totalizada da mesmidade sem real exterioridade, sem Alteridade."¹⁷

Crê Dussel, que em Hegel a questão posta assume importância capital, tanto pela profundidade de sua filosofia, como pela influência que exerceu nos séculos XIX e XX. Qual será o âmbito último do pensamento hegeliano, a totalidade ou a alteridade?

A resposta de Dussel mostra a totalidade como categoria central do pensamento de Hegel.¹⁸ Assinala que esta categoria nunca foi na modernidade tão sistematicamente pensada. Nele, a dialética, além de um método do pensar, é também o movimento da própria realidade concebida como totalidade. A orientação do movimento da dialética moderna afirma-se como "o mesmo", sujeito e objeto, pensar e ser. O movimento dialético se dá no interior da Totalidade. Posteriormente o esforço dos pensadores orientou-se no sentido de fuga da totalidade para a alteridade, sem sucesso. De Feuerbach e Kierkegaard até Husserl e mesmo Heidegger não lograram os pensadores êxito na tarefa.

Importa considerar as conseqüências práticas da ontologia da totalidade, na qual o "o mesmo" é origem do "outro" (visto apenas como diferença interna). A primeira implicação concreta foi apontada por Marcuse na obra *O homem unidimensional, Ensaio sobre a ideologia da sociedade industrial avançada*, ao observar que "Esta sociedade é irracional como Totalidade" e se apresenta sem

¹⁷ DUSSEL, *Para uma ética*, v. I, p. 105.

¹⁸ DUSSEL, *Para uma ética*, v. I, p. 105-111.

"oposição", posto que nada há além do mesmo. O todo é confundido com o pólo dominador, enquanto o dominado vem a ser a diferença interior ao mesmo.¹⁹

A identificação da subjetividade com o horizonte ontológico na dialética hegeliana não é, porém, o problema maior. Argumenta Dussel que "O mais grave é que esta ontologia diviniza a subjetividade européia conquistadora que vem dominando o mundo desde sua expansão imperial no século XV. 'O ser é, o não-ser não é'. O ser é a razão européia, o não-ser são os outros humanos. A América Latina e toda a 'periferia' ficam, por isso, definidas como o puro futuro, como o não-ser, como o irracional, o bárbaro, o inexistente. A ontologia da identidade da razão e da divindade como o ser termina por fundamentar as guerras imperiais de uma Europa dominadora de todos os outros povos, constituídos como colônias, neocolônias, 'dependentes' em todos os níveis de seu ser. A ingênua ontologia hegeliana termina sendo a sábia fundamentação do genocídio dos índios, dos africanos e asiáticos. A subjetividade do *ego cogito* transforma assim na 'vontade de poder' tudo quanto essa subjetividade divinizada pretenda, em nome de sua razão incondicionada."²⁰ A citação embora longa, resume admiravelmente a interpretação dusseliana da dialética de Hegel como ontologia da totalidade.

Dussel vê em Heidegger e Levinas a tentativa de superação da lógica de Hegel. Se apóia em Heidegger para a crítica a Hegel e em Levinas para a crítica de Heidegger. Valoriza Heidegger por reorientar a dialética a partir da cotidianidade. A faticidade (situação vital) é concebida como tendo uma estrutura concreta própria, histórica, que havia sido relegada pela modernidade, pois o processo dialético evadia-se dela. Heidegger procura partir dela e nela permanecer.²¹ O *factum*

¹⁹ DUSSEL, Para uma ética, v. I, p. 112.

²⁰ DUSSEL, Método para, p. 124.

²¹ DUSSEL, Método para, p. 169 e segs.

privilegiado é o *Dasein*, o ente que é aí, aquele ente ao qual o ser se manifesta, aquele que descobre o ser: o homem. Esse movimento dialético dirige-se não à subjetividade, mas "em direção à transcendência do mundo, cujo último horizonte onto-lógico é o ser que se manifesta."²² O *Dasein* não põe o ser, mas é o pastor do ser. Há um retorno ao ser, embora pensado a partir da diferença. Diferença, no entanto, a partir do Mesmo. Pois, a diferença entre ser e entes, se instala a partir do modelo parmenídico onde "o mesmo é pensar e ser": a diferença parte de um âmbito concebido como "o mesmo". Assinala Sírio López Velasco, comentando a análise de Dussel acerca de Heidegger, que "Assim, é porque não rompeu com a ontologia parmenidiana da diferença na identidade (cf. *Sobre o Princípio de Identidade*), isto é, da 'mesmidade', que Heidegger não consegue nomear com propriedade o âmbito trans-ontológico por ele intuído."²³

2.3. Lógica da totalidade no paradigma do agir comunicativo.

Diante das novas formulações teóricas que intentam construir um novo paradigma filosófico, o do agir comunicativo, Dussel analogamente ao que expusera em relação ao pensar fundado no paradigma do ser e da consciência, apresenta análise crítica acerca do pensar de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas.²⁴ De forma esquemática, apresentaremos os argumentos em torno da questão do agir comunicativo, mais precisamente envolvendo os núcleos temáticos da *comunidade de comunicação ideal e real*.

²² DUSSEL, *Método para*, p. 171.

²³ VELASCO, *Justiça*, p. 80.

²⁴ APEL, Karl-Otto & DUSSEL, Enrique. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México : Siglo Veintiuno Editores, 1992, 104 p.

Expusemos retro a teoria habermasiana²⁵ em largos traços. A análise dusseliana, embora se dirija mais especificamente a Apel, tem em vista o conjunto da elaboração paradigmática comunicativa, em seu núcleo básico. O próprio Apel²⁶ menciona que a expressão "ética do discurso" designa o intento de uma fundamentação da ética, em seus traços fundamentais, comum a ele e a Habermas.

Apel busca obter a *fundamentação pragmático-transcendental* e a *fundamentação das normas situacionais*, da ética do discurso, a partir da transformação da lei ética de Kant, posto que a fundamentação da ética discursiva contém antecipadamente *a exigência de discursos que visam a formação do consenso nos afetados*,²⁷ pelo que a fundamentação concreta das normas se encontra nos concernidos. Assim, as normas situacionais são sempre revisáveis, enquanto o *princípio procedimental do discurso* é o único que conserva validade incondicional: aparece como um critério permanente, como idéia regulativa. A autonomia da consciência restaria, destarte, preservada, posto que o indivíduo pode e deve, em princípio, avaliar e questionar todo resultado fático de consenso, tendo como critério o consenso ideal. A renúncia de participação discursiva, sob o argumento de preservação da autonomia da consciência subjetiva, só se justificaria na concepção paradigmática da consciência (a partir de um princípio *subjetivo* de razão, típico do solipsismo metódico kantiano), porém, não se justifica desde um novo fundamento: o paradigma intersubjetivo da transcendentalidade.

Apel frisa que é de suma importância precisar que esse *apriori* não-contingente do discurso argumentativo, representa também um *factum histórico*, eis que se trata de uma herança cultural. Por isso, a ética do discurso, diferentemente de

²⁵ Cf., *supra*, I, 7, 7.1-7.3.

²⁶ APEL & DUSSEL, *Fundamentación*, p. 11.

²⁷ APEL & DUSSEL, *Fundamentación*, p. 23.

Kant, não pode partir do ideal normativo (imperativo categórico solipsista) de seres racionais puros, ou seja, da *comunidade ideal de seres racionais*, separada da realidade e da história.²⁸ Em consequência, a teoria da ética discursiva desdobra-se em duas partes: oferece uma fundamentação de um princípio formal (universal) de procedimento; e uma fundamentação de consenso que se vincula às relações situacionais, no sentido de uma ética da responsabilidade histórica.

A vinculação com a história concerne à esfera dos *discursos reais* e não mais ideais. Tais discursos, além da ênfase no princípio de Universalização, não se resolvem pela condição particular dos envolvidos pela *faculdade judicativa do homem comum*.²⁹ A resolução deve incorporar o que Apel chama de "saber dos experts", isto é, há a necessidade de uma colaboração estreita entre a filosofia e as ciências empíricas.³⁰

Em sua análise, Dussel admite que o solipsismo do eu resta superado por Apel num "nós". Porém, adverte que o "nós" pode fechar-se, totalizar-se, e, a argumentação discursiva numa "comunidade de comunicação real" pode reduzir-se a uma argumentação sobre "o Mesmo". Frisa que "Lo esencial, entonces, para una *Filosofía de la Liberación*, no es el 'yo' o el 'nosotros' (aun como 'comunidade de comunicación'), o la 'sociedad abierta' que de fato pode 'cerrar-se' en una

²⁸ APEL & DUSSEL, *Fundamentación*, p. 29.

²⁹ APEL & DUSSEL, *Fundamentación*, p. 30-31.

³⁰ Apel acentua a necessidade de estreita colaboração entre a filosofia e as ciências empíricas. Especificamente das ciências naturais e sociais que possam prognosticar uma orientação relevante, por exemplo em relação a consequências e efeitos colaterais prováveis na prática de certos atos. Também a reconstrução histórica concreta a que deve vincular-se uma ação responsável, ou seja, a ética do discurso pode ser feita com a ajuda das ciências sociais e históricas. Tal possibilidade resta exemplificada, como diz "Con la ayuda de la teoría de los niveles (Stufentheorie) de Piaget y Kohlberg, representa ya un modelo relativamente elaborado de una posible *cooperación de la ética filosófica y las ciencias sociales*.", Cf., *Fundamentación*, p. 31.

totalización totalitaria de la Totalidad ..., sino el 'tú', el 'vosotros', 'el Otro' de toda 'comunidad de comunicación'." ³¹

Dussel procura indicar que a filosofia que afirma a "comunidade de comunicação", o "nós" que supera a subjetividade moderna (paradigma do agir comunicativo-intersubjetivo), não é suficiente para o pensar latino-americano, pois não toma a categoria da exterioridade como fundante. O Outro (a exterioridade) é a condição de possibilidade da argumentação como tal, posto que na argumentação é preciso supor que o outro tem uma nova razão que põe em questão o consenso já alcançado.³²

Qual seria a consequência prática dessa exclusão da *exterioridade*? O outro, aquele que não participa da comunidade de comunicação recebe os efeitos de um consenso do qual não fez parte. A exclusão fática é anterior à efetivação. Portanto, deve-se ter em conta essa situação prévia de "incomunicabilidade" do excluído. Desta forma, um "consenso" pode ser de dominação e exclusão, não porque prevaleceu a argumentação mais pertinente, mas porque foi silenciada histórica, política, social, jurídica e ideologicamente a voz do outro, visto como não-ser (do escravo no escravismo, do servo no feudalismo, do trabalhador assalariado no capitalismo, do negro no racismo, geopoliticamente a periferia em relação ao centro, etc.). Argumenta Dussel que "'Estar-en-la-comunidad' y 'de-acuerdo', es ya 'ser parte' del grupo hegemónico; 'poder' argumentar es ya, en algún sentido, ser libre de opresión, y esto no puede darse como fácilmente sobreentendido."³³ Essa exclusão fática na comunidade de comunicação real não diz respeito às minorias,³⁴ ao

³¹ APEL & DUSSEL, Fundamentación, p. 72-73.

³² APEL & DUSSEL, Fundamentación, p. 76.

³³ APEL & DUSSEL, Fundamentación, p. 78.

³⁴ Dussel indica que 75% ou mais da humanidade não são participantes das comunidades de comunicação reais hegemônicas. E em cada comunicação discursiva (política, erótica, pedagógica, religiosa, etc.)

contrário, é a situação de dois terços das pessoas. Por isso, afirma Dussel que Habermas e Apel pensam para a Europa, Estados Unidos e Japão.

Scannone,³⁵ por sua vez, também admite que a superação da filosofia monológica deve ser buscada na comunidade e na comunicação, principalmente após a guinada lingüística. Porém, considera que existem elementos da racionalidade comunicativa, nos termos propostos por Habermas e Apel, inadequados para a idiosincrasia da cultura latino-americana. Reconhece o valor da crítica de Habermas, enquanto denúncia do solipsismo da consciência moderna e da subjetividade do Eu, porém, entende que não restou rechaçada a originária auto-referencialidade, própria do paradigma do sujeito. Significa que a consciência, embora não mais única, é porém, concebida a partir de sua racionalidade intrínseca (como "autós") do eu, um eu que se pensa a partir de si e não como um "autós" pensado desde a *alteridade* ética. Entende Scannone que a autonomia da razão deve ser constituída desde a alteridade ética e não auto-referenciada. Aduz, ainda, que a racionalidade comunicativa compreendida como auto-referencial, discursiva e argumentativa, é criticável, dado o caráter formal e procedimental em Habermas, e, transcendental em Apel. Pois, o "conteúdo humano concreto" latino-americano não pode ser diluído na mera *forma* universal da razão discursiva e argumentativa ou nos procedimentos formais em busca de consenso, bem como tais conteúdos não podem ser concebidos como um *a priori transcendental*.³⁶

Assim, no paradigma do agir comunicativo, concretiza-se uma superação da consciência monológica para a intersubjetividade: passagem do eu ao nós, que

alguém está sendo excluído da comunidade de argumentação. Cf., APEL & DUSSEL, Fundamentación, p. 78.

³⁵ SCANNONE, Juan Carlos. Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Revista Stromata. San Miguel, Facultades de Filosofía y Teología, ano XLVII, n. 1/2, p. 146-192.

³⁶ SCANNONE, Nueva Modernidad, Revista Stromata, p. 159.

porém, pode totalizar-se na comunidade de comunicação real, resultando num consenso de "o Mesmo", posto que exclui a exterioridade - o outro como o que está além, o excluído (porque silenciado) - da argumentação.

2.4. Eticidade do fundamento.

Dussel entende que a totalidade deve ser considerada eticamente. A ética situa-se como filosofia primeira. A metafísica e a antropologia não são prévias à ética; são frutos delas.

Vimos até aqui que o fundamento é originário, num processo de condução da multiplicidade ao uno, ao mesmo. Este fundamento "es ontológicamente *como es*, no pode ser ni bueno ni malo, sino que es el ser."³⁷ Dussel, se pergunta, a partir da descoberta de uma *exterioridade*, se esse fundamento é bom ou mau, se é justo ou injusto. Eis o problema da eticidade do fundamento. Investigação com esse teor, só é possível a partir de uma exterioridade, pois, se o mundo é totalidade e esta única, seu projeto "é como é" (segundo a *fysis*, a subjetividade do sujeito, a exclusão do "sujeito não-ser" na comunidade de comunicação real).

A reflexão dusseliana indica a peculiar concepção ética da lógica da totalidade. Esquemáticamente indicaremos algumas noções em pensadores por ele referidos.

Em Plotino, é sabido, o ser é o Uno originário e por isso indeterminado (perfeito). É o ponto de partida do movimento dialético; dele inicia-se o processo pelo descenso - do uno ao múltiplo - e ascensionalmente opera-se o retorno da pluralidade ao uno que é, assim, o ponto de partida e de chegada. Tendo em conta

³⁷ DUSSEL, Introducción, p. 116.

esse proceder dialético do Todo, a *indeterminação* (o uno) é a perfeição. O descenso dialético consiste no uno que se divide (deixa de ser uno); ele se determina; passa a ser *isto* ou *aquilo*. Quem determina o ser é a matéria. Esta passa a ser o mal originário, visto que a determinação é a destruição da indeterminação, a negação do uno. A determinação consiste na existência (no ser) de coisas diferentes e estas como tal são o mal (negação do uno como perfeição). E o que seria o bem? No sistema plotiniano "El bien sería el retorno a la unidad y la desmaterialización o pérdida de la determinación; en el caso del hombre, aquel que se recuperara y fuera a la unidad sería el hombre perfecto."³⁸ O mal é a diferença, o bem a volta ao mesmo, à totalidade. Em Platão e Sócrates o mal é a ignorância: o falso, o não-ser ou o ser oculto.³⁹

O tema neoplatônico retorna na modernidade com Hegel. Para o pensador, o ser em sua origem é "em si", e, indeterminado: é tudo e não algo; no horizonte está a diferença. Em Hegel o particular nega o comum. Se quero "meu" bem como particular reafirmo a determinação, negando o universal (a nação, por exemplo), "y si fluyo de mi familia a mi nación, de mi nación a la história universal, y de ésta hasta el origen que es el absoluto, entonces, solo entonces, se cumple el proçisso del bien."⁴⁰

Como se observa, tanto em Plotino como em Hegel, o mal é a determinação, enquanto o bem consiste no indeteminado, no indiferenciado, no absoluto. O suposto dessa concepção ética é a categoria da totalidade. O "eterno retorno" ao "mesmo", como indiferenciado, é o bem.

³⁸ DUSSEL, *Introducción*, p. 117.

³⁹ DUSSEL, *Para uma ética*, v. II, p. 11.

⁴⁰ DUSSEL, *Introducción*, p. 118.

O sentido ético da totalidade se explica tendo como fundamento, parâmetro e limite, concepção onde o múltiplo é admitido apenas como diferenciação do Uno na mesma Totalidade (seja no paradigma do ser, como *fysis* entre os gregos, seja na moldura paradigmática da subjetividade do sujeito, entre os modernos, seja no paradigma da comunicação, como participante da argumentação, na pós-modernidade).

Essa concepção ética, no entanto, é ideológica, posto que é fruto da lógica da totalidade que a possibilita paradigmaticamente, e que, por sua vez, também é ideológica, enquanto encobridora do mundo que se situa *além* da lógica da totalidade, negando e ocultando o mundo da alteridade, ao afirmar o fundamento e condução de tudo ao "mesmo": nega a possibilidade real da outra lógica, a lógica da alteridade.

2.4.1. A Totalização como *mal ético* - a injustiça.

Dussel, formula concepção ética distinta para explicar que a totalização é um mal e não um bem. Utiliza aparato conceitual distinto, constituído na interpretação do mito de Caim e Abel. Caracteriza a conquista da América no plano histórico, a dominação pedagógica (mestre-discípulo), a dominação erótica (homem-mulher), a dominação política (governante-governado), a dominação racial (branco-negro), a dominação social (opressor-oprimido), como condução ao "mesmo", como imoralidade.

No mito referido, Caim é a totalidade e Abel o outro. Sabemos, Caim mata Abel: eis o mal. Caim elimina o outro (a alteridade). O mal não consiste na *determinação*, mas na negação (na eliminação) do outro. É o oposto de Plotino e Hegel. Diz Dussel que "Si el mal es la determinación, el bien es la totalización; en

tanto que si el mal es la eliminación del Otro, entonces la totalidad cerrada es el mal y no el bien."⁴¹ Caim se totaliza. Totalizar-se é eliminar a diferença. A totalização é o mal.

Com base nestas categorias distintas, Dussel, revela a imoralidade dos processos de conquista nos níveis mais concretos da existência (histórica, pedagógica, erótica e política). Na conquista histórica da América pelos europeus (Espanha e Portugal, inicialmente), houve o encontro com o Outro (índio). Esse outro foi aniquilado, negado e incluído no mundo de centro como coisa (a relação sujeito-objeto na práxis). O outro foi aniquilado pela eliminação física,⁴² ou como sujeito, tornando-se instrumento a serviço do "mesmo": "Ahora si, podemos darnos cuenta de que el enfrentamiento de la conquista fue la expansión de lo 'mismo' a 'lo mismo'".⁴³ Essa inclusão do mundo periférico no mundo de centro, processo histórico-real da lógica da totalidade, é o mal na ordem da história mundial. Portanto, a totalidade egótica do centro é sempre morte da cotidianidade histórica. Assim, o primeiro nível de exigência de justiça se dá no plano geopolítico: a periferia descobrindo-se como o Outro em relação ao Mesmo. Neste nível, a justiça é a afirmação do ser latino-americano e do Terceiro mundo, ser periférico, como Outro. O momento geopolítico não esgota, no entanto, a lógica da totalidade. Há um desdobramento nos demais níveis, como já assinalamos: a erótica, a pedagógica e a política. Em cada um destes níveis o movimento que conduz ao "mesmo" é o mal, a injustiça. Ao contrário, o bem ético consiste em que o outro não seja eliminado

⁴¹ DUSSEL, Introducción, p. 120.

⁴² Relato histórico originário dessa dominação, até a eliminação física, pode ser vista em DE LAS CASAS, Bartolomeu. Tratados. México : Fondo de Cultura Económica, 2 v., 1974, 1377 p.; DE LA TORRE RANGEL, Jesus Antonio. El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de las Casas. México : Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991, 194 p.; DE LAS CASAS, Bartolomeu. O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias. 3. ed. Porto Alegre : L&PM Editores, 1985, 150 p.

⁴³ DUSSEL, Introducción, p. 122.

enquanto tal. Conclui Dussel que "el bien ético es el sí-al-Otro, y por lo tanto, es justiça, es cumplir la justicia y respetar al Otro como otro, dejarlo ser; es permitir que seja en plenitud lo que realmente es."⁴⁴

Nessa ótica, a *justiça* se fundamenta não na totalidade, mas no momento da exterioridade.

Pelo até agora exposto, pode-se perceber que para Dussel a filosofia como ontologia dialética vincula-se a uma postura histórico-existencial negadora da Justiça, por implicar e afirmar a morte e a negação da realidade que se situa além da totalidade. Define a Justiça, a partir da categoria da exterioridade como "...hábito que dispõe e tende a dar efetiva e ôntico-serviçalmente ao Outro o que lhe corresponde, não pela lei do Todo mas enquanto tal: enquanto Outro, enquanto pessoa inalienável, enquanto origem de todo direito positivo. Justiça aqui é disponibilidade diante dos entes, não fetichismo nem absolutização das possibilidades do pro-jeto da Totalidade; é um colocar à disposição do Outro os entes que podem saciar sua fome, mediar suas libertação cultural e humana integralmente. Justiça é desapego ou liberdade, 'pobreza' como atitude libertadora, que permite entregar ao Outro o que é seu. Se, por exemplo, a propriedade privada positiva excedente num membro da sociedade, legal dentro do direito da Totalidade vigente, tivesse que ser atribuída ao que nada tem, seria somente a justiça que poderia consentir e indicar a 'dar' efetivamente o plus de um que é falta no Outro."⁴⁵

As concepções de Justiça nos paradigmas do ser, do sujeito e da comunicação, negam a possibilidade dessa Justiça analética (além do horizonte da totalidade). Com efeito, no pensamento paradigmático da filosofia do ser, a lei como

⁴⁴ DUSSEL, *Introducción*, p. 124.

⁴⁵ DUSSEL, *Para uma ética*, v. II, p. 149-150.

fysis era o fundamento das normas na totalidade cósmica (momento grego). A eticidade consistia num agir "segundo a lei", que em última análise é a lei da pólis, até se estender à cosmópolis helenista: universalização abstrata do grego. Na cristandade medieval, como mencionamos, a lei positiva-humana, fundamentava-se na lei natural, que por sua vez encontrava seu fundamento na lei eterna. Teoricamente, assim, constituía-se a totalidade inocente. Porém, histórica e eticamente tal inocência restou negada. O "natural" (e por isso justo) era o grego, e o não-grego (o filho, a mulher, o escravo, o bárbaro), acabou confundido como o não-natural: o mal e injusto, posto que não-ser. Na cristandade medieval, o não-ser é o que se encontra fora da ecumene (do todo): os infiéis hereges. O cristão é a totalidade. Nessa ordem, a legalidade (não reduzida ao direito positivo) é a justiça e a moralidade; a ilegalidade, a injustiça e imoralidade.

Não é diferente no pensamento da Europa Moderna. Expressão exemplar disso é a formulação de Kant, como retro exposto (I,4.3.1.), onde a moralidade se define na relação da ação com a lei. Esta lei é a lei do imperativo categórico e não uma lei positiva oriunda do Estado. A universalidade desta lei só se admite numa totalidade definida, e aí, cumpre papel de fundamento da moralidade como legalidade. Exemplifica Dussel, que um azteca do século XV não teria nenhuma dificuldade em elevar à categoria de lei universal a imolação de certos prisioneiros ao deus sol, o que para a cultura europeia figuraria como um ato eticamente mau e juridicamente injusto. Por isso, diz Dussel que "Falando como Hegel, diríamos que o que justifica a legalidade kantiana (a ordem abstrata da lei) é o mundo existencial, histórico dos costumes como segunda natureza do europeu médio do século XVIII (a ordem da conciliação que Hegel chamou *Sittlichkeit*)."⁴⁶

⁴⁶ DUSSEL, Para uma ética, v. II, p. 82.

Não é outra a abordagem da filosofia da intersubjetividade que parte da "comunidade de comunicação", posto que, como abordado,⁴⁷ além dela existe o outro silenciado e excluído, e portanto, caracteriza-se a impossibilidade de argumento distinto, novo. A caracterização do agir comunicativo nas teorias de Habermas e Apel, não se resume para a América Latina a um tema meramente especulativo, mas se encontra assentado numa experiência histórica de exclusão e dominação conhecida desde a conquista. Assim sendo, a comunicação fundada num "nós" que se fecha como totalidade argumentativa, excluindo a exterioridade, se caracteriza como eticamente perversa. Afirma Dussel que "Sin embargo, de hecho, en la comunidad de comunicación 'real', 'el Otro' es ignorado, desconocido - no reconocido -, y excluido - como momento ético de una estructura vigente de injusticia."⁴⁸

3. Método Analético - ruptura teórica.

A questão metódica assume em Dussel importância decisiva. Vê o método como um "saber caminhar", saber resolver as questões que se apresentam. Tematiza este caminho enquanto um método do pensar latino-americano,⁴⁹ como nova possibilidade de pensar. Esquemáticamente a questão situa-se nos seguintes termos:

a) O método ontológico não satisfaz, posto ser um caminho, no qual o movimento orienta-se pela redução da multiplicidade à unidade; do outro ao ser, ao sujeito, ou no interior da comunidade de comunicação: totalidade como "o mesmo"; por isso deve ser superado;

⁴⁷ Cf., supra, II, 3.

⁴⁸ APEL & DUSSEL, Fundamentación, p. 77.

⁴⁹ DUSSEL, Introducción, p. 185 e segs.; _____. Método para, 292 p.; _____. Para uma ética, v. II, cap. VI.

b) A identidade e a diferença são dois modos da totalidade, no método ontológico da totalidade;

c) O método ontológico dialético opera de um horizonte a outro, até chegar ao primeiro, onde funda e esclarece seu pensar; dirige-se dialética e ontologicamente ao fundamento; só depois demonstra epistemicamente os entes como existentes;

d) Além do horizonte da ontologia da totalidade situa-se a *meta-física*;

e) O outro não é apenas o *diferente* (como um momento da totalidade), mas originariamente *distinto*, e portanto, não é uno; não é "o mesmo"; há entre os entes, um que é irreduzível ao fundamento: o outro real, que permanece trans-ontológico;

f) O método meta-físico é ana-lético e *distinto* do método diá-lético;

g) O método *analético* significa que o *lógos* "viene de más-allá": surge desde o outro e avança dialeticamente; é passagem da totalidade ontológica ao outro como outro;

h) O objetivo da nova formulação visa recuperar a "exterioridade", na condição de categoria fundamental do processo de *libertação*; revela a impossibilidade de o outro ser pensado positivamente desde a totalidade;

i) O método analético revela-se como intrinsecamente ético e não meramente teórico; a opção pela exterioridade é desde já uma escolha ética;

Concretamente, em que consiste essa exterioridade, esse outro, ou ainda o momento analético? No âmbito histórico-geopolítico, o Terceiro Mundo, a América Latina são o outro, negado pela ontologia dialética da totalidade: eis o primeiro nível de exigência de justiça. Nos demais âmbitos (erótico, pedagógico e político), o momento analético é o que se situa para além dessas totalidades. Na política, nível mais amplo, condicionante condicionado dos demais, a totalidade constituída socialmente, manifesta-se na relação "opressor-oprimido", como relação reconhecidamente injusta.

O método analético consiste em partir primeiro da exterioridade metafísica na relação com a totalidade ontológica, e depois, nos níveis mais concretos da positividade do oprimido como distinto na erótica, pedagógica e política. Bem sintetisa a questão Sírío Velasco ao dizer que "...na filosofia da libertação, elaborada por Dussel, a justiça é, a todos os níveis - geopolítico, erótico, pedagógico e político - o estado de coisas em que se escuta, se respeita, serve-se e fomenta-se o projeto de ser do Outro (concreto em cada um dos níveis), projeto hoje negado na lógica da ontologia totalitária da identidade."⁵⁰

⁵⁰ VELASCO, Justiça, p. 85.

CAPÍTULO III

A EXTERIORIDADE

1. Configuração.

No capítulo anterior, procedemos análise do pensamento filosófico, apontando como categoria central a Totalidade, lógica dominante nos diferentes paradigmas. Apontamos o caminho da multiplicidade à unidade, caracterizado como uma "lógica da totalidade", fundada em "o Mesmo", excluindo a possibilidade de uma fundamentação assentada na categoria da exterioridade. Na esteira da reflexão dusseliana, registramos a eticidade do fundamento na lógica em que figura como decisiva a categoria da totalidade, e, já enunciamos como *contra-imagem* o sentido da eticidade a partir de um outro lugar, a exterioridade. Dussel, a quem continuaremos seguindo de perto neste Capítulo, em seus últimos escritos,¹ detém-se na análise das obras de Marx, visando desocultar como categoria fundamental (fundamento originário) do pensamento marxiano, a exterioridade e não a totalidade.² O intento dusseliano não se limita, no entanto, a apresentar este novo enfoque. Mostra, primeiro, como ocorre o processo de subsunção da *exterioridade* (que é sempre espacial) à *totalidade*, e segundo, revela o sentido da exterioridade para o pensar que se situa fora ("mais além") da lógica da totalidade.

2. A Totalidade e a Exterioridade em Marx.

¹ DUSSEL, Enrique D. Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63. México : Siglo Veintiuno Editores, 1988, 380 p.; La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse; El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana; Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación.

² Dussel procura mostrar que, ao contrário do que afirmam Karel Kosik e Georg Lukács, a categoria da totalidade, só é a categoria fundamental do capital "já dado"; e que a possibilidade do *devenir* originário do capital se dá desde a categoria da exterioridade. Cf. Hacia un Marx, p. 57 e segs.

Afirma Dussel que "Marx desarrolla, no sólo en los *Grundrisse*, sino también hasta el final de *El capital*, una ontología del capitalismo desde una metafísica de la vida, la sensibilidad humana como necesidad, de la persona del trabajador como exterioridad."³

Dussel em seu empreendimento - pensar Marx a partir da obra do próprio Marx - esclarece inicialmente,⁴ a preocupação metódica do filósofo, na construção das necessárias mediações para compreensão e explicação da realidade. Marx inicia a reflexão dos *Grundrisse* no nível da maior abstração sobre a questão da *produção em geral*. A análise procedida não tem caráter histórico (origem da produção na história), mas essencial (determinações comuns a tudo que se denomina produção). Interessam as determinações *essenciais* comuns a todo homem no ato em que produz. A essência para Marx, consiste nas determinações comuns a todas as coisas que são consideradas as mesmas. Anota Dussel que "Las determinaciones son para Marx - como para Hegel - lo que para Aristóteles era definido como la 'forma' (*morfé*): momento constitutivo esencial de la cosa."⁵ A preocupação metódica de Marx se evidencia, por exemplo, quando assinala que a produção em geral é uma abstração. Reconhece, assim, que a constituição essencial de algo pode ser abstraída para ser pensada. Na produção em geral, ainda como exemplo, encontram-se momentos essenciais de *toda* produção: um *sujeito* que produz; um *objeto* produzido; um *instrumento* utilizado; e um *trabalho pasado*, acumulado, constituem as determinações essenciais da categoria: "Éstas son las determinaciones en general, más abstratas o esenciales, de toda producción posible."⁶ O processo

³ DUSSEL, *La producción*, p. 19.

⁴ DUSSEL, *La producción*, p. 48-63.

⁵ DUSSEL, *La producción*, p. 32.

⁶ DUSSEL, *La producción*, p. 33.

metódico exemplificado com "a produção em geral" indica a doutrina marxista da essência, que posteriormente define o capital, isto é, a essência do capital.

O desdobramento metódico da descrição essencial de produção em geral apresenta dois planos distintos de abstração: a produção em si, como um todo independente; e a produção que codetermina-se em relação ao consumo, à distribuição e em relação à troca. A dinâmica revela a complexidade metódica presente em tal processo. Daí a preocupação metodológica de Marx. Não nos interessa, aqui, acompanhar passo a passo este desdobramento. Interessa tão-somente caracterizar a lógica do movimento. Porém, na produção em si, importa ressaltar a posição do sujeito em relação ao objeto, dado que revela importante indício concernente às categorias da totalidade e da exterioridade, objetos específicos de nossa análise. Pois, no círculo produtivo (sujeito-instrumento-objeto-sujeito), o sujeito é primariamente *sujeito de necessidades*. O "sujeito necessidade", no ato produtivo, torna-se "sujeito produtor", e funda a "matéria" em sua essência. Diz Dussel que "el 'sujeto' *histórico* es anterior; el sujeto es el *a priori* de la 'materia'. Primero está el sujeto *histórico* como 'trabajo', y después está la naturaleza como *materia* - éste es el concepto del materialismo 'histórico' o productivo."^{7 7a}

O método marxiano procede dialeticamente. É um movimento do pensar em geral que se eleva do simples ao complexo (simples: produção em geral; complexo: produção nas relações co-implicantes, consumo, distribuição e troca). Nestas relações mutuamente constitutivas, constrói-se um *todo*. As quatro determinações referidas constituem uma nova totalidade. O próprio Marx reconhece que a

⁷ DUSSEL, La producción, p. 36-37.

^{7a} Ao nível mais concreto da produção (embora ainda em caráter abstrato), devem ser consideradas as outras determinações: o consumo, a distribuição e a troca. Estas determinações devem ser tratadas metodicamente por meio de relações co-implicantes: produção-consumo, produção-distribuição e produção-troca; Cf. Op. cit. p. 38-47.

totalidade concreta, como totalidade do pensamento é fruto do pensar: é uma construção. Essa construção assume no movimento dialético, ao constituir uma nova totalidade ao nível concreto, uma autonomia, em razão da articulação com as múltiplas determinações. E aquilo que parecia oposto (produção e consumo, por exemplo), forma parte de uma unidade que a compreende e a explica.

2.1. A essência do capital.

Marx explica a essência do capital a partir da subsunção das partes (dinheiro, mercadoria, circulação) ao todo (capital). Tendo em conta que o *sentido* é o lugar ocupado por um ente numa totalidade de sentido, os elementos da totalidade (entes) restam determinados desde o fundamento da totalidade em jogo. Exemplifica Dussel que "En la totalidad de la circulación el ente dinero funciona 'como dinero'",⁸ isto é, funciona "como dinheiro" desde a circulação. Porém, em outra totalidade tem nova função. Observa Dussel que pela subsunção o ente é incluído em nova totalidade e será compreendido a partir deste novo fundamento. Assim, "Es el acto ontológico por excelencia en el que el *ente* es fundado en un novo nivel del *ser*. El ser o la totalidad de un mundo subsume a sus componentes. De esta manera el ente *pasa* (es el 'pasage' que eleva) a un nuevo orden:"⁹ O dinheiro "como dinheiro" na totalidade da circulação, agora em relação à nova totalidade como Capital, é outra coisa: é dinheiro *como capital*. Isto vale igualmente para a mercadoria como mercadoria, o produto como produto, que passam na nova ordem, a formar parte do capital. Todas as determinações, enfim, subsumidas como determinações *do capital*. Cada uma das determinações (o dinheiro por exemplo, agora tendo o capital como totalidade, assume caráter novo, distinto de sua existência no interior de outra totalidade menos geral (menos abstrata). O capital "em geral", assevera Dussel, é a essência do

⁸ DUSSEL, La producción, p. 120.

⁹ DUSSEL, La producción, p. 120.

capital, e "Toda esencia, como totalidad concreta es la 'unidad de múltiples determinaciones'",¹⁰ na expressão do próprio Marx.

A partir deste fundamento (eis a ontologia de Marx,¹¹ primeira ontologia do capital na história da filosofia), Marx explica o capital em geral, isto é, na sua essência. As determinações do capital (dinheiro, mercadoria e outras) são subsumidas pela essência do capital e no seu interior funcionam como elementos constitutivos estruturais de seu ser. São suas determinações essenciais. E num segundo momento (momento do "retorno" dialético), retornam ao nível concreto dos fenômenos, como formas do próprio capital: o dinheiro, por exemplo, "retorna" como componente do capital. Portanto, o que se "vê", o que aparece fenomenicamente, nunca é o capital *como* tal. Este situa-se ao nível profundo, encoberto. Somente uma reflexão ontológica permite pensar o ser de sua essência: o conteúdo último do capital *como valor*.¹² Tendo presente este fato, o próprio Marx, metodológica e epistemicamente, preocupa-se em definir esta determinação universal do capital, antes da passagem a sua particularidade como dinheiro, posto que as determinações particulares fundam referencialmente seu sentido (sua forma no mundo) a uma determinação universal fundante da essência do capital. Na sua universalidade o valor é a essência do capital que não aparece no mundo fenomênico "El valor no es una *forma* o manera de aparición del capital: es el capital mismo en su invisibilidad profunda, fundamental, esencial."¹³ No mundo fenomênico o capital aparece como dinheiro, mercadoria, produto etc. Define-se, assim, o capital como valor puro, como momento fundamental da essência. Crê Dussel, ser esse o núcleo central da ontologia marxista: o valor como essência última

¹⁰ DUSSEL, La producción, p. 123.

¹¹ DUSSEL, La producción, p. 137.

¹² DUSSEL, La producción, p. 123.

¹³ DUSSEL, La producción, p. 127.

do capital, como sua determinação universal. A totalidade é o capital, figurando o valor como seu momento essencial.¹⁴

2.2. Capital e trabalho: a exterioridade do trabalho.

Marx classifica o trabalho em trabalho *objetivado* e trabalho *não-objetivado*. Aponta que o único trabalho diferente do objetivado é aquele que ainda está se objetivando, o trabalho não-objetivo. É o trabalho como subjetividade. Na totalidade do capital o trabalho objetivado do trabalhador já é trabalho como capital. O trabalho objetivado é desde já capital. Desta maneira, a mercadoria, o dinheiro, o próprio capital são trabalho objetivado. Além do trabalho objetivado como capital, existe o trabalho não-objetivado, que enquanto tal, consiste na capacidade de trabalho. Concebido *negativamente*, o trabalho não-objetivado é não matéria-prima, não instrumento de trabalho, não produto, não meio de vida, enfim, observa Marx, dissociado de toda sua objetividade: é *nada* de capital. É não-valor.

Concebido *positivamente*, o trabalho não-objetivado, em sua existência subjetiva, é o "trabalho mesmo", não como objeto, porém, com atividade. Diz Marx, citado por Dussel, nos *Grundrisse*, o trabalho "no como auto-valor, sino como la fuente viva del valor...No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la *pobreza absoluta como objeto*, y por otro es la *posibilidad universal* de la riqueza como sujeto y como actividad;"¹⁵

Concebido desta forma, o trabalho não-objetivado é o exterior, o outro do capital. E como tal (não-capital) é a *fonte viva* do capital. O trabalho, assim, originariamente é *exterior* ao capital. Nesse momento dialético caracteriza-se o

¹⁴ DUSSEL, *La producción*, p. 127-128.

¹⁵ DUSSEL, *La producción*, p. 139.

âmbito da exterioridade como fundamento originário do capital como totalidade. Portanto, antes de ser um ente (trabalhador assalariado, no capitalismo) do capital, é um sujeito vivo, fonte do trabalho enquanto atividade. *Antes*, não é "o mesmo" subsumido na lógica do ser do capital: é um "fora de", um "além de", uma "exterioridade" (Äusserlichkeit, na expressão de Marx), um outro (na expressão de Dussel). Este assinala que "Si la riqueza es el capital, el que está *fuera* es la 'pobreza absoluta'. *Nada* de sentido, *nada* de realidad, improductivo, inexistente, 'no-valor'. A esta posición de la persona la hemos llamado 'el Otro'."¹⁶ A ser observado que o trabalho, enquanto homem, mesmo na condição de assalariado é "outro" em relação à totalidade do capital. Essa alteridade, no entanto, só pode ser vislumbrada desde uma lógica fundada na *exterioridade* e não na totalidade. Como observamos no decorrer dos primeiros dois Capítulos, a ontologia pensa a questão do ser, tendo-o como fundamento. Marx ao desenvolver uma ontologia do capital, destaca *além* de seu horizonte (do capital) o não-capital: o trabalhador como capacidade e subjetividade, fonte criadora do valor, essência do capital. Eis a questão da *exterioridade*. O trabalho como capital aparece num processo de *subsunção*, restando incorporado à essência do capital como uma de suas determinações. Nesta perspectiva de reflexão, o trabalho enquanto atividade, - "possibilidade universal de riqueza" (Marx), posto que toda riqueza é produto do trabalho do homem -, é "pobreza absoluta", "desnudamento de toda objetividade", "existência puramente subjetiva do trabalho" (Marx): pobre, na expressão de Dussel.¹⁷

A categoria "trabalho vivo" construída por Marx revela que o trabalho não é valor, mas *criador do valor*, pelo que o trabalhador enquanto não subsumido pelo capital, não é valor, não é dinheiro, não é capital. O que seria então em relação à totalidade do capital? Desde que subsumido, passa a ser uma determinação interna

¹⁶ DUSSEL, La producción, p. 140-141.

¹⁷ DUSSEL, La producción, p. 143.

do capital (o sentido dos entes se dá no e partir de seu ser, o fundamento), e em consequência fundado na totalidade do capital. Porém, enquanto não subsumido é o *real exterior*. É o que Dussel denomina de "o outro distinto do capital". O trabalhador, enquanto corporalidade, enquanto pessoa, enquanto "não-ser" do capital, é a exterioridade. A totalidade-capital só é possível, desde e a partir da existência da "exterioridade" do trabalho vivo, do qual provém o valor, essência do capital. Dussel sustenta que o movimento dialético do discurso de Marx tem a direção que vai desde o trabalho vivo como não-capital (como *nada*, como *não-ser*, como o *outro* distinto do capital) e fonte criadora do valor, para o capital como totalidade: "*Crear-desde-la-nada* es una categoría radical, la primera, la más originária, y a partir de la cual Marx desarrollará *todo su discurso*."^{18 18a}

Em resumo, pode-se dizer que a exterioridade é entendida como fonte criadora do valor desde o não-capital, num processo que se dirige ao capital, que uma vez existente, tem na totalidade a categoria ontológica por excelência.

Situada a questão do trabalho vivo (não-objetivado) como exterioridade, Marx enfrentou a questão da "passagem" para o capital (trabalho não-objetivado para condição de trabalho objetivado). A compreensão desse movimento implica em novas categorias: a capacidade de trabalho e força de trabalho.¹⁹ Aborda o tema mostrando que a capacidade de trabalho, ao contrário do trabalho objetivado, manifesta-se como pobreza absoluta (não-capital). Segundo tal conceituação, é o pobre como pessoa o portador desta capacidade, isolada da objetividade, bem como da própria forma social da riqueza que é uma forma determinada de trabalho

¹⁸ DUSSEL, Hacia un Marx, p. 64.

^{18a} Com essa interpretação, Dussel contesta a leitura que "Lukács, Kosik y tantos otros" fazem da obra de Marx, ao considerarem a totalidade como categoria fundamental de seu pensamento; cf. Hacia un Marx, Op. cit., especialmente Capítulo 3.

¹⁹ DUSSEL, La producción, p. 143-158; _____. Hacia un Marx, p. 65-77.

objetivado. Portanto, a capacidade de trabalho é vista como a exterioridade do trabalho vivo que enfrenta o capital como dinheiro (este é uma das determinações do capital). De forma estrita, pode-se dizer que a capacidade de trabalho como força produtiva cria o valor, essência do capital. Em concreto, o trabalhador *vende* certo tempo de sua capacidade como força de trabalho e o capitalista *compra* a atividade valorizante ou força criadora do valor. No momento da compra e venda (o contrato) produz-se o ato ontológico da subsunção. O *trabalho vivo* (fonte de valor) torna-se dialeticamente *trabalho como capital*. Acentua Dussel que "El trabajador, de 'nada' exterior o alteridade no-objetivada, pasa ahora a ser *subjetividade poseída*, cuyo trabajo en potencia (*dynámei* le gustaba decir a Marx en griego) ha dejado de ser del trabajador."²⁰ É nesse movimento que se situa a afirmação de Marx de que o trabalho é um pressuposto do capital, por um lado, e por outro pressupõe o capital. O trabalho assalariado do trabalhador pressupõe o capital. Nesta nova condição o trabalhador que *antes* era subjetividade viva, sentido fundado em seu ser (como pessoa, como corporalidade), passa a ser um novo ente fundado no ser do capital. Cumpre lembrar que na ontologia o ente é "visto" desde o ser que o "ilumina". Enfim, o trabalho é subsumido ontologicamente: incorporado ao capital. O próprio Marx²¹ neste primeiro momento, aristotelicamente, conceitua esta "passagem" como objetivação da subjetividade do trabalhador, isto é, objetivação de sua vida. Trata-se de uma constatação fática, em relação ao processo de constituição do capital. O processo de produção determinado pelo capital caracteriza-se, porém, como um processo de produção historicamente determinado, ou seja, como produção capitalista. Assim, o processo do trabalho subsumido pelo capital, nesta forma histórica específica (capitalismo), implica em admitir que o trabalhador deixa de possuir seu trabalho, seus instrumentos, bem como o produto do trabalho. Como consequência dessa subsunção, via contrato, o preço pago ao trabalhador não é o

²⁰ DUSSEL, *La producción*, p. 146.

²¹ DUSSEL, *La producción*, p. 65 e segs.

valor do trabalho, mas apenas o valor da capacidade de trabalho objetivado. Pois, o trabalhador em sua corporeidade, para poder trabalhar, necessita comer, vertir, dormir, educar-se etc., para poder trabalhar. É por isso que sua capacidade de trabalho, sob este viés, tem valor e pode ser comprada. Não se pode, no entanto, concluir apressadamente, que o trabalho vivo (não-objetivado) tem valor, posto que se encontra na exterioridade da totalidade do capital. Aponta Dussel que "...el 'trabajo vivo' nunca tendrá valor; por ello no podría determinarse su no-valor; no tendría precio ni podrá recibir salario...porque es la 'fuente creadora de valor.'"²²

Depois do contrato, e não antes, aquele que tem o dinheiro (trabalho já objetivado), uma das determinações do capital, paga (no futuro: após a efetivação do trabalho) por usar a mencionada capacidade. Consoma-se a venda da capacidade de trabalho. Juridicamente a capacidade de trabalho muda de ente: passa a ser do proprietário do dinheiro (como capital). É o momento da negação da exterioridade do trabalho vivo, e, sua afirmação como uma das determinações do capital. A totalização do trabalho consiste na *alienação* do trabalho, isto é, negação do trabalho vivo como trabalho vivo, e, sua constituição como trabalho assalariado. Dussel bem sintetiza a questão ao comentar os *Manuscritos* de Marx: "La perversidad ética del capital se consume en este momento, aun antes de la efectivización de esta compra, alienación. Un hombre otro, libre, consciente, autónomo, es transformado en una cosa, un instrumento, una mediación del capital. Desde este momento, la categoría de *totalidad* comienza a cumplir su función hermenéutica, pero no antes, y *nunca* será la categoría originaria ni radical de Marx."²³

²² DUSSEL, *Hacia un Marx*, p. 67.

²³ DUSSEL, *Hacia un Marx*, p. 69.

Apresentamos até o momento, esquematicamente, o sentido da categoria "capacidade de trabalho" e seu processo de subsunção pelo capital, que se consuma num ato de alienação. Aqui, e só a partir daqui, a capacidade de trabalho torna-se *força de trabalho*. Eis o trabalho cotidiano, matéria que imprime forma, que consome a energia do trabalhador, que efetiva produtos. É o trabalho que põe valor, porém, não só, pois é também o trabalho que põe *mais-valor*. Em sua construção teórica metódica, Marx passa (porque necessita) para nova categoria. Assim como elaborara distinção no plano profundo entre trabalho em si mesmo (trabalho vivo) e capacidade de trabalho, até chegar à "força de trabalho", ao nível da circulação distingue entre jornada total de trabalho e tempo necessário. É a conhecida questão da *mais-valia*.²⁴ Cabe, ainda, em que pese esquematicamente, apontar, como resumo, que no pensamento de Marx, as categorias como "força produtiva", "processo produtivo", "modo de produção", "trabalho assalariado", "dinheiro", "distribuição" e outras constituem determinações reais do capital e se apresentam como categorias intratotalizadas, posto que fundadas no capital (seus sentidos se estabelecem na e pela ontologia do capital). As categorias como "trabalho vivo" ou "capacidade de trabalho", no entanto, indicam a permanente presença da exterioridade em relação ao e no interior do capital. O que nos interessa sobremaneira em Marx, neste passo, é o "descubrimiento de la exterioridad del trabajo vivo como fuente creadora del valor (...), y, por ello, en la denuncia de la pretensión fetichista del capital, sólo trabajo objetivado o pasado, que afirma crear valor desde sí mismo:"²⁵

²⁴ Abandonamos, aqui, metodologicamente os passos sequenciais de Marx comentados por Dussel, em análise detida e profunda sobre a questão da *mais-valia*. Com isto, não negamos a importância do tema, nem da análise feita. Ao contrário, a supomos. Nos encaminharemos metodicamente, tendo em vista o objetivo do presente trabalho, no sentido da caracterização das formas de *exterioridade* na Filosofia da Libertação, considerada a relevância do pensamento de Marx para tal fim.

²⁵ DUSSEL, Hacia un Marx, p. 243.

O discurso de Marx, como ciência,²⁶ preocupado em construir as categorias necessárias ao sistema explicativo da economia política - capitalismo em especial -, possibilitou um julgamento ético do capitalismo. Pois, sua *crítica*, histórica e socialmente, efetuou-se, de um lado, desde o proletariado (classe explorada e subsumida pelo capital), e de outro, teórica e epistemologicamente, desde o *trabalho vivo*. É este o ponto de partida que se encontra "fora", além, na exterioridade do capital. Portanto, o trabalho vivo, o trabalhador concreto enquanto classe, enfim, como exterioridade, é a fonte criadora de todo valor. E é nesse sentido que o materialismo de Marx é histórico, antropológico, e não cosmológico, eis que a relação originária não é homem-natureza. A condição de todo trabalho objetivado é o homem. Registra Dussel que "Esta relación del capital, de la totalidad del trabajo vivo, como *pauper*, es la relación *ética* por excelencia: la subsunción de dicha exterioridad es la perversidad instalada en la esencia del capital como 'relación social' de explotación (muy diferente a la *moral* burguesa vigente, y que cumple con 'buena consciencia' las exigencias del capital mismo)."²⁷ Marx expressa o sentido ético perverso da totalização do mundo capitalista. Exemplo claro disso é a essência não-ética da mais-valia, caso nítido de injustiça.

Em resumo, pode-se configurar a exterioridade em Marx, como segue:²⁸

a) O homem como sujeito do trabalho, enquanto não assalariado ou subsumido pelo capital, *não-existe* para o capital; simplesmente é nada; é a

²⁶ O conceito de ciência para Marx tem, segundo Dussel, os seguintes significados: a. crítica fundamental da economia política, em particular da economia política capitalista; b. desenvolvimento do conceito de trabalho vivo em geral, e em especial do trabalho vivo objetivado; c. elaboração de categorias minimamente necessárias para permitir um sistema explicativo da economia política; d. desvelamento ético de toda economia política possível e da perversidade específica do capitalismo; e. a consciência do proletariado como função prático-política revolucionária. Marx critica como "pseudo" ciência a dos clássicos (Smith, Ricardo e outros) sempre que saltam categorias ou momentos necessários para a análise, caindo em contradições, por falta de abstrações adequadas. Cf. Hacia un Marx, p. 286-290.

²⁷ DUSSEL, Hacia un Marx, p. 296.

²⁸ DUSSEL, Hacia un Marx, p. 366-372.

exterioridade porque não trabalha *atualmente* para o capital, para o ser do sistema. Porém, é *real*: sua realidade situa-se para além do ser da totalidade;

b) Antes da subsunção, o trabalhador é *o outro* do capital. É o não-capital como exterioridade positiva: trabalho vivo;

c) O trabalhador - o outro do capital - é um pobre (*pauper* preferia Marx), posto que despojado de tudo, porém, é a *fonte* criadora de todo valor do capital: é a exterioridade como fonte criadora do valor;

Assim é caracterizada em Marx a categoria da exterioridade. Uma vez que a totalidade (capital) subsume a exterioridade (trabalho vivo/trabalhador), Marx preocupa-se em revelar todas as determinações próprias do capital, isto é, da totalidade. Em decorrência, a totalidade aparece como a categoria hegemônica de seu discurso. Nem por isso, no entanto, é ela o fundamento ou ponto de partida. A exterioridade constitui o ponto de apoio da crítica marxiana à totalidade capitalista.

3. A exterioridade e a Filosofia da Libertação (analética).

No decorrer do Capítulo II, e mais particularmente na parte final, a categoria da exterioridade se revelou como de importância fundamental na articulação crítica acerca da lógica da totalidade e da eticidade de seu fundamento. Da mesma forma, no esboço da analética (contra-imagem da dialética ontológica) a categoria referida foi utilizada, já como novo horizonte e novo ponto de partida. Por vezes implicitamente. Quando explícita, usada abstratamente, a partir da obra de Dussel *Para uma ética da libertação latino-americana*. A releitura reflexiva que Dussel fez da obra de Marx, revelou a importância da exterioridade como categoria, porém, agora, com "carne" e "osso": trabalho vivo do trabalhador. Com a relevante contribuição teórica marxiana, Dussel redefine, num plano de maior concretude, o significado e limites desta categoria, num sentido metafísico (para além do

horizonte ontológico do sistema: capitalismo como totalidade). Este "além de" pode ser de diversas formas, como segue:²⁹

a) Exterioridade como anterioridade histórica.

A exterioridade do capital na condição de anterioridade histórica ao mesmo. O outro da sociedade capitalista situa-se numa anterioridade histórica, nas formas pré-capitalistas. Exterioridade prévia à constituição da totalidade capitalista;

b) Exterioridade essencial abstrata:

A exterioridade metafísica é a que se estabelece entre o capital já dado e o trabalho vivo, no e pelo qual o trabalhador é o outro absoluto que se apresenta ao capital a partir de sua exterioridade. Trata-se da classe trabalhadora *como outra* em relação à classe capitalista; *periferia* como outro em relação ao mundo de Centro. Afirma Dussel que "A 'exterioridade' é 'alteridade': ser-outro enquanto distinto da totalidade estabelecida, dominadora, existente a partir de si e por si: o capital. 'O outro' é, desta maneira 'nada pleno'."³⁰ Trata-se da exterioridade enquanto enfrentamento do capital.

c) Exterioridade *post festum: pauper*:

A exterioridade se apresenta também por processo de exclusão do capital. O trabalhador subsumido (alienado) é potencial ou atualmente sempre de novo o outro do capital: desde que a lógica do capital não mais dele necessite. O outro na condição de fruto da exploração do próprio capital.

A caracterização acima, identifica o capital como totalidade, uma categoria de categorias, em geral. Historicamente, ao nível concreto, o capitalismo burguês é a totalidade. Nesta ótica o capital é o *ser* (fundamento) e o trabalho aparece como *ente* (fundado), como determinação do capital. Por isso, quando o trabalhador vende sua capacidade de trabalho deixa de ser o outro do capital (a exterioridade) e

²⁹ DUSSEL, La producción, p. 336-370.

³⁰ DUSSEL, Método para, p. 258.

submerge nele, funda-se nele como uma de suas mediações: é o momento da alienação (o mesmo que não-ser). Nisso consiste o *mal originário*, perversidade ética intrínseca por excelência, da realidade capitalista. A reflexão de Marx revelou a essência (perversa) da moral burguesa, fundando uma ética da libertação do assalariado. Nessa perspectiva "Marx es así, filosóficamente hablando, el ético más significativo en la crítica a la esencia perversa del capital."³¹

Como efeito dessa lógica perversa, o caráter *social* dos indivíduos realiza-se no intercâmbio das coisas: a função do indivíduo reduz-se à produção e compra de mercadorias. Fora desta esfera retorna à solidão improdutiva. Além disso, o caráter *social* não é um momento positivo da humanidade. Ao contrário, é anti-humana, dado que essencialmente marcada pela exploração do trabalho. A socialidade sob o pressuposto do valor (essência do capital) define-se pela coisificação, posto que o trabalho não é subsumido a partir do controle do trabalhador. A superação dessa lógica é anunciada por Marx como sendo a grande utopia. Esta utopia consiste no "mais além" em relação ao horizonte ontológico do capital: o oprimido, alienado porque subsumido no capital, tem a sua utopia, seu projeto de libertação, situado no futuro. É deste *lugar* que Marx realizou sua crítica à totalidade do capital, com base numa exterioridade.

A totalização de uma totalidade como lógica da dominação (em nosso caso, o capital como totalidade) é denunciada a partir da alteridade (utopia futura), desde a exterioridade (o pobre, concebido como trabalho vivo, despojado da "riqueza", que se define e adquire sentido, no interior da lógica do capital - ente visto fundado no ser). E esta exterioridade configura o novo lugar do sentido determinante, do sentido fundante. Os entes (por exemplo, o trabalhador) têm seu sentido "iluminado" pelo

³¹ DUSSEL, La producción, p. 355.

fundamento que se encontra fora da totalidade e não a partir dela. O sentido (ético, político, social, de justiça) não pode *fundar-se* no capital como ser que diz do sentido do ente. Assim, o não-capital, o não-ser, o não-sentido, o nada, *não são*. Porém, tal concepção resulta de um preciso fundamento: o capital como totalidade. A partir de uma fundamentação nova (categoria da exterioridade) o não-ser, o não-sentido, o nada, são o *real*: "o ser é, o não-ser é *real*." A afirmação da exterioridade, nunca aniquilada completamente (porque, no caso do trabalho, é sempre virtualmente pelo menos, trabalho vivo, e portanto, exterior à totalização do capital), é o ponto de apoio para o rompimento da lógica da totalização em todos os níveis (na histórica, na política, na erótica, na pedagógica etc.), e, seu sentido originário fundante é um *sentido de justiça*. Arremata Dussel dizendo que "Pela categoria da 'totalidade' o oprimido como oprimido no capital é só *classe* explorada; mas no caso de constituirmos também a categoria da 'exterioridade', o oprimido como pessoa, como homem (não como assalariado), como trabalho vivo não-objetivado, pode ser *pobre* (singularmente), e *povo* (comunitariamente). A 'classe' é a condição social do oprimido como subsumido no capital (na totalidade); o 'povo' é a condição *comunitária* do oprimido como exterioridade."³²

Nessa ótica, a exterioridade constitui-se como categoria fonte, reserva de fundamento último (ponto de partida e de chegada) da justiça. Além ("fora") do horizonte da lógica da ontologia dialética de totalização, na qual a totalidade é fundante e constitutiva do sentido da justiça, situa-se a lógica analética. Nesta a categoria da exterioridade é a reserva crítica que possibilita romper o sentido do que é justo na lógica da totalidade, mas que pode revelar-se injusto a partir de uma compreensão estribada na exterioridade. Ou então, a partir deste "novo lugar" pode revelar um "outro" justo, ou "outra" justiça: o não-ser como ser da justiça.

³² DUSSEL, A "exterioridade" no pensamento de Marx. *América Latina - o não-ser*. Vozes : Petrópolis, 1987, p. 238.

A exterioridade é uma categoria de categorias, um conceito de conceitos. Pode dar-se ao nível abstrato ou geral: categoria de categorias, por excelência. E neste caso, na condição de abstração em geral, constitui-se filosoficamente na exterioridade em relação à totalidade (lógica da exterioridade/lógica da totalidade). Pode dar-se também ao nível concreto. Neste caso, periferia real (América Latina), histórica e geopoliticamente em relação aos países centrais (Europa, Estado Unidos, Japão); ou trabalho vivo em relação ao capital (do capitalismo mundial); ou trabalho vivo em relação ao capital (do capitalismo periférico, subdesenvolvido); ou ainda, classe econômica e socialmente dominada (com reserva de exterioridade - trabalho vivo) em relação à classe detidora do poder; sexo dominado (com reserva de desejo, como fonte viva exterior à dominação) na totalização erótica machista; educando reduzido à ignorância (como reserva do ainda-não, do "novo" de sentido) na totalização pedagógica; *excluído, alternativo* (como reserva de justiça desde a exterioridade) na lógica de totalização do Direito dominante.

A exterioridade assim posta, além do horizonte da totalidade, requer em cada nível um projeto de *libertação* e não meramente de *emancipação*. Pois, a emancipação consiste num caminho dialético progressivo na busca de um "novo lugar" situado no interior da totalidade vigente. Admitindo-se que uma determinada totalidade vigente é estruturalmente injusta, a emancipação não rompe com a injustiça. A emancipação como projeto revela-se insuficiente, porque consiste num movimento interno à lógica da totalidade, fundado em "o mesmo": opera-se um eterno retorno do mesmo. A alternatividade (o alternativo ao "mesmo") só se dá a partir de novo fundamento: com novas bases históricas que surgem desde a exterioridade, como projeto libertador situado "além" da totalidade totalizada vigente, ainda que seja caracterizada como "comunidade de comunicação", porém, não se limitando ao cotejo entre a "real" posta e a "ideal" pressuposta (conceitos

caros a Habermas e Apel), mas na comunidade de comunicação "histórica" possível (segundo concepção de Dussel).

Na comunidade de comunicação *ideal* o Outro é sempre pressuposto (o paradigma é o da comunicação intersubjetiva), mas na *real* é excluído porque silenciado. O outro como exterioridade é o que está "fora" e não tem acesso à efetiva argumentação. É afetado, porém, não é participante. Esse é o nível abstrato ou geral. Concretamente, o Terceiro Mundo é o silenciado na argumentação discursiva em relação ao Primeiro Mundo; nas estruturas do capitalismo periférico, é o pobre econômica e socialmente o explorado e silenciado, bem como silenciado é o dominado em cada um dos níveis no interior do sistema (político, erótico, pedagógico...).

A exterioridade como categoria geral, é também, portanto, uma categoria com múltiplas determinações. Assevera Dussel que "En la 'Exterioridad - considerada por Levinas, por Marx y por la *Filosofía de la Liberación* - está el 'pobre', como indivíduo, como marginal urbano, como etnias indígenas, como pueblos o naciones periféricas destinadas a la muerte."³³ O "pobre", em razão das mediações categoriais de Marx, apresenta-se como um sujeito concreto (trabalhador atual ou virtual), categoria central do pensar que parte da exterioridade. Este "pobre" não tem lugar na comunidade de argumentação argumentativa porque faticamente excluído e silenciado. Em consequência, não busca acordo (consenso). Busca algo anterior: a condição de possibilidade de todo argumentar; o direito de ser pessoa para poder argumentar numa comunidade de comunicação histórica possível. Portanto, é esta a condição prévia: poder ser parte histórica e faticamente da comunidade. Isto nem sempre (ou então poucas vezes) é possível em nome dos

³³ DUSSEL, *Fundamentación*, p. 96.

direitos em vigor (positivismo da dogmática jurídica vigente e sua *práxis* "espontânea" predominante) na comunidade de comunicação e de vida real (tendo que se valer, em contrapartida de um "positivismo de combate" ou do "uso alternativo do direito"). A exigência concreta de participação é em "nombre de una 'comunidad *histórico-posible*' - ya que en la 'comunidad *real*', por definición, el 'pobre' no tiene o no puede ejercer 'derechos': por ello es pobre."³⁴

A participação na comunidade argumentativa só é possível, portanto, posteriormente ao ato de reconhecimento da exigência de ser parte. A exterioridade como categoria hermenêutica fundante legitima e confere justiça a tal exigência. A exigência impõe-se desde fora do horizonte da totalidade (inclusive jurídica) vigente. Trata-se de uma exigência de justiça, fundada na exterioridade. A justiça concretiza-se histórica e faticamente, nesta ótica, não como uma *concessão* paternalista da ordem moral ou jurídica vigente, ou como ato de comiseração, altruísmo ou benevolência do sistema dominante ou então de um ato de indignação caridosa dos críticos do *status quo*, mas ao contrário, como exigência ético-filosófica que tem na *exterioridade*, no *nada de sentido*, no *não-ser*, que é o real concreto por excelência, sua fonte originária. Além do horizonte da "mesmidade" (redução da diferença ao Mesmo do sistema) está a alteridade (o direito não redutível) fundante da justiça (que para ser "reconhecida", efetivada, necessita da "alternatividade jurídica", do "direito alternativo propriamente dito").³⁵

³⁴ DUSSEL, *Fundamentación*, p. 98.

³⁵ A alternatividade jurídica, nas formas do "uso alternativo do direito", "positivismo de combate" e "direito alternativo, sentido estrito", será objeto de considerações no próximo Capítulo.

CAPÍTULO IV

EXTERIORIDADE E ALTERNATIVIDADE JURÍDICA

1. Configuração.

A descrição da categoria da *exterioridade* foi o objeto central do capítulo anterior. Seu sentido na obra de Marx em relação à totalidade possibilitou a caracterização específica como *trabalho vivo*, fonte do valor, e por isso mesmo, situada além do horizonte do capital como totalidade. A exterioridade como trabalho vivo, anterior à subsunção pelo capital, revela uma categoria historicamente situada, em que pese tratar-se de uma categoria de categorias, pelo que geral e abstrata. Porém, sua concretude é inegável, dada a possibilidade de ser compreendida em sua historicidade. Daí porque, enquanto trabalho vivo na análise contextualizada (espacial e historicamente) de Marx, ter seu sentido e sua função próprias na crítica radical feita ao capitalismo de centro. Sem negar a importância categorial elaborada, mas superando-a analética e historicamente, Dussel aduz ao sentido da *exterioridade* marxiana, o não-ser (que é *real*) periférico, especialmente latino-americano, na condição de "pobre", como marginal urbano, como povos ou nações destinados à morte, posto que *excluídos* da comunidade *real*.

A exterioridade concretamente, embora considerada "em geral", do capitalismo periférico (da África, Ásia e América Latina) representa em torno de 80% do capitalismo mundial, considerando numericamente a população.¹ Este capitalismo é subdesenvolvido. Trata-se de uma realidade *exterior* à totalidade

¹ DUSSEL, Enrique. Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. México : 1992, p. 11. Texto inédito.

eurocêntrica do capitalismo avançado. Tal realidade não se configura como um estado de "atraso" em relação ao estado "avançado" do capitalismo de centro (como quer a ideologia desenvolvimentista). O que existe é um estar "fora de", um "exterior" à totalidade eurocêntrica: um explorado e dominado.

Há que se perguntar, portanto, quem se situa na Exterioridade *do sistema*, e quem *no sistema* é o alienado oprimido, logo também, exterior ao mesmo? Na democracia formal-burguesa do capitalismo avançado (tardio) a preocupação concerne aos direitos das minorias. Isso tem sua pertinência. Porém, no capitalismo periférico, "las clases oprimidas, los marginais, las etnias y muchos otros grupos, constituyem el mayoritario 'bloco social de los oprimidos', el *pueblo*, en las naciones del capitalismo periférico, subdesarrollado y explotado."² Este "povo" é o *excluído* das democracias formais. A libertação implica, portanto, partir de um novo sujeito histórico, o "bloco social dos oprimidos" que é não-ser (pois, não tem lugar na Totalidade dominadora), mas tem realidade.

A categoria da exterioridade mostra (isso desde a concepção de Marx) que a relação originária é pessoa-pessoa (mesmo na relação trabalhador/capitalista), sujeito-sujeito e não sujeito-objeto, inclusive no ato da produção. Se assim é, e esse é o pressuposto do qual se parte, a analética ou Filosofia da Libertação, não parte da realidade da miséria, da pobreza, nem da exploração. Este é seu momento negativo. Parte, porém, da relação originária homem-homem (nível da práxis) e não homem-natureza (nível poiético). Parte da exterioridade. Este é seu momento positivo. No entanto, e isso importa sublinhar, tem consciência que esta relação (a práxis), embora originária, só se institucionaliza e se reproduz historicamente desde uma estrutura econômica específica. Marx privilegiou tal enfoque, distorcido pelo economicismo staliniano que limitou o nível econômico como base infra-estrutural

² DUSSEL, *Apel, Ricoeur, Rorty y*, p. 14.

determinante da superestrutura, tanto na dimensão política como ideológica. Habermas, diferentemente, prioriza a relação social/política em relação à econômica, entendendo que o interesse pela emancipação da sociedade não pode expressar-se imediatamente em termos econômicos dado o nível de vida nos países capitalistas avançados, inclusive para amplas camadas da população.³ Não é esta, no entanto, a situação dos países periféricos, onde o capitalismo fracassou, bem mais que o socialismo. Por isso, a "econômica", que diz respeito à corporalidade dos que têm fome (a "alma" cartesiana não tem fome), dos que estão na miséria, fruto da perversidade ética do sistema que subsume o trabalho vivo, sem que em retribuição se possibilite vida digna a todos, é um momento prático (social) e produtivo (trabalho humano) constitutivo essencial da vida humana (*Lebenswelt*), e não apenas justaposto ou secundário, nos termos do "politicismo" de um Habermas.⁴

Nesse contexto de análise, Dussel sugere um novo paradigma: "Si el 'paradigma de la consciencia' (de Descartes a Husserl) fué subsumido por el 'paradigma del lenguaje' (como lo muestra Apel); este paradigma, por sua parte, deve ser subsumido en el 'paradigma de la vida', vida de la comunidad humana (...) como 'participación' y 'comunicación' del producto del trabajo social (producción, distribución, intercambio y consumo)."⁵

Como se vê, o "paradigma da vida" não se limita à participação comunicativa argumentativa (paradigma intersubjetivo). A "participação" e a "comunicação" concernem ao produto do trabalho social, e que assim, o oprimido, seja na condição de indivíduo, grupo e/ou classe, possa comer, beber, vestir, morar, ter cultura, tecnologia, ciência, arte, religião, consciência crítica, ou na linguagem de

³ HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis*. 2. ed. Madrid : Editorial Tecnos, 1990, p. 216.

⁴ DUSSEL, *Apel, Ricoeur, Rorty y*, p. 14-17.

⁵ DUSSEL, *Apel, Ricoeur, Rorty y*, p. 18.

Habermas, que possa desenvolver as esferas da *Lebenswelt* (cultura, sociedade e personalidade). Ser participante no discurso, entendido como ato de fala, visando *consensos* exige aquelas condições prévias, ou então, a participação implica na presença efetiva de tais componentes. Não basta, portanto, este novo paradigma da linguagem, pois ao nível de qualquer Totalidade (o capital, por exemplo), a exterioridade (o trabalho vivo, por exemplo) pode ser explorada, sonogada (contrato de trabalho no qual prevalece a *mais-valia*, por exemplo). Neste caso, as demais relações práticas (ação comunicativa, instituição política e justiça ética) serão também subsumidas. Importa, destarte, ressaltar o papel essencial do econômico na relação de dominação, admitindo-se que ele não constitui o lugar de *toda* a dominação. Libertar implica situar de outra maneira a relação econômica perversa e injusta, e, não somente subverter a relação prático/social (ação comunicativa fundada em pretensões de validade universal). Daí a pertinência da esfera do econômico no contexto periférico latino-americano.⁶

2. A Alternatividade jurídica.

O "movimento" do Direito Alternativo,⁷ constitui-se num movimento novo, que embora não homogêneo, busca novas abordagens teóricas e práticas⁸ acerca do direito e de seus operadores.

⁶ DUSSEL, Apel, Ricoeur, Rorty y, p. 18.

⁷ Não se trata, aqui, de definir o que é tal movimento. Nem fazer inventário completo de suas realizações teórico-práticas. A própria equivocidade possível do termo já foi objeto de observação. Edmundo Lima de Arruda Jr. afirma que a expressão "uso alternativo do direito", cunhada pelos fundadores da escola nos anos "70", é ambígua e polêmica, cf. Introdução à Sociologia Jurídica Alternativa, p. 115; Jacinto Nelson de Miranda Coutinho, ao se referir ao "Movimento do Direito Alternativo", anota que "hoje é tranqüila a equivocidade do nome", cf. O papel do novo juiz no Processo Penal. Texto inédito, p. 1. Ver também Clèmerson Merlin Clève, em Uso Alternativo do Direito ou Uso do Direito? Folha Acadêmica, ano LII, CAHS/UFPR, novembro/89 e março/90; Roberto Bergalli em Usos y riesgos de

A origem histórica do movimento remonta aos fins dos anos sessenta e começo dos setenta, formado por professores, advogados e principalmente magistrados na Itália. Segundo Wolkmer,⁹ o movimento do *Uso Alternativo do Direito*, representado por magistrados integrantes da "Magistratura democrática", corrente dissidente da *Asoziazione Nazionale Magistrati*, tinha como objetivo fazer uso do ordenamento jurídico vigente para propiciar uma prática judicial voltada aos menos favorecidos socialmente; utilizar o Direito e seus instrumentos jurídicos alternativamente à prática dominante.¹⁰

A nova proposta, apoiou-se no pensamento neomarxista contemporâneo, com destaque para os seguintes aspectos:¹¹ a) relação estreita entre a função política de dominação do Direito e as determinações socioeconômicas do modo de produção capitalista; b) o Poder Judiciário na condição de aparelho ideológico do Estado, instrumento de repressão e de controle institucionalizado.

A denúncia do caráter ideológico de importantes postulados da cultura jurídica burguesa (apoliticidade, imparcialidade etc.) foi objeto teórico e prático do movimento. O movimento iniciado na Itália, encontrou eco na Espanha, França, Alemanha, e, repercutiu com intensidade na América Latina (Brasil, México, Chile,

categorias conceptuales. Revista de Direito Alternativo; e Agostinho Ramalho Marques Neto em *Direito Alternativo e marxismo*. Revista de Direito Alternativo.

⁸ CLÈVE, Clémerson Merlin. A teoria constitucional e direito alternativo. Texto inédito, apresentado no Seminário Nacional sobre Uso Alternativo do Direito, realizado no Rio de Janeiro, em 07/06/93, p. 3-4.

⁹ WOLKMER, Antonio Carlos. Introdução ao pensamento jurídico crítico. São Paulo : Editora Acadêmica, 1991, p. 66.

¹⁰ A proposta fez eco entre os juristas e magistrados da Espanha e da Alemanha, cf. WOLKMER, op. cit., p. 66 e segs.

¹¹ WOLKMER, Introdução, p. 67.

Peru, Argentina e Colômbia).¹² Voltaremos ao tema, antes porém, cabem algumas considerações acerca das teorias críticas, tratando de explicitar suas articulações com o movimento do Direito Alternativo.

2.1. Teorias críticas.

A Teoria Crítica¹³ é uma das manifestações teóricas de grande destaque no intento atual de repensar a realidade. Apresenta-se na filosofia, nas ciências sociais e particularmente também na reflexão jurídica. A compreensão da Teoria Crítica representa, num de seus aspectos, a contra-imagem da Teoria Tradicional. No entanto, agrega inúmeros autores que revelam sensíveis diferenças entre si (mesmo no interior da Escola de Frankfurt), no que concerne às suas posturas epistemológicas e políticas. As diferenças se evidenciam na discussão de conceitos recorrentes como, razão, cultura, ciência, arte, poder e outros, bem como em relação ao aspecto projetivo de transformação da realidade. A concepção de uma Teoria Crítica sugere, no entanto, uma aproximação temática, epistêmica e política que permite falar-se num "discurso reflexivo", chamado Teoria Crítica. A idéia exposta, pode ser ilustrada na compreensão que os autores têm da Teoria Tradicional. A unidade temática (análise crítica do sentido da Teoria Tradicional) ocorre, posto que diversos autores expressam seu entendimento sobre o que seja tal Teoria. É o caso de Habermas, Apel, Horkeimer, Adorno, Popper e outros. Porém, não há uniformidade na identificação de seu sentido e lugar no momento presente. Horkeimer, por exemplo, identifica a teoria tradicional à filosofia do sujeito de

¹² CLÈVE, Clèmerson Merlin. Uso alternativo do direito e saber jurídico alternativo. Lições de direito alternativo. São Paulo : Acadêmica, 1991, p. 99. Sobre a questão ver ainda: ARRUDA JR., Edmundo Lima de. Introdução à sociologia jurídica alternativa. São Paulo : Acadêmica, 1993, especialmente Capítulo 12; e WOLKMER, Op. cit.;

¹³ A terminologia é variada; aparece como "teorias críticas", "pensamento crítico", "teoria crítica da sociedade" e especificamente na seara jurídica como "teoria crítica do direito", "novo direito" e "zetética jurídica".

Descartes, Adorno a conceitua como produção do cientificismo positivista e em Habermas aparece identificada com a tradição metafísica que vem desde Aristóteles.¹⁴

Em todo caso, a teoria tradicional é identificada com o paradigma do Ser e em parte com o paradigma da Consciência, enquanto razão instrumental (razão que opera sobre a realidade tida como objeto, sem admiti-la num contexto social ou como processo histórico). Dissemos que ela se identifica apenas em parte com o paradigma da consciência, posto que, para exemplificar, Horkeimer ao referi-la ao pensamento cartesiano, a contrapõe ao pensamento de Marx, tido como teoria crítica. A proposta de mudança paradigmática, no entanto, provém de Habermas e Apel, como vimos.

O cerne da teoria crítica consiste em mostrar que "o saber produzido pelo Iluminismo não conduzia à emancipação e sim à técnica e ciência moderna que mantêm com seu objeto uma relação ditatorial (...). A razão que hoje se manifesta na ciência e na técnica é uma razão instrumental, repressiva."¹⁵ Em contrapartida, procura expressar uma razão vinculada ao processo histórico social; uma razão teórica articulada dialeticamente com a práxis, daí sua relação privilegiada com a obra de Marx, e a influência significativa de Freud (e do movimento psicanalítico), especialmente na Escola de Frankfurt,¹⁶ culminando com a construção do paradigma da razão comunicativa de Habermas.

A tese central da teoria crítica consiste em perseguir uma razão capaz de propiciar a emancipação dos homens, especialmente de uma classe (inicialmente)

¹⁴ Cf. *supra*, Cap. I, 6.

¹⁵ FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. 2. ed. São Paulo : brasiliense, 1988, p. 35.

¹⁶ WOLKMER, *Introdução*, p. 37-39.

até chegar à ação comunicativa como espaço para a conquista da liberdade sufocada pelo imperialismo sistêmico, relativizando a importância da base econômica.¹⁷

A preocupação com a superação da racionalidade tradicional (idealismo/positivismo), a construção de novo enfoque da realidade (teoria crítica), a percepção dos limites do formalismo lógico-positivista, não passaram despercebidos ao pensamento jurídico.

A insuficiência epistêmica do positivismo, marcado por uma lógica técnico-formal e seus pressupostos cientificistas, bem como a desocultação de seu caráter ideológico, propiciaram a recepção da teoria crítica no mundo do Direito. A recepção operada permitiu e permite romper com a visão jurídica tradicional. Desocultar o oculto. Investigar os pontos de partida. Proceder renovada crítica, tanto interna, quanto externa do Direito. A recepção mencionada, resta assim caracterizada "Ainda que inexista uma formulação teórico-orgânica, uniforme e acabada, e persista uma controvérsia entre os jusfilósofos sobre a existência ou não de uma 'teoria crítica do Direito', não se pode desconhecer e negar a existência de um pensamento crítico, representado por diversas correntes e tendências, que buscam questionar, repensar e superar o modelo jurídico tradicional (idealismo/positivismo)."¹⁸

Com o objetivo de situar dita recepção da teoria crítica,¹⁹ utilizamos a interpretação de Antonio Carlos Wolkmer, para quem o processo, em virtude das

¹⁷ FREITAG, A teoria, p. 150-151.

¹⁸ WOLKMER, Introdução, p. 46.

¹⁹ Wolkmer aponta aspectos da recepção da teoria crítica no direito, enfatizando a polêmica em torno da possibilidade de uma "teoria crítica do direito". Apresenta os argumentos de Michel Miaille, Luís Alberto Warat e Ricardo Entelman, acerca da questão. Sintetiza a controvérsia em duas posições epistemológicas predominantes até meados da década de "80", a saber: a. teóricos (Miaille e Entelman) que defendem a possibilidade de construção de uma teoria crítica do direito; b. teóricos

especificidades históricas, desdobra-se em quatro eixos epistemológicos: a) *Critical Legal Studies*: movimento de crítica norte-americana, com influência na cultura anglo-americana; b) *Association Critique du Droit*: surgida na França, recepcionada no Terceiro Mundo e especificamente na América Latina (Brasil e México, principalmente); c) *Uso Alternativo do Direito*: postura crítica de origem italiana, que penetrou na Espanha e vem sendo adotada por juristas europeus e latino-americanos; d) *Enfoques Epistemológicos de Pluralismo Crítico*. Cita ainda, o modelo científico da interdisciplinaridade (Bélgica), a revisão crítica frankfurtiana (Alemanha), a sociologia da retórica jurídica (Portugal), a crítica marxista ortodoxa (Espanha, Chile, Colômbia, Brasil, etc.), a crítica psicanalítica do Direito e a semiologia jurídica (Argentina e Brasil), entre outras tendências.²⁰

A discussão dos conteúdos da teoria crítica pode ser sintetizada em torno de certos eixos temáticos comuns aos diferentes aportes teóricos. Luiz Fernando Coelho mostra que o rompimento com a Teoria Tradicional foi o resultado de um longo processo de criação teórica, ressaltando que as categorias críticas foram elaboradas num contexto interdisciplinar, rumo à formação da teoria crítica da sociedade. Alerta, porém, sobre a precariedade de tal interdisciplinaridade, tendo em vista que as categorias se ressentiram das limitações setoriais de explicação da realidade. Adverte que os aportes interdisciplinares devem ser vistos nos limites reais em que foram construídos. Frisa que "É dentro desse contexto que essas tentativas constituem aproximação ao pensamento crítico, assumindo o papel de vertentes da teoria crítica da sociedade."²¹

(Leonel Rocha e Warat) que não aceitam a especificidade de "uma teoria crítica do direito". Admitem a condição de "um discurso de deslocamento ou de um movimento fragmentado por diferentes perspectivas metodológicas; cf. Introdução, p. 45-57.

²⁰ WOLKMER, Introdução, p. 50. Informações complementares sobre cada "eixo" mencionado e tendências diversas, ver ainda p. 58-96.

²¹ COELHO, Luiz Fernando. Teoria crítica do direito. Curitiba : HDV, 1987, p. 66.

O jusfilósofo paranaense classifica como principais vertentes da teoria crítica do direito, além do exposto, as que se situam no campo da *epistemologia*, da *semiologia*, da *sociologia*, e da *psicanálise*, além dos antecedentes da própria *jusfilosofia*. Seguindo os passos do autor em sua obra *Teoria Crítica do Direito*, o núcleo de cada um dos eixos temáticos apontados resume-se ao que segue.

a) *Vertente epistemológica*. Constitui-se em vertente da teoria crítica pelo questionamento da pretensão de verdade do modelo positivista e neopositivista ao constatar que o critério de objetividade elimina o significado como produção social, porque não reduzível à objetividade empírica ou analítica. O objeto passou a ser compreendido não como algo "dado", porém construído, concebendo o *ideológico* como integrante do social e não mera inversão que oculta o real. Principalmente com a contribuição de Bachelard, através do princípio construtor (o cientista constrói seu objeto), possibilitou-se um saber que questiona e rompe com o já estabelecido. Rompeu-se com o modelo da racionalidade positivista cunhado nas ciências naturais e que extravasou para as ciências sociais. Desmistificou-se a pretensão da ciência como *único e todo* saber verdadeiro, definitivo, absoluto e capaz de responder a todos os problemas teóricos e práticos. A ciência deixa de ser o *locus* privilegiado da verdade, possibilitando o processo de desdogmatização das ciências.

b) *Vertente sociológica*. Esta vertente, segundo Coelho, é representada basicamente pela sociologia de Max Weber. A partir da metodologia da compreensão, a sociologia se distancia do modelo das ciências naturais e rompe com a tradicional sociologia comteana e durkheimiana. A contribuição de Weber destaca-se por inserir-se nas concepções das ciências do espírito e da importância conferida ao fenômeno do poder. Ao identificar a "ação social" como objeto da sociologia, introduz no comportamento humano um sentido subjetivo, na medida em

que na ação há sempre um sentido intencionado. Daí porque a sociologia busca compreender interpretativamente a ação social.

Acrescentamos a importância da vertente sociológica que atua na *ótica do conflito social*, corrente que contrasta com a sociologia de *ótica institucionalista*.²² Esta privilegia as instituições da sociedade no viés funcionalista-sistêmico, alienando-se da problemática conflitiva da sociedade. Acentua a face funcional e estrutural das instituições. Em consequência, as mudanças, as transformações, são concebidas como "desvios" ou comportamentos "anômicos", pelo que se caracteriza como ótica conservadora, ao camuflar o conflito. A *ótica do conflito social* concebe a sociedade do ponto de vista de suas contradições. Privilegia enfoque no qual a "Sociologia significa o *tratamento teórico e prático da desigualdade social*."²³ Os pontos centrais desse enfoque resumem-se na pressuposição da historicidade de toda sociedade e de seus elementos, em seu caráter contraditório e explosivo, na participação dos elementos na mudança da sociedade e na manutenção da sociedade graças não ao consenso, mas à coação que parte de seus membros exercem sobre os outros.²⁴

As principais vertentes da *visão do conflito* são as fomentadas pela interpretação marxista da realidade e a histórico-estrutural da desigualdade. Das análises destacam-se categorias e temas na linha da teoria crítica, tais como: trabalho, relação capital/trabalho, valor, meios e modos de produção, mais-valia, classes sociais, dependência, subdesenvolvimento, ideologia, dialética e utopia;

²² A classificação é emprestada de Pedro Demo, cf. *Sociologia: uma introdução crítica*. São Paulo : Atlas, 1983, 159 p. A "sociologia combativa do conflito" é denominada de sociologia jurídica alternativa por Edmundo L. de Arruda Jr., Op. cit., p. 24, e se propõe crítica, por isso histórica, dialética de inspiração marxista (p. 19).

²³ DEMO, Pedro. *Sociologia: uma introdução crítica*. São Paulo : Atlas, 1983, p. 11.

²⁴ DEMO, *Sociologia*, p. 67.

enfim, resulta numa postura que confere significativa importância ao materialismo histórico na análise sociológica da realidade. Mesmo na interpretação histórico-estrutural, que concebe o conflito social como algo estrutural na sociedade, admite-se a constante superação histórica. E nisso consiste a historicidade social, conceito caro à teoria crítica.

c) *Vertente semiológica*. É sabido que a semiologia atual é devida em grande parte a Saussure. Para o pensador a semiologia tem o propósito de estudar em que consistem os signos e quais as leis que os regulam. Desde então, o signo passou a ser concebido como contendo um *significado* e um *significante*. O vínculo que une um ao outro é tido como arbitrário (convencional). Na base da teoria de Saussure encontra-se a oposição entre o conceito de "língua" (*langue*) e "fala" (*parole*). A língua é um sistema de signos, um modelo coletivo, já posto como fato social ao indivíduo que o aprende, enquanto a fala consiste num ato individual da vontade e inteligência do indivíduo. Outra oposição que operou autêntica revolução na ciência da linguagem é a que existe entre "sincronia" e "diacronia". A lingüística sincrônica ocupa-se da língua vista como sistema, sem considerar as mutações históricas. Estuda as relações lógicas e psicológicas que vinculam termos coexistentes. Por outro lado, a lingüística diacrônica tem por objeto as transformações cronológicas do significado, não percebidas pela mesma consciência coletiva. Na análise sincrônica percebe-se que a língua é um sistema que contém uma ordem que lhe é própria; possui um "jogo" próprio.

O Círculo Lingüístico de Praga²⁵ se encarregou de ressaltar o papel central da *função* na análise da linguagem. O critério mais importante na análise da linguagem, vista esta como expressão ou comunicação, é o da intenção do sujeito que fala. Daí que "A noção de sincronia não somente precedeu o estruturalismo, como indicou o

²⁵ Os principais representantes do Círculo são os russos Nikolai Sergueievich Trubetzkoi, Roman Jakobson e S. Karchevski.

caminho da pragmática, onde o significado exsurgia não somente das relações sintáticas e semânticas dos signos, mas sobretudo de sua relação funcional, ou seja, da *manipulação* do signo no sentido de influir o comportamento das pessoas."²⁶

O sentido pragmático da comunicação desnudado pela semiologia, retirou a análise isolada do objeto de sua pureza semântica, passando a considerá-lo em seus efeitos na comunidade. Além da consideração do signo com dupla face (significante e significado), a contribuição de Pierce, no sentido de que todo signo compreende uma designação, uma conotação e uma denotação, constituem-se em aportes conceituais significativos, repensados na filosofia da linguagem, e, mais amplamente no paradigma da ação comunicativa.

Exemplo de recepção semiológica na esfera da crítica jurídica, entre nós, é a obra de Luiz Alberto Warat. O autor assinala a importância da semiologia na elaboração de um discurso crítico. Revela que em todo discurso existem termos ideologizados. Afirma que "Do ponto de vista semiológico, a função do 'discurso crítico' é, precisamente, a de explicar o componente ideológico contido na significação da realidade social (...). A significação pode ser estudada a partir de uma família de distintas disciplinas, das quais nos interessa destacar e diferenciar duas: a lingüística e a semiologia."²⁷ Privilegia o âmbito conotativo para detectar o componente ideológico das mensagens. A elaboração teórica waratiana, neste particular, permite repensar criticamente o direito como um discurso de significações, priorizando a desmistificação ideológica da retórica jurídica.

²⁶ COELHO, Teoria, p. 37.

²⁷ WARAT, Luís Alberto. O sentido comum teórico dos juristas. A crise do direito numa sociedade em mudança. Brasília : UNB, 1988, p. 37.

d) *Vertente psicanalítica*. Com razão Luiz F. Coelho ao enfatizar o importante papel da vertente psicanalítica na formação do pensamento crítico. Destaca a relevância de pensadores como Freud, Lacan, Jung, Klein e Keppe.

A recepção pela teoria jurídica crítica deu-se principalmente pelo movimento "juspsicanalítico" de Buenos Aires, em intercâmbio com autores franceses. Destacam-se Eduardo Mari e Enrique A. Kozicki.²⁸ Entre nós,²⁹ Agostinho Ramalho e Jeanine Nicolazzi Philippi, para citar apenas dois.

Segundo Kozicki, que parte das pesquisas de Pierre Legendre, não se trata do despropósito de "intentar la psicoanálisis del derecho o la psicoanálisis de las instituciones",³⁰ posto que nem as instituições, nem os textos jurídicos são psicoanalizáveis. O uso de conceitos elaborados pela psicanálise só é possível, com prudência e cautela, no sentido analógico. A partir de tal enfoque, a proposta auxilia a compreensão do sentido do imaginário que domina a dogmática jurídica e da possível relação entre o texto normativo e os desejos inconscientes, para citar apenas um tema que exsurge do estudo. Está em jogo, não mais a lógica cartesiana da racionalidade. É de outra lógica que se trata: a lógica do inconsciente.

²⁸ WOLKMER, Introdução, p. 92.

²⁹ MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. Sobre o amor: uma leitura a partir de Freud. Texto inédito apresentado no Seminário sobre o amor, realizado em Florianópolis, em 27.09.90; PHILIPPI, Janine N. O sujeito do direito: uma abordagem interdisciplinar. Florianópolis : UFSC, 1991. Dissertação (Mestrado em Direito).

³⁰ KOZICKI, Enrique A. De la desesperada interrogación sobre el poder. Contradogmáticas, Florianópolis, v. 2, no. 4/5, 1985, p. 117.

Os autores citados partem em tese de Freud relido, via Lacan. Agostinho Ramalho e Jeanine Philippi elaboram suas reflexões preferencialmente em torno da questão do *sujeito* na filosofia, na psicanálise e no direito.³¹

e) *Antecedentes jusfilosóficos.* Além das categorias hauridas do contexto interdisciplinar, Coelho aponta para a contribuição que ocorreu no interior da jusfilosofia. O despertar da consciência crítica tem na tradição jurídico-filosófica participação na construção de uma teoria crítica. Destaca os seguintes aportes teóricos: a concepção historicista, tanto de Edmund Burke, como a de Savigny, com a noção de que o *povo* constrói o direito; a concepção teleológica em substituição à categoria da causalidade, aparecendo o direito como condição para um fim (Ihering), despontando a preocupação com os objetivos sociais; a separação entre

³¹ Agostinho Ramalho elabora reflexão que articula relações entre a filosofia, o direito e a psicanálise, preferencialmente, a partir de um tema: o sujeito. Procede na perspectiva de construção dessas relações. Não as toma como prontas, já dadas. Em síntese esquemática, pode-se dizer que concebe o tema do sujeito nestes distintos campos como segue: acentua na filosofia a relação cognoscente entre sujeito e objeto, destacando que nas mais diferentes filosofias o sujeito aparece como cognoscente racional ("Penso, logo existo") e o objeto é visto como o real cognoscível, como o outro do sujeito, seu correlato, no mais das vezes exterior ao sujeito. Neste tipo de relação, exige-se uma *identidade* do sujeito com a razão consciente (identidade entre o *eu* e o *racional*); e supõe-se que o atributo essencial do sujeito é a *liberdade* (o sujeito é essencialmente livre). Na psicanálise o objeto não se define pela presença. Ao contrário. O objeto é a *falta* total e o sujeito não é causa, mas efeito; o lugar transcendental não está no eu-sujeito, porém, no *outro*. No direito, em visão kelseniana por exemplo, o sujeito não é originário, posto que é o destinatário, um efeito e não causa; não há sujeito anterior ao ordenamento (no jusnaturalismo o sujeito é autônomo, consciente). Ensina Ramalho que na psicanálise há um corte na noção de sujeito, dado que sua função não é conhecer, mas desconhecer. O objeto como "ausência", como "falta", aponta para uma cisão entre o eu e o sujeito, ou seja, questiona a identidade entre o eu e o sujeito postulado pela filosofia, pelo direito e pela psicologia do Ego. Aponta na direção de um eu que é derivado e não o fundamento originário. (Cf. anotações de Conferência proferida em 21.10.91 na Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas; Ver também do mesmo autor Hobbes e as Paixões. Texto inédito, apresentado no Seminário sobre o Amor III, realizado no Centro de Ciências Jurídicas e Sociais da PUC/PR, em 29/11/90, 17 p.; e Sobre o Amor: uma Leitura a partir de Freud. Texto inédito, apresentado no Seminário sobre o Amor, realizado no Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina, em 27/09/90, 23 p.

Jeanine Nicolazzi Philippi polemizou o tema do Sujeito do Direito, desde uma abordagem interdisciplinar, privilegiando como referencial teórico a psicanálise. Vê na psicanálise "um referencial teórico alternativo" na compreensão do sujeito, a partir da noção de inconsciente (Freud) e a estruturação subjetiva do sujeito (Lacan). Encaminha sua análise do paradigma de um *sujeito cognoscente* para um *sujeito-desejante*, deslocamento decisivo para atualização permanente da vigilância crítica. Ver da autora O sujeito do direito: uma abordagem interdisciplinar. Florianópolis : 1991, UFSC, Dissertação (Mestrado em Direito).

ser e dever-ser, através do conceito de imputação (Kelsen), separando o saber jurídico das ciências naturais; de igual forma contribui o quadro teórico que se forma entre a teoria da instituição e o culturalismo de Reale; o direito como "construção social" nos momentos da Escola francesa da livre investigação científica (François Gény) e da Escola Sociológica norte-americana que postula a correta compreensão da realidade social em seu devir histórico, permitindo a Pound o combate às correntes dogmáticas européias e ao psicologismo judicial norte-americano; o culturalismo, tanto de Cossio, quanto o de Reale, acentuaram o direito na perspectiva da dialética social, ultrapassando a visão da práxis social como algo estanque, inserindo o direito na concreção da experiência histórico-social, via dialética de implicação-polaridade (Reale) e no universo histórico da cultura, como objeto egológico, via dialética empírico-dialética (Cossio).

Colocada a questão neste contexto, a obra de Luiz Fernando Coelho elege como centrais em sua teoria o referente *social* e o *jurídico*, tendo na categoria da *ideologia* o núcleo orientador de seu discurso. Porém, o aprofundamento do tema foge neste momento dos limites desta dissertação. Conclui o autor, em síntese esclarecedora, que a elaboração do pensamento crítico deu-se nesse amplo contexto "elaborado graças aos recursos de uma interdisciplinaridade forjada na epistemologia, na sociologia, na semiologia, na psicanálise e na teoria crítica da sociedade, que se está atualmente tratando de dar contornos mais nítidos à teoria crítica do direito; a qual não é de modo algum uma rutura ou revolução, mas um pensar do direito em função da realidade social e não o contrário; a proposta epistêmica da teoria crítica do direito não é a iconoclastia das instituições, mas a elaboração de um estatuto teórico que sirva à sociedade como um todo, e não à classe dominante, cada vez mais rarefeita no mundo que estamos construindo."³²

³² COELHO, Teoria, p. 129.

Assim, a chamada Teoria Crítica teve e tem como papel central a preocupação em desmistificar o fenômeno jurídico de matriz positivista e jusnaturalista. Especificamente, a teoria jurídica crítica fez a crítica ao direito posto, na ótica de um discurso de "denúncia" e "desconstrução". Parece inegável que o chamado movimento do Direito Alternativo situa-se teoricamente na esfera dos deslocamentos epistêmicos construídos pela Teoria Crítica. Porém, não se confunde, ou então, não se reduz a ela. Concordamos como Clèmerson Merlin Clève quando afirma que "O direito alternativo é um *plus* em relação à teoria crítica."³³ Este *plus* consiste na contribuição do "movimento" na elaboração teórico/prática de um novo direito. A práxis profissional/social (nas lides forenses, acadêmicas e políticas) dos operadores jurídicos que atuam nesta perspectiva, vem sendo fator decisivo na especificidade do "movimento", ao ponto de permitir o registro da existência de *novo movimento*, e que, "a partir de vários aportes e vias teóricas, pretende favorecer a emancipação das classes populares através do direito."³⁴ Pode-se, ainda, enfatizar que a Teoria Crítica do Direito constitui-se em importante fundamento para a práxis que se revela no Direito Alternativo. Os movimentos políticos tendem a fragmentar-se e acabam por tornar-se efêmeros e cooptados pela organização social dominante. A coerência e atualidade de um modelo epistêmico ou de uma fundamentação doutrinária ou filosófica garante certa unidade aos movimentos. No Brasil, os chamados alternativismos históricos, desde o "direito achado na rua" até o movimento do "direito alternativo", revelam no fundo uma implicação político-jurídica dos postulados da Teoria Crítica do Direito, e para ela convergem, quando necessitam um modelo epistêmico alternativo em relação à dogmática tradicional.

Pensamos, em conclusão, que há diferenças entre a teoria crítica e o direito alternativo. No entanto, não podem ser (ainda) separados, pois os principais aportes

³³ CLÈVE, A teoria constitucional, p. 04.

³⁴ CLÈVE, A teoria constitucional, p. 03.

teóricos, como se vê da literatura publicada, que o sustentam são supostos ou construídos (ainda) nos parâmetros da moldura paradigmática da teoria crítica.

Cabe ressaltar que na última citação acima feita resta clara a direção do movimento do direito alternativo, orientada por uma práxis alternativa: "favorecer a emancipação das classes populares através do direito". Tomamos a referência citada como indicativa de um dos temas recorrentes em diversos operadores do "movimento". Esta opção temática será objeto de atenção dos itens que seguem, no viés das categorias da *alternatividade e exterioridade*.

2.2. Direito Alternativo - a opção de um novo sujeito histórico:

O "alternativo" da expressão Direito Alternativo apresenta-se, na literatura conhecida em torno da questão, com múltiplas acepções. Embora não seja nossa intenção precisar os diversos sentidos em que o termo é utilizado, para evitar a ambigüidade de compreensão, apresentamos as significações mais recorrentes, na esteira das esquematizações elaboradas, principalmente, por Amilton Bueno de Carvalho e Edmundo Lima de Arruda Jr. O primeiro autor citado propõe a seguinte tipologia: Direito Alternativo (em sentido amplo) que alcança a) o *uso alternativo do direito*; b) o *positivismo de combate*; e c) o *direito alternativo em sentido estrito*.

Na polêmica em torno das expressões "direito alternativo" e/ou "uso alternativo do direito", Amilton Bueno de Carvalho assinala que a expressão correta é mesmo *Direito Alternativo*, em sentido amplo, posto que se trata de uma "atuação jurídica comprometida com a busca de vida com dignidade para todos, ambicionando emancipação popular com abertura de espaços democráticos, tornando-se instrumento de defesa/libertação contra a dominação imposta (...). O Direito que vigora busca perpetuar a dominação, enquanto a alternatividade é o

outro lado da moeda: luta pela emancipação da maioria da população. É alternativa contra a opressão que o jurídico tenta (e tem conseguido) impor."³⁵ Segundo a caracterização descrita, temos que configurar a *essência* da alternatividade em relação ao alternativo que se expressa nas formas específicas do "uso alternativo", do "positivismo de combate" e do "direito alternativo em sentido estrito". Nesse sentido a alternatividade como conceito aparece em seu maior grau de abstração, na condição de alternatividade "em geral". Ou seja, há uma alternatividade comum às diferentes formas de manifestação.

Ao nível da especificidade de cada uma das formas de manifestação, a alternatividade, segundo o autor, caracteriza-se pelo *uso alternativo do direito*, como sendo a atuação que visa a utilização das contradições, lacunas e ambigüidades do sistema. Atua, portanto, no interior do sistema positivado em "favor dos pobres". Diz Amilton Bueno de Carvalho que esta "atuação é no *instituído*: buscar na legislação, via interpretação qualificada, abertura de espaços que possibilitem avanço das lutas populares, revendo conceitos estabelecidos, através da crítica constante."³⁶ A segunda manifestação específica denominada de *positivismo de combate*,³⁷ visa a eficácia dos direitos positivados, porém sonegados,

³⁵ CARVALHO, Amilton Bueno de. Magistratura e direito alternativo. São Paulo : Acadêmica, 1992, p. 89.

³⁶ CARVALHO, Magistratura, p. 89.

³⁷ Este termo foi utilizado por Amilton Bueno de Carvalho em entrevista à Folha Acadêmica/UFPR - Faculdade de Direito, n. 88, maio/1993 p. 4. Horácio Wanderlei Rodrigues noticia que o autor usou o mesmo termo na conferência "O Ministério Público, a Magistratura e o Direito Alternativo" proferida no I Seminário Cearense sobre Direito Alternativo, bem como na conferência "Magistratura e Direito Alternativo" proferida no I Fórum Regional sobre Direito Alternativo, com base na obra de Miguel Pressburger; cf. Direito com que Direito? Lições de direito alternativo 2, p. 181. Clèmerson Merlin Clève faz advertência acerca da inadequação do termo, posto que a "alternatividade" jurídica postulada e defendida pelo "movimento", consiste em proposta que "nada tem de positivismo", na medida em que o direito positivo não pode ser confundido com o positivismo. A atuação no interior da dogmática não é necessariamente positivista, desde que se afaste totalmente dos "postulados do positivismo (neutralidade, imparcialidade, apego ao legalismo estreito, inexistência de *vontade* no ato de aplicação da lei, inexistência de criatividade na atividade do operador jurídico, etc.)". Daí refutar a expressão "positivismo de combate", posto que a alternatividade, por definição não pode ser positivista; cf. A teoria constitucional, p. 5 e Lições, p. 9 e segs.

posto que não aplicados, quando do interesse das classes populares. Enfim, o nível do *direito alternativo em sentido estrito*, resultante do "pluralismo jurídico". O alternativo, aqui, caracteriza-se, como o "alter" do direito oficial, mesmo que em conflito com este, a partir das lutas das comunidades. Diversas são as denominações sugeridas neste nível como se observa da literatura do "movimento", visando a construção de um caminho de libertação: "Este direito concorrente, paralelo, achado na rua, emergente, insurgente, é construído pela população na sua caminhada libertária."³⁸

Edmundo Lima de Arruda Jr., em nomenclatura diversa,³⁹ sistematiza a alternatividade na seguinte tipologia: a) *Plano do Instituído sonogado*: a luta se orienta nos limites dos direitos institucionalizados, porém sonogados; b) *Plano do instituído relido*: espaço da hermenêutica alternativa, fundada em novo paradigma, em substituição ao "paradigma liberal legal". Destaca, porém, que o novo projeto não pode estar "enamorado pelos ventos liberais, como parece ser a anuência consciente (ou inconsciente?) dos pós-modernos e outros nefelibatas dependentes-periféricos (da cultura importada a grito do "centro" sem a menor contextualização crítica...).";⁴⁰ c) *Plano do Instituinte negado*: diz respeito à luta dos direitos não institucionalizados, que tem seu lugar próprio no pluralismo jurídico. Neste nível se inserem originariamente as lutas e conquistas dos movimentos sociais, e, não exclusivamente a atuação dos operadores jurídicos.

Como se observa, a "alternatividade", como categoria abstrata, geral, opõe-se à concepção que reduz o diferente e o distinto (o múltiplo) ao "mesmo", ao igual (ao

³⁸ CARVALHO, *Magistratura*, p. 90.

³⁹ ARRUDA JR., *Introdução*, p. 184 e segs. Ver também CLÈVE, Clèmerson M. *O direito e os direitos*. São Paulo : Acadêmica, 1988, 149 p.

⁴⁰ ARRUDA JR., *Introdução*, p. 185.

uno). O "alter" (do alternativo) é resistência histórica permanente ao processo de redução de tudo ao todo (totalização da totalidade), como o único. As três formas distintas de "aparecimento" configuram determinações concretas de tal alternatividade. Retomaremos esta questão no item seguinte, quando da análise de uma relação (possível?) entre a alternatividade e a categoria da exterioridade. Examinemos por ora a incidência concreta da alternatividade referida no recorrente tema da opção que ela implica (quase sempre explicitamente): *a luta pela emancipação/libertação. Emancipação/libertação de quem?*

2.3. Novo sujeito histórico.

Agostinho Ramalho Marques Neto,⁴¹ após esboçar a multivocidade de sentidos da chamada "alternatividade" contida no uso da expressão Direito Alternativo, assevera que as acepções são essencialmente duas, ligadas entre si: o Direito Alternativo volta-se prioritariamente "aos interesses das classes oprimidas"; e se "reveste de forte teor de justiça social".⁴²

Registramos a constatação do autor para que sirva de norte à reflexão que segue, ou seja, a recorrência temática identificadora da alternatividade ao direito dos oprimidos. Preliminarmente, lembremos, ainda, a feliz observação de Clèmerson Merlin Clève sobre o risco da possibilidade de um "discuso antropologicamente simpático ou amigo (amigo das classes populares, amigo dos pobres, amigo do humanismo, amigo das esquerdas, etc.)".⁴³ O que seriam, então, a teoria e a práxis alternativas, identificados conceitualmente com *os direitos dos oprimidos?*

⁴¹ MARQUES NETO, Direito alternativo e marxismo - apontamentos para uma reflexão crítica. Revista de direito alternativo. São Paulo : Acadêmica, n. 1, 1992, p. 37-56.

⁴² MARQUES NETO, Direito Alternativo, p. 41.

⁴³ CLÈVE, A teoria constitucional, p. 5. O autor utiliza a observação na esteira do constitucionalista José Joaquim Gomes Canotilho, quanto à atitude antropológica referuda.

Com efeito, a identificação referida encontra-se presente nos mais diversos autores, como resumidamente segue, e talvez também com multivocidade significativa. Destaca-se em alguns autores a presença da identificação mencionada:

Nicolás M. López Calera, Pietro Barcellona, Luigi Ferrajoli, Modesto Saavedra López, Andrés Ibañez seguem todos,⁴⁴ embora cada uma a seu modo, a trilha do uso do direito em favor da "emancipação da classe trabalhadora", "utilização das incoerências, lacunas e contradições em favor da classe trabalhadora", "colocar o direito ao lado dos que não têm poder", "utilizar o Direito e os instrumentos jurídicos numa direção emancipadora".

No contexto latino-americano, Jesús Antonio de La Torre Rangel⁴⁵ postula a alternatividade identificada com os "interesses do povo", "classes dominadas", em "benefício dos oprimidos", "dos pobres", "dos marginalizados".

Entre nós, Carlos Artur Paulon⁴⁶ fala em libertação das "classes dominadas". Neviton Batista Guedes⁴⁷ refere-se às "classes oprimidas". Jacinto Nelson de Miranda Coutinho⁴⁸ menciona postura voltada à "emancipação do nosso povo". Miguel Pressburger⁴⁹ diz que o direito insurgente é o direito dos "oprimidos". Wolkmer⁵⁰ refere-se ao novo sujeito histórico identificado nos interesses sociais do

⁴⁴ CARVALHO, Lei n. 8.009/90 e o direito alternativo. Lições, p. 54-58.

⁴⁵ DE LA TORRE RANGEL, Jesus Antonio. El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de las Casas, p. 4; _____. El derecho como arma de liberación en América Latina. México : Centro de Estudios Ecuménicos, 1984, p. 13; _____. Del pensamiento jurídico contemporáneo - aportaciones críticas. México : Miguel Angel Porrúa editor, 1992, 297 p.; _____. Conflictos e uso del derecho. México : Editorial Jus, 1988, p. 16; _____. El derecho que nace del pueblo. México : CIRA, 1986, p. 18.

⁴⁶ PAULON, Carlos Artur. O progresso da ordem e o direito alternativo. Desordem e processo. Porto Alegre : Fabris Editor, 1986, p. 228.

⁴⁷ GUEDES, Neviton de Oliveira B. O "uso alternativo do direito". O direito achado na rua. Brasília : UNB, 1987, p. 94.

⁴⁸ COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda. O papel do novo juiz no processo penal. Texto inédito, p. 3.

⁴⁹ PRESSBURGER, J. Miguel. Direito insurgente: o direito dos oprimidos. Lições, p. 9.

⁵⁰ WOLKMER, Direito comunitário alternativo: elementos para um ordenamento teórico-prático. Lições 2, p. 135.

"povo marginalizado, oprimido e espoliado". José Geraldo de Souza Jr.⁵¹ menciona a dimensão instituinte das organizações populares na emergência de novos sujeitos. Wilson Ramos Filho⁵² ressalta os interesses das classes "subalternas", "dos setores populares". João Batista Moreira Pinto⁵³ vê a alternatividade possível a partir da práxis emancipadora dos movimentos sociais. Lédio Rosa de Andrade⁵⁴ observa a necessidade de proteção dos interesses das "grandes massas oprimidas" e "emancipação da classe explorada". Horácio Wanderlei Rodrigues⁵⁵ fala em opção pelos pobres, oprimidos, classes e grupos marginalizados, e luta pela ascensão do pobre. Campilongo⁵⁶ refere-se às necessidades da maioria desprivilegiada da população. Porta Nova⁵⁷ menciona os espoliados e oprimidos. Roberto Aguiar⁵⁸ postula o entendimento da justiça como bandeira comprometida com os oprimidos, desvalidos e marginais. Amilton Bueno de Carvalho⁵⁹ não hesita em afirmar o comprometimento com os pobres.

As identificações mencionadas não pretendem exaurir a questão. Visam apenas exemplificar o sentido e a recorrência do tema, no âmbito da alternatividade. Pensamos que, sem cometermos injustiça com um ou outro autor, as identificações

⁵¹ SOUZA JR., José Geraldo de. Movimentos sociais - emergência de novos sujeitos: o sujeito coletivo de direito. Lições, p. 132-133.

⁵² RAMOS FILHO, Wilson. Direito alternativo e cidadania operária. Lições, p. 156-157.

⁵³ PINTO, João B. Moreira. A ação instituinte dos novos movimentos sociais frente à lei. Lições 2, p. 24.

⁵⁴ ANDRADE, Lédio Rosa de. Processo social alternativo. Lições 2, p. 85 e 87.

⁵⁵ RODRIGUES, Horácio Wanderlei. Direito com que direito? Lições 2, p. 192 e 197.

⁵⁶ CAMPILONGO, Celso Fernando. Justiça alternativa. Revista de direito alternativo, p. 54.

⁵⁷ PORTANOVA, Rui. Motivações ideológicas da sentença. Porto Alegre : Livraria do Advogado, 1992, p. 83.

⁵⁸ AGUIAR, Roberto A. R. de. O que é justiça. 2. ed. São Paulo : Alfa-omega, 1987, p. 50.

⁵⁹ CARVALHO, A magistratura, p. 89.

que vem sendo feitas, se enquadram nas categorias de "povo" e/ou "classe". Qual das categorias será a adequada? É certo que são diferentes.

A polêmica em torno da questão foi objeto de análise, também, pela Filosofia da Libertação.⁶⁰ Daí a preocupação de Dussel com o tema. Na visão do autor a categoria "povo" inclui a de "classe", em que pese sejam muito diferentes. Segundo o pensador, o fenômeno das classes sociais pode ser observado na relações sociais de dominação. A "classe" se apresenta como "um grupo estável de pessoas que, dentro da totalidade prático-produtiva da sociedade, exercem uma função estrutural determinada pelo *processo produtivo*, na divisão do trabalho, na apropriação do fruto do trabalho."⁶¹ Portanto, as classes são relações sociais de dominação no interior das totalidades produtivas. Por outro lado, a categoria "povo", porquanto mais concreta e sintética, tem significados equívocos. "Povo" pode ser toda "nação", e neste caso são parte do povo também as classes dominantes. Eis o sentido populista do termo. No entanto, é possível (e real) falar-se em dominação de um capital-nacional sobre outro capital-nacional; há nações que exploram outras. Porém, "povo" pode significar também os *oprimidos* de uma nação. Excluem-se, neste caso do conceito, as classes opressoras, que não são povo. Assim, quando se inclui na categoria povo todos os membros de um país, como parte do povo, a noção é populista. O discurso da burguesia, quando fala em *povo*, deve ser tomado com extrema cautela, pois ela se inclui nele. A ambigüidade do termo, entretanto, não pode torná-lo imprestável, e por isso ser descartado. Pois, os "movimentos populares" (a própria expressão inclui o conceito) utilizam-se dele em seus discursos. O mesmo ocorre, como vimos, no "movimento" alternativo. Deve-se discernir a ambigüidade: descartar o que serve e afirmar o que não serve. O conceito

⁶⁰ GULDBERG, Horácio Cerutti. Filosofia de la liberación latinoamericana. México : Fundo de Cultura Económica, 1983, 326 p.

⁶¹ DUSSEL, Ética comunitária. Petrópolis : Vozes, 1986, p. 96.

"populista" é negativo. Este deve ser descartado. Há que se vislumbrar, ainda, a existência de uma relação entre as duas categorias: povo e classe. O povo é também classe, porém, nem sempre. Há os excluídos das classes. No países (periféricos notadamente), em que o capital subsume apenas pequena parte do povo à categoria de "classe", esta não abarca *todos* os excluídos (este é o nível mais abstrato da *exclusão*) e dominados. Assim, "povo" por ser categoria sintética, inclui a de "classe", e portanto, não a nega.

Dussel, usando expressão de Gramsci, concebe "povo" como sendo o bloco social dos oprimidos numa nação explorada. Em suas palavras "Pueblo sería el bloque social de los oprimidos, de una nación, a su vez, oprimida."⁶² A expressão "bloco social" permite incluir a "classe", como também os grupos que não são classe (etnias, tribos, minorias etc.) e as formas de dominação, cujo *locus* pode tanto ser a exterioridade do capital (por haver exclusão), quanto a interioridade do capital (por haver subsunção). O "bloco social" constitui-se no sujeito histórico, a partir da *consciência popular* (e não só consciência de classe), decisivo no projeto da transformação social perseguido, questão pertinente, ao nível do direito alternativo, em sentido estrito principalmente, sem exclusão, no entanto, das outras formas de manifestação. Portanto, "povo" é uma categoria fundamental na identificação da alternatividade do Direito Alternativo, afastada a equivocidade negativa do conceito, e incluída a categoria de "classe". Nessa ótica, "O povo constituído pelas classes dominadas (classe operária-industrial, camponesa etc.), mas além disso, por grupos humanos que não são classe capitalista ou exercem práticas de classe esporadicamente (marginais, etnias, tribos etc.). Todo esse "bloco" - no sentido de

⁶² DUSSEL, Reflexión práctica de filosofía de la liberación. Texto inédito apresentado no Foro de Filosofía de la Liberación, realizado na Universidad de Guadalajara, de 06 a 08 de maio de 1985, p. 18.

Gramsci - é o povo como "sujeito" histórico da formação social, do país ou nação."⁶³

3. Alternatividade e exterioridade.

A identificação da alternatividade em favor dos oprimidos como "bloco social" não se reduz a uma classe, nem mesmo a um conjunto de classes determinadas pelo capitalismo. Esta é sem dúvida uma determinação de importância fundamental. No entanto, a categoria "povo" inclui também outros grupos sociais que guardam *exterioridade* em relação ao capital como totalidade. Mesmo no interior de uma totalidade nacional (a nação, o país), há grupos que mantêm certa exterioridade em relação à nação (etnias não integradas, por exemplo). Também, no interior do horizonte nacional o bloco social pode guardar exterioridade em relação aos oprimidos como classe. Ainda, o bloco social chamado "povo" contém reserva de exterioridade, posto que, em certa medida o "bloco social", mediante a conscientização/organização se constitui como *sujeito coletivo e histórico*, dado que tem sua memória, reserva de cultura própria, enfim, tem sua historicidade, em que pese a práxis imitativa que reproduz o sistema de dominação. Em nossa realidade periférica a categoria "povo" está intimamente ligada ao *pobre*. Povo e pobre constituem o oprimido *como oprimido* (que num sentido é classe social, porém, pode não sê-lo), fato que resulta da subsunção ao sistema de dominação. Assinala Dussel que "El *pueblo*, como colectivo histórico, orgânico - não sólo como suma o multitud, sino como *sujeto histórico* con memoria e identidad, con estructuras propias - es igualmente la totalidad de los oprimidos *como oprimidos* en un sistema dado (...), pero al mismo tiempo como *exterioridad*."⁶⁴ O oprimido, enquanto outro, desdobra-se, em "oprimido como oprimido" (intratotalizado) e em "oprimido como

⁶³ DUSSEL, Ética comunitária, p. 97.

⁶⁴ DUSSEL, La producción, p. 411.

exterioridade". Esta exterioridade consiste na reserva real atual que o povo mantém através de um existir com alteridade num sistema caracterizado pela dominação eticamente injusta. Alteridade que é real nas organizações e movimentos populares, como cultura alternativa de resistência. Portanto, além da *totalidade* do sistema, encontra-se a experiência da exterioridade do povo, ao nível individual ou coletivo. O oprimido, o pobre, a nação periférica (bem como todo dominado nos diversos níveis) têm *realidade* ("o não-ser é real"), "mais além" do horizonte da totalidade totalizada de cada sistema. O oprimido contém em seu ser (que é não-ser para a ontologia da totalidade), isto é, na sua subjetividade, na sua cultura, na sua práxis, no seu existir, exterioridade analética, que lhe permite descobrir-se como oprimido no sistema. Não fosse a exterioridade como *afirmação* analética (afirmação de sua dignidade, de sua liberdade, de sua cultura, de seus direitos, de seu trabalho - trabalho vivo, primeiro, e fonte de todo valor) estaria submerso, sem possibilidade de *utopia*. A exterioridade é, assim, a afirmação positiva e fonte axiológica de sua exigência de justiça. A negação da opressão inicia-se e é possível pela afirmação da exterioridade do outro (aqui o pobre e oprimido, nunca inteiramente subsumido em qualquer dos níveis de dominação). Destarte, o pobre/oprimido merece justiça em razão da dimensão constitutiva do seu ser como exterioridade, em fundamentação ético-metafísica. A forma concreta de busca dessa alteridade pode dar-se pela práxis jurídica alternativa, situando o pobre/oprimido como realidade (histórica) e tendo na categoria (epistemológica) da *exterioridade* a fonte de uma ética jurídica de libertação. A práxis jurídica alternativa (Direito Alternativo em sentido amplo) configura um espaço de luta, motivado pela injustiça histórica real, a partir de uma antropologia ética (tendo na exterioridade a categoria fonte, abstrata, em geral), e não como opção de um discurso e práticas "amigas", paternalistas e assistencialistas ou de sentimentos de duvidosa caridade.

Esta exigência de justiça, identificada com os direitos dos oprimidos, enquanto exterioridade (reserva permanente no interior das dominações) e fundamento de uma alternatividade jurídica deve incidir nos diferentes planos já enunciados (nível da política, erótica, pedagógica, econômica...). Pois, em todos há uma negação de ser, dada a relação de dominação, porém, há também a afirmação analética da exterioridade em cada um dos níveis. A justiça é em cada um desses níveis concretos a garantia da efetividade da exterioridade, negada na lógica da ontologia totalitária da identidade.

Tem razão Agostinho Ramalho⁶⁵ ao alertar que a acepção que identifica o Direito Alternativo ao direito dos oprimidos supõe uma sociedade constituída de classes que entre si mantêm relações de dominação, decorrendo disso seu caráter libertador. A opção política aí presente não afasta, como diz, a possibilidade de uma sustentação teórica do mesmo. No entanto, a "vigilância crítica" é absolutamente fundamental, pois, "O discurso teórico sobre o Direito Alternativo não se encontra, portanto, livre do perigo de ser formulado (...) como um discurso de verdade...".⁶⁶ Alertamos que na presente formulação, em que se acentua o *locus* da alternatividade, identificada com os direitos dos oprimidos, na exterioridade analética de cada totalidade, pretende-se tão-somente organizar um discurso que situe a opção pelo pobre/oprimido na concepção da *alteridade negada*, que subsiste como realidade histórica e tem na categoria filosófico/epistemológica da exterioridade sua possibilidade de compreensão e desvelamento e possibilidade de transformação. Assim, a *exterioridade como fonte* não pode esgotar *todo* o espaço da alternatividade, sob pena de resultar, em nova totalidade totalizadora, e portanto,

⁶⁵ MARQUES NETO, Direito alternativo e marxismo. Revista de direito alternativo, p. 42 e segs.

⁶⁶ MARQUES NETO, Revista, p. 42.

reduzir o alternativo ao uno (concepção unívoca do Direito), o que seria sua própria negação por definição, além de revelar-se injusta.

A busca da categoria da exterioridade como fonte da exigência de justiça encontra como determinação o pobre/oprimido na condição de exterioridade negada, e não apenas, o pobre/oprimido *como* pobre/oprimido, na totalidade vigente. A exterioridade revela a perversidade ética da redução do *distinto* ao *mesmo*, desde a reflexão teórico/filosófica. Parece que não se pode pensar que o pobre/oprimido é o bem em si, a verdade em si, a justiça em si. Porém, a sua exterioridade é exigência de bem, de verdade e de justiça. O direito do pobre/oprimido é o direito de ser (ser que é sonogado), posto que seu não-ser não é o *nada*, não é o *não-sentido*, mas é *ser/sentido* distinto pela afirmação analética da exterioridade. Esta é uma categoria que se determina em mediações, ainda categoriais, que resultam da reflexão que tem como objeto o real. O real histórico da vida concreta de cada indivíduo, grupo ou classe, e é nesta vida concreta que o sentido efetivo poderá ser compreendido e a ação empreendida, também na esfera do jurídico. É diante da situação histórica concreta que a justiça sonogada será avaliada, buscada e construída, tendo na categoria da exterioridade critério referencial (entre outros), como realidade positiva do pobre/oprimido, para a identificação do justo. No momento histórico em que vivemos não há como negar que a alternatividade se identifica com a negação de ser da grande maioria do povo pobre/oprimido. Porém, deve-se manter aberto espaço para outro critério de alternatividade sempre que a lógica da dominação se fizer presente: "o ser é, o não ser é real".

Essas questões conceituais, como "povo", "classe", "bloco social", "pobre/oprimido", certamente cobram reflexão maior e mais aprofundada. Apenas situamos a problemática, sem análise acabada. Vale o mesmo para a categoria da exterioridade e sua possível relação com a alternatividade jurídica, na condição de

categoria fonte para a realização de justiça no caso concreto. Pensamos que o intento se justifica pela pertinência da questão. Pretendemos apenas situar o tema, numa primeira aproximação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos evidenciar nesta dissertação que chega ao final, em síntese, a possibilidade de dividir a história do pensamento filosófico ocidental com o auxílio de *Ser, Consciência e Agir Comunicativo*. Demonstrar, através de análise teórico-reflexiva, que a produção dos conhecimentos (enquanto movimentos filosóficos diversos, bem como a lógica dessa produção no interior de determinada corrente) segue orientação própria em cada um dos diferentes paradigmas, fazendo com que o paradigma seja, ao mesmo tempo, o resultado da atividade teórica, e esta, por sua vez, passa a ser guiada com fundamento e nos limites do próprio paradigma. Estabelecida esta premissa, no âmbito da jusfilosofia a elaboração teórica produzida também se processa nos termos e limites de cada moldura paradigmática, seja no plano da ontologia jurídica (filosofia do direito enquanto teoria da justiça), da deontologia jurídica (filosofia do direito como teoria geral do direito) e da fenomenologia jurídica (filosofia do direito que desemboca na sociologia jurídica).¹ E no interior desses compartimentos, restam paradigmaticamente condicionados os âmbitos metódicos (incluídas aqui as opções concernentes à Lógica: apodítico-silogística, tópica, dialética, etc.), epistêmicos, ideológicos e políticos.

Além disso, procuramos revelar que o pensamento filosófico teve como tema mais importante a relação entre a *unidade e multiplicidade*. A direção do movimento dessa relação foi sempre, na esfera da metafísica, deduzir tudo da unidade. Ou, reduzir, em última análise, o múltiplo ao uno, este na condição de "origem e fundamento do todo",² ressaltando que esta (re) condução é operada de modo diferente conforme o paradigma em pauta. A jusfilosofia, novamente, pode ser indicada como exemplo desse caminho paradigmático: as concepções de justiça

¹ BOBBIO, Norberto. *Teoria della norma giuridica*. Torino : G. Giappichelli Editore, 1958, p. 43-45.

² HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-metafísico*, p.151.

de Platão, Aristóteles, Estóicos, Tomás de Aquino, Escola Clássica do Direito Natural, o Normativismo kelseniano confirmam tal entendimento.³

A partir da leitura que faz Dussel da lógica da filosofia em seus três modos (paradigmas) diferentes, no que tange a forma de colocar o tema da unidade e da multiplicidade, intencionamos mostrar que a categoria fundante consiste na totalidade: redução de tudo ao mesmo. Assim, a lógica da totalidade aniquila o espaço de todo o exterior. Anula a possibilidade instituinte de toda alteridade, bem como descarta qualquer alternatividade. Nesta ótica, toda alteridade e/ou alternatividade aparece no máximo na condição de "parte funcional" (não como sujeito) na totalidade, e como tal, redutível ao fundamento (ao mesmo). Restam, assim negados os interesses "distintos" no sistema. Dussel, alerta que esta lógica opera a partir do *principium oppressionis*,⁴ e enuncia o imperativo da ética da libertação nestes termos: "Libera a la persona indignamente tratada en el Otro oprimido!".⁵ Portanto, a ética da libertação visa desvelar a lógica da totalidade como totalização que impede a revelação do outro como negado e oprimido. Afirma que "En este caso el *punto de partida* no es el 'ser', el 'bien', el proyecto ontológico, sino el Otro oprimido, negado como parte dominada y funcional del sistema".⁶ Concretamente, quem é este outro? É essencialmente o afetado excluído, pelo que oprimido, não sujeito, parte funcional do sistema. Este outro, que é realidade

³ Para ilustrar bastam os seguintes exemplos: Hobbes, eleva à condição de fundamento de sua teoria do Direito e do Estado o princípio "a paz deve ser procurada" e de sua regra devem ser deduzidas todas as demais da conduta humana, concebidas como leis naturais; Cf. BOBBIO, Norberto. Teoria do ordenamento jurídico. Brasília : UnB, 1989, p. 72. De igual modo, é sabido, procede Kelsen, que na busca do fundamento postula uma redução da multiplicidade normativa à norma fundamental (*reductio ad unum*).

⁴ DUSSEL, Enrique D. Ética de la liberación: hacia el "punto de partida" como ejercicio de la "razão ética originária". Texto inédito, apresentado no IV Seminário Internacional sobre a Ética do Discurso e a Filosofia Latino-Americana da Libertação, Unisinos - São Leopoldo, em 30.09.93, p. 2-3.

⁵ DUSSEL, Ética de la liberación, p. 5.

⁶ DUSSEL, Ética de la liberación, p. 6.

exterior sempre, exige respeito e reconhecimento dessa condição, sendo este o momento ético originário: "Porque 'respetar' y 'reconocer' el *nuevo Otro* (como sujeto autónomo, también de un posible 'discenso', como dis-tinto) es el acto ético originário racional práctico *Kath ' exokhén*, ya que es 'dar lugar al Otro' para que intervegna en la argumentación *no sólo como igual*, con derechos vigentes, sino como libre, como Otro, como sujeto de *nuevo derecho*".⁷ Nisso consiste a exterioridade *positiva*. A exterioridade não como pura negatividade (dominação completa), vazia de conteúdo. Como vimos no decorrer do trabalho, a realidade do oprimido/excluído, em que pese a práxis imitativa, não é vazia; tem sua cultura, memória, reserva de sujeito, seus desejos, sua comunidade, necessidades, sua utopia. Exterioridade que consiste na reserva existencial em toda esfera de dominação real: é a *afirmação* analética desde a qual se dá a exigência de justiça, identificada com os direitos dos oprimidos e ponto de partida originário de reconhecimento da alternatividade jurídica, que assim se legitima pelo critério ético, na condição de princípio, de imperativo de libertação, nos planos do instituído sonogado, instituído relido e instituinte negado, esferas que devem ser tomadas em perspectiva dialética e não de modo estanque.

Não se pretende, aqui, retomar todas as conclusões lançadas no decorrer da reflexão feita. Apenas resta acrescentar que intentamos introduzir, modestamente, categorias do pensamento latino-americano, particularmente a partir da obra de Enrique Dussel, na reflexão jusfilosófica. A pretensão limita-se a sugerir tal possibilidade, e não considerá-la como realizada. O indicativo da possibilidade mencionada recaiu sobre a "alternatividade jurídica" postulada na teoria-práxis dos operadores do "movimento". Destacamos em especial a pertinência da alternatividade jurídica interpelada desde a categoria ético-filosófica da exterioridade.

⁷ DUSSEL, *Ética de la liberación*, p. 10-11.

A dissertação procura estabelecer a relação exterioridade/alternatividade jurídica em caráter provocativo, por isso, aberta à crítica.

Em Dussel, pode ser lido que "Por ello, no se trata ni de mera afirmación ontológica de la *Lebenwelt* (sea hegemónica como en Taylor, sea popular como en Scannone), ni de mera trascendentalidad (Apel) o universalidad (Habermas) de lo dado, que es afirmación reflexiva de 'lo Mismo', sino de *afirmación de la exterioridad* (del afectado-dominado-excluido) en relación con el sistema que lo niega, y, desde la potencia de esa afirmación del Otro, la *negación de la negación* (ana-léctica), para culminar en la superación hacia una nueva situación de justicia e igualdad (*eminencia ana-dialectica*)".⁸

⁸ DUSSEL, Ética de la liberación, p. 39.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo : Mestre Jou, 1970. 976 p.
- AGUIAR, Roberto A. R. de. O que é justiça - uma abordagem dialética. 2. ed. São Paulo : Editora Alfa-Omega, 1987. 123 p.
- ___ . Direito, poder e opressão. 3. ed. São Paulo : Editora Alfa-Omega, 1990. 184 p.
- ANDRADE, Lédio Rosa. Juiz alternativo e poder judiciário. São Paulo : Editora Acadêmica, 1992. 143 p.
- APEL, Karl-Otto e outros. Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación. México : Siglo Veintiuno Editores, 1992. 104 p.
- APEL, Karl-Otto. O programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, n. 23, p. 67-84, março, 1989.
- ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1992. 145 p.
- ARISTÓTELES. Os Pensadores. V. I, São Paulo : Abril Cultural, 1987. 197 p.
- ARNAUD, André-Jean. O direito traído pela filosofia. Porto Alegre : Fabris Editor, 1991. 253 p.
- ARRUDA JR., Edmundo Lima de. Introdução à sociologia jurídica alternativa. São Paulo : Editora Acadêmica, 1993. 195 p.
- ARRUDA JR., Edmundo Lima de (org.). Lições de direito alternativo. São Paulo : Editora Acadêmica, 1991. 171 p.
- ___ . Lições de direito alternativo 2. São Paulo : Editora Acadêmica, 1992. 207 p.
- BERGALLI, Roberto. Usos y riesgos de categorías conceptuales: conviene seguir empleando la expresión "uso alternativo del derecho"? El otro derecho. Bogotá, n. 10, p. 5-32, março 1992.
- BOBBIO, Norberto. Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant. Brasília : UnB, 1984. 168 p.
- ___ . Teoria do ordenamento jurídico. Brasília : UnB, 1989. 184 p.

- ____. Teoria della norma giuridica. Torino : G. Giappichelli Editore, 1958. 245 p.
- BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. Sociedade e estado na filosofia política moderna. 2. ed. São Paulo : Brasiliense, 1987. 179 p.
- BONDY, Augusto Salazar. Existe una filosofía de nuestra américa?. 10. ed. México : Siglo Veintiuno Editores, 1986. 133 p.
- BORNHEIM, Gerd A. Metafísica e finitude. Porto Alegre : Editora Movimento, 1972. 169 p.
- CÁRCOVA, Carlos. Sobre la comprensión del derecho. Crítica jurídica. México, n. 7, p. 77-86, 1987.
- CARVALHO, Amilton Bueno de. Magistratura e direito alternativo. São Paulo : Editora Acadêmica, 1992. 96 p.
- CARVALHO, Amilton Bueno de (org.). Revista de direito alternativo. São Paulo : Editora Acadêmica, 1992, n. 1. 183 p.
- CARVALHO, Maria Cecília M. de (org.). Paradigmas filosóficos da atualidade. Campinas : Papyrus, 1989. 305 p.
- CHUERI, Vera Karam de. A filosofia jurídica de Ronald Dworkin como possibilidade de um discurso instituinte de direitos. Florianópolis : 1993, UFSC, Dissertação (Mestrado em Direito).
- CLÈVE, Clèmerson Merlin. A teoria constitucional e direito alternativo. Texto inédito, apresentado no Seminário Nacional sobre Uso Alternativo do Direito, realizado no Rio de Janeiro, em 07/06/93. 30 p.
- ____. O direito e os direitos. São Paulo : Editora Acadêmica, 1988. 149 p.
- COELHO, Luiz Fernando. Introdução histórica à filosofia do direito. Rio de Janeiro : Forense, 1977. 140 p.
- ____. Teoria crítica do direito. Curitiba : HDV, 1987. 416 p.
- ____. Lógica jurídica e interpretação das leis. 2. ed. Rio de Janeiro : Forense, 1981. 359 p.
- CORBISIER, Roland. Filosofia política e liberdade. 2. ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1978. 200 p.
- ____. Introdução à filosofia. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1983. 243 p.
- CORDON, Juan M. Navarro & MARTINEZ, Tomas Carlos. História da Filosofia. Lisboa : Edições 70, 1983. 3 v.

- CORREAS, Oscar. Acerca de la crítica jurídica. El otro derecho. Bogotá, n. 5, p. 35-51, março 1990.
- ___ . Teoría sociológica del derecho y sociología jurídica. Crítica jurídica. México, n. 7, p. 65-76, 1987.
- COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda. O papel do novo juiz no processo penal. Texto inédito, apresentado no Seminário Nacional sobre Uso Alternativo do Direito, realizado no Rio de Janeiro, em 07/06/93. 56 p.
- DE LAS CASAS, Frei Bartolomé. O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias. 3. ed. Porto Alegre : L&PM, 1985. 150 p.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesus Antonio. El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas. México : Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991. 194 p.
- ___ . Del pensamiento jurídico contemporáneo - aportaciones críticas. México : Miguel Angel Porrúa editor, 1992. 297 p.
- ___ . El derecho como arma de liberación en América Latina. México : Centro de Estudios Ecueménicos, 1984. 132 p.
- DUSSEL, Enrique D. Método para uma filosofia da libertação. São Paulo : Loyola, 1976. 292.
- ___ . Filosofia da libertação na América Latina. São Paulo : Loyola, s.d. 281.
- ___ . Para uma ética da libertação latino-americana. São Paulo : Loyola, s.d. 5 v.
- ___ . Para una de-strucción de la historia de la etica. Mendoza : Editorial Ser y Tempo, 1973. 168 p.
- ___ . Introducción a la filosofía de la liberación. 2. ed. Bogotá : Editorial Nueva América, 1983. 221 p.
- ___ . Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63. México : Siglo Veintiuno Editores, 1983. 380 p.
- ___ . La producción teórica de Marx: un comentario a los grundrisse. Bogotá : Siglo Veintiuno Editores, 1985. 421 p.
- ___ . Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. México : 1992, Texto inédito. 110 p.
- ___ . Ética comunitária. Petrópolis : Vozes, 1986. 285 p.

- ___ . Reflexión práctica de filosofía de la liberación. Texto inédito apresentado no Foro de Filosofía de la Liberación, realizado na Universidad de Guadalajara, de 06 a 08 de maio de 1985. 28 p.
- ___ . Ética de la liberación: hacia el "punto de partida" como ejercicio de la "razão ética *originária*". Texto inédito, apresentado no IV Seminário Internacional sobre a Ética do Discurso e a Filosofia Latino-Americana da Libertação, Unisinos, em 30.09.93. 39 p.
- FARIA, José Eduardo & CAMPILONGO, Celso F. A sociologia jurídica no Brasil. Porto Alegre : Fabris Editor, 1991. 61 p.
- FARIA, José Eduardo (org.). A crise do direito numa sociedade em mudança. Brasília : UnB, 1988. 121 p.
- FASSÓ, Guido. História de la filosofía del derecho. Madrid : Piramide, 1982. 3 v.
- FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Conceito de sistema no direito. São Paulo : Revista dos Tribunais, 1976. 188 p.
- FREITAS, Juarez. A substancial inconstitucionalidade da lei injusta. Petrópolis : Vozes, 1989. 114 p.
- GADAMER, Georg-Hans. Verdad y método. 4. ed. Salamanca : Ediciones Sígueme, 1991. 687 p.
- GRAU, Eros Roberto. Visão crítica do direito. O direito: as regras do jogo. Crítica jurídica. México, n. 6, p. 21-28, 1987.
- GULDBERG, Horácio Cerutti. Filosofía de la liberación latino-americana. México : Fondo de Cultura Económica, 1983. 326 p.
- HABERMAS, Jürgen. Pensamento Pós-metafísico. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1990. 271 p.
- ___ . Teoría de la acción comunicativa. Madrid : Taurus, 1988. 2 v.
- ___ . Consciência Moral e agir comunicativo. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989. 236 p.
- ___ . Teoría y praxis. 2. ed. Madrid : Editorial Tecnos, 1990. 439 p.
- ___ . A crise de legitimação no capitalismo tardio. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1980. 179 p.
- ___ . Para a reconstrução do materialismo histórico. 2. ed. São Paulo : Brasiliense, 1990. 247 p.

- ____. A nova intransparência. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 18, p. 103-114, set. 1987.
- ____. Law and Morality. The Tanner Lectures on Human Values. London : Murrins Editor, s.d., p. 217-279.
- HAGUETTE, André. Dialética hoje. Petrópolis : Vozes, 1990. 175 p.
- JACQUES, Manuel. Una concepción metodológica del uso alternativo del derecho. El otro derecho. Bogotá, n. 1, p. 19-42, agosto 1988.
- JAPIASSU, Hilton. Introdução ao pensamento epistemológico. 4. ed. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1986. 257 p.
- KAPRA, Fritjof. O ponto de mutação. São Paulo : Cultrix, 1982. 445 p.
- ____. Sabedoria incomum. São Paulo : Círculo do Livro, 1988. 279 p.
- KELSEN, Hans. Teoria geral das normas. Porto Alegre : Fabris Editor, 1986. 509 p.
- KOZICKI, Enrique A. De la desesperada interrogación sobre el poder. Contradogmáticas. Florianópolis, v. 2, n. 415, 1985, p. 115-127.
- KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. 3. ed. São Paulo : Editora Perspectiva, 1992. 257 p.
- LAMEGO, José. Hermenêutica e jurisprudência. Lisboa : Editorial Fragmentos, 1990. 325 p.
- LARENZ, Karl. Metodologia da ciência do direito. 2. ed. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1983. 620 p.
- LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia e tempo. Revista de filosofia. Curitiba : Educa, n. 2. p. 49-60.
- LYRA, Doreodó Araujo (org.). Desordem e processo: estudo sobre o direito em homenagem a Roberto Lyra Filho. Porto Alegre : Fabris Editor, 1986. 333 p.
- LYRA FILHO, Roberto. O que é direito. 5. ed. São Paulo : Brasiliense, 1985. 132 p.
- MARCUSE, Herbert. Razão e revolução. 3. ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1978. 413 p.
- MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. Introdução ao estudo do direito: conceito, objeto, método. Rio de Janeiro : Forense, 1990. 196 p.

- _____. Hobbes e as paixões. Texto inédito, apresentado no Seminário sobre o Amor III, realizado no Centro de Ciências Jurídicas e Sociais da PUC/PR, em 29/11/90. 17 p.
- _____. Sobre o amor: uma leitura a partir de Freud. Texto inédito, apresentado no Seminário sobre o Amor, realizado no Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina, em 27/09/90. 23 p.
- MIAILLE, Michel. Uma introdução crítica ao direito. Lisboa : Moraes Editores, 1979. 318 p.
- PASCAL, Georges. O pensamento de Kant. Petrópolis : Vozes, 1983. 195 p.
- PAULON, Carlos Artur. O progresso da ordem e o direito alternativo. Desordem e progresso. Porto Alegre : Fabris Editor, 1986. 333 p.
- PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. O sujeito do direito: uma abordagem interdisciplinar. Florianópolis : 1991, UFSC, Dissertação (Mestrado em Direito).
- PLATÃO. A república. v. II, São Paulo : Difel, 1973. 281 p.
- PORTANOVA, Rui. Motivações ideológicas da sentença. Porto Alegre : Livraria do Advogado, 1992. 173 p.
- POURTOIS, Hervé. Rationalisation sociale et rationalité juridique. Une lecture de Jürgen Habermas. Revue Philosophique de Louvain. Louvain : Éditions de l'institut supérieur de philosophie, tome 89, aout/1991, p. 469-498.
- ROUANET, Paulo Sérgio. Ética iluminista e ética discursiva. Jürgen Habermas: 60 anos. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989. 180 p.
- SALGADO, Joaquim Carlos. A idéia de justiça em Kant - seu fundamento na liberdade e igualdade. Belo Horizonte : UFMG, 1986. 348 p.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Introdução a uma ciência pós-moderna. Rio de Janeiro : Graal, 1989. 176 p.
- SCANNONE, Juan Carlos. Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Revista Stromata. San Miguel (Argentina), ano XLVII, n. 1/2, p. 146-192.
- SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989. 179 p.
- SOUZA JR., José Geraldo de (org.). O direito achado na rua. Brasília : UNB, 1987. 156 p.

- VELASCO, Sírio Lopes. Justiça: conceito e realização na filosofia da libertação segundo Enrique Dussel. A justiça: abordagens filosóficas. Porto Alegre : Livraria Editora Acadêmica Ltda., 1988. p. 73-87.
- VIEHWEG, Theodor. Tópica e jurisprudência. Brasília : DIN, 1979. 153 p.
- WARAT, Luís Alberto. O sentido comum teórico dos juristas. A crise do direito numa sociedade em mudança. Brasília : UnB, 1988. p. 31-41.
- WELZEL, Hans. Introducción a la filosofía del derecho - derecho natural e justicia material. Madrid : Aguilar, 1979. 274 p.
- WIEACKER, Franz. História do direito privado moderno. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1967. 768 p.
- WOLKMER, Antonio Carlos. Introdução ao pensamento jurídico crítico. São Paulo : Editora Acadêmica, 1991. 152 p.
- _____. Ideologia, estado e direito. São Paulo : Editora Revista dos Tribunais, 1989. 175 p.
- _____. Pluralismo jurídico: o espaço de práticas sociais participativas. Florianópolis : 1992, UFSC, Tese (Doutorado em Direito).
- ZEA, Leopoldo. La filosofía americana como filosofía sin más. 14. ed. México : Siglo Veintiuno Editores, 1989. 119 p.
- ZIMMERMANN, Roque. América Latina - o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). Petrópolis : Vozes, 1987. 264 p.
- ZUBIRI, Xavier. Sobre la esencia. Madrid : Alianza Editorial, 1985. 574 p.