

XXV ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI - BRASÍLIA/DF

FILOSOFIA DO DIREITO I

ANA LUISA CELINO COUTINHO

MARCIA CRISTINA DE SOUZA ALVIM

LEONEL SEVERO ROCHA

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UNICAP

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – PUC - RS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim – UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Maria dos Remédios Fontes Silva – UFRN

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes – IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba – UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Representante Discente – Doutoranda Vivian de Almeida Gregori Torres – USP

Conselho Fiscal:

Prof. Msc. Caio Augusto Souza Lara – ESDH

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto – UFG/PUC PR

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches – UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS (suplente)

Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas – UFG (suplente)

Secretarias:

Relações Institucionais – Ministro José Barroso Filho – IDP

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho – UPF

Educação Jurídica – Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues – IMED/ABEDi

Eventos – Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta – FUMEC

Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes – UFMG

Profa. Dra. Monica Herman Salem Caggiano – USP

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR

Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr – UNICURITIBA

Comunicação – Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro – UNOESC

F488

Filosofia do direito I [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UnB/UCB/IDP/UDF;

Coordenadores: Ana Luisa Celino Coutinho, Leonel Severo Rocha, Marcia Cristina de Souza Alvim – Florianópolis: CONPEDI, 2016.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-189-0

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: DIREITO E DESIGUALDADES: Diagnósticos e Perspectivas para um Brasil Justo.

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Filosofia do Direito. I. Encontro Nacional do CONPEDI (25. : 2016 : Brasília, DF).

CDU: 34



CONPEDI

Conselho Nacional de Pesquisa
e Pós-Graduação em Direito

Florianópolis – Santa Catarina – SC
www.conpedi.org.br

XXV ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI - BRASÍLIA/DF

FILOSOFIA DO DIREITO I

Apresentação

De acordo com a exposição dos artigos no Grupo de Trabalho Filosofia do Direito I trazemos as seguintes considerações:

No trabalho intitulado “A Influência da Ética Tomista na Construção da Justiça Social” as autoras abordam o realismo no pensamento do Ser. O Homem limitado e finito. Lei e Direito não se confundem. A Lei antecede ao Direito. Tratam da virtude e da Prudência. O Homem bom é o homem Justo. Tratam da questão da Fé e Razão.

No texto “A Jurisprudência Analítica Desconstruída: Uma Análise da Obra do Conceito de Direito de Herbert Hart” os autores apresentam o conceito de Justiça para aprimorar a solução de conflitos. Os Soberanos criam as leis, mas para os súditos e não para os Soberanos. Lei e Moral são diferentes, mas há influência da Moral nas Leis. A Lei é seguida pelos súditos, mas tem o direito natural preservado. Diferencia os costumes da moralidade e da justiça. Para Hart a Justiça deve tratar todos da mesma maneira.

No trabalho “A Problemática Conceitual do Direito, da Ética e da Questão da Justiça e sua Relação com a Busca pela Felicidade” as autoras tratam da Justiça como a busca pela Felicidade, relacionadas à Ética e à Justiça. Felicidade é um estado de consciência plena. Para Aristóteles, Felicidade é o bem supremo; para Epicuro é um estado de impertubabilidade; para Sêneca é um caminho diferenciado. Há a análise do conceito de Felicidade em diferentes autores/filósofos. Em relação ao conceito de Direito há análise de acordo com o momento histórico e a inserção social. Há análise da Ética condizente com a moral de determinado período histórico.

No texto intitulado “A Relação entre Direito e Moral em Robert Alexy”, o autor discorre sobre as relações entre Direito e Moral e traz a Teoria dos Princípios. Analisa o pensamento de Robert Alexy na relação do Direito e da Moral, que pode ser entendido como uma tentativa de superação da antiga querela entre juspositivismo e jusnaturalismo. O autor desenvolve, então, um sistema que permite apreciar as normas jurídicas de acordo com sua qualidade moral, privando de juridicidade aquelas consideradas demasiadamente injustas e corrigindo aquelas consideradas sanáveis.

No trabalho “A Teoria do Direito em Max Weber : Um olhar para Além da Sociologia” o autor insere o pensamento de Max Weber e sua contribuição para o Direito. Divide o trabalho em três partes. Analisa o Direito como Teoria. Traz o pensamento de Max Weber nas obras Teoria Pura do Direito e Teoria do Estado , de Kelsen. Traz o papel da neutralidade axiológica do Impossível. Coloca o Direito como instrumento da Racionalidade.

No texto “ A Teoria do Reconhecimento Enquanto Luta Social de Axel Honneth: Identidade Pessoal e Desrespeito Social” as autoras tratam dos conflitos em relação à identidade pessoal e o desrespeito social. Há um relação intersubjetiva. Tratam do afeto, sentimento do amor nas relações amorosas e em todas as relações primárias. Há análise do reconhecimento no amor, na esfera jurídica (minorias), na esfera social e na auto estima.

No trabalho “Ação Comunicativa e Integração Social Através do Direito”, a autora busca a racionalidade e a verdade. Analisa o fracasso da autonomia humana. Analisa a polarização entre o real e o ideal o ser o dever ser. Há momentos de conciliação, que é a razão compreensiva como ação comunicativa. O artigo faz um giro linguístico. Todo processo de conhecimento é um fato social/racional. O Objetivo é a reconstrução filosófica do agir comunicativo para dizer o Direito.

No texto “De Platão a Nietzsche: Um Panorama dos Princípios Filosóficos Epocais ao Longo da História”, os autores buscam analisar os mais importantes princípios epocais da filosofia, conforme definição de Heidegger, desde Platão e seu eidos até Nietzsche e a vontade de poder. Estes serão analisados cronológica e criticamente, tendo em vista a rejeição de Heidegger a todos eles, uma vez que os forjadores destes princípios desejam reter para si a pretensão de verdade única, de modo absoluto e como último fundamento.

No trabalho intitulado “Democracia, Direitos Humanos, Justiça e Imperativos Globais no Pensamento de Habermas, os autores buscam a explicitação racional de seus nexos internos. Expõe como Habermas, a partir da reconstrução da esfera pública e agir comunicativo aborda a justiça e o direito. A dialética entre facticidade e validade, entrelaça filosofia e sociologia para desenvolver sua abordagem normativa do direito e do Estado, conectando direito e democracia através do paradigma discursivo do direito.

O texto “Dignidade Humana: Uma Perspectiva Histórico-Filosófica de Reconhecimento e Igualdade” aborda o termo dignidade é articulado em relação ao tema da igualdade. O artigo traz noção histórico-filosófica sobre a origem do termo. Em seguida, aborda a reflexão

hegeliana da dignidade enquanto reconhecimento do outro como pessoa dotada de valor. Por fim, enfatiza a relação dignidade e igualdade, considerando o homem como ser dotado de igual dignidade.

O artigo “Direito e Linguagem na Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen: Condições de Conhecimento e o Papel da Linguagem na Teoria Pura do Direito” trata de uma investigação sobre o entendimento pressuposto de linguagem apresentado por Hans Kelsen, em sua obra Teoria Pura do Direito. A perspectiva de análise do trabalho é filosófica e sua metodologia se divide em dois momentos de atuação: o primeiro em torno do aprofundamento histórico das bases teóricas do autor, com especial destaque para o movimento neokantista; o segundo na leitura analítica do capítulo sobre interpretação da obra em destaque, nas duas edições principais da mesma, em formato comparativo, para observar na prática a forma como o autor lida com a linguagem na aplicação de sua teoria.

O texto “Direito, Desconstrução e Utopia: Um diálogo entre Derrida e Bloch” aborda as ideias filosóficas de Jacques Derrida e Ernst Bloch a respeito da relação entre o Direito e a justiça. Enquanto o primeiro é conhecido como o pensador da desconstrução, o segundo é tido como filósofo da esperança. O texto analisa as divergências entre os dois autores, sem perder de vista um horizonte de diálogo a partir de pontos em comum entre Derrida e Bloch.

O artigo “Direito, Desigualdade, Epistemologia e Gênero: Uma análise do Feminismo Jurídico de Catharine A. Mackinnon” analisa o Estado democrático de direito contemporâneo e por um lado, ele herda a inviolabilidade da propriedade privada e a garantia da liberdade individual, que impedem a injustiça do abuso de poder de governos despóticos e absolutistas sobre os indivíduos. Por outro, herda direitos econômicos e sociais que serviriam para remediar a injustiça da concentração de riquezas gerada pela acumulação de bens privados. Nenhuma delas, no entanto, foi capaz de abolir a injustiça praticada contra as mulheres.

O texto “Direitos e Conceitos Políticos, a partir de Ronald Dworkin” tem como objeto de estudo direitos e conceitos políticos, à luz do filósofo Ronald Dworkin, principalmente, por meio de sua obra Justiça para Ouriços. Analisou os direitos políticos e num segundo momento, estudou os conceitos políticos, com base no princípio da dignidade da pessoa humana. Trata-se de análise propedêutica do tema, à luz do filósofo Ronald Dworkin.

O artigo “Ética e Uso Ilegítimo da Violência Física: O Caso da Instituição Prisional” reflete sobre a questão do “uso ilegítimo” da violência física entre presos. Essa prática faz parte da “ética” dos prisioneiros e constitui uma forma de privatização do monopólio do uso legítimo da violência física, própria do Estado. Reflete-se sobre dois conceitos de legitimidade: como

legalidade e como aceitação e aprovação de uma prática legal ou ilegal por determinada comunidade. O “uso ilegítimo” da violência física, pretensamente “legítima” e monopolizada pelo PCC, possui paradoxos, contradições e aporias.

O texto “H.L.A Hart e o Conceito de Direito” tem como objetivo destacar os pontos centrais da obra “O Conceito de Direito” de H.L.A.Hart, constantes nos capítulos V, VI e VII. Por fim, serão expostas críticas ao positivismo inclusivo de Hart.

No trabalho “Kant entre Jusnaturalismo e Juspositivismo: A Fundamentação e a Estrutura do Direito” trata da filosofia do direito de Kant, discutindo seu enquadramento no jusnaturalismo ou no juspositivismo. Analisa o contraste entre a fundamentação do direito em Kant, fortemente marcada pela ideia de liberdade como legitimadora do Estado e da ordem jurídica, e sua estrutura, caracterizada pelo formalismo, pelo rigor lógico, pela importância exagerada da coação e pela manutenção da validade da ordenamento mesmo diante de um rompimento com a ideia de justiça que o sustenta.

O artigo “O Cenário Laboral Brasileiro na Contemporaneidade: Uma Análise à Luz da Teoria Social Crítica Marxista” analisa o âmbito laboral brasileiro. Analisa a contradição valorativa entre a organização social capitalista, pautada na priorização da obtenção de lucratividade, e a efetiva proteção da dignidade da pessoa humana, tendo como base a Teoria Social Crítica Marxista.

No trabalho intitulado “ O esclarecimento e a desconstrução da pessoa humana: desafios do direito atual” o autor aborda a alienação tecnológica como meio de violação da dignidade da pessoa humana e propõe o retorno à metafísica clássica como alternativa à consolidação da dignidade da pessoa humana.

O texto “O ódio aos direitos humanos” denuncia a natureza polivalente do discurso dos direitos humanos que serve tanto à direita, quanto à esquerda. Nas mãos da direita é discurso amplo e vazio; nas da esquerda é estridente e repetitivo. A autora consegue atingir o objetivo do texto ao explicar a razão do ódio aos direitos humanos, que baseia-se no fato de tal discurso estar vinculado a lutas e resistências, à ações políticas dos excluídos e, por isso, capaz de produzir dissenso e ameaça àqueles que ocupam as estruturas de poder.

No texto “ O passo curto do ornitorrinco: uma análise do sistema jurídico brasileiro em face dos legados do(s) kantismo(s)” os autores usam a metáfora do ornitorrinco para fazer alusão ao ordenamento jurídico brasileiro que tem tradição romana e controle difuso de constitucionalidade e caminha para absorver a tradição anglo-saxônica. Os autores tratam

ainda das diferentes recepções da filosofia kantiana e associam essas características às concepções epistemológicas de cada sistema jurídico.

O trabalho intitulado “O pensamento de Gustav Radbruch: pressupostos jusfilosóficos e as repercussões da Alemanha do Pós-guerra”, aborda o culturalismo neokantiano de Gustav Radbruch sem negligenciar as suas premissas na filosofia, como também no contexto histórico que influenciou a sua formação jurídica e política. O trabalho ainda aborda o conceito de direito de Radbruch que ressalta dois traços fundamentais: o dualismo metodológico e o relativismo.

O texto “O projeto filosófico da modernidade e a crise dos atores estatais na era globalizada” aborda o fenômeno da globalização, conceitua os atores estatais enquanto protagonistas do cenário internacional e por fim estuda a crise dos atores estatais na globalização.

O texto “O resgate da validade como elemento estruturante das ações estatais: o pós-positivismo e o direito discursivo em Habermas” baseia-se em um contexto bastante atual: a contestação de ações políticas, administrativas e jurídicas através de manifestações populares em todo o país. A pesquisa parte das seguintes hipóteses: a lei isoladamente não é suficiente para estruturar o ordenamento jurídico; o pós-positivismo precisa da legitimidade democrática para validar as ações estatais. Ao final do trabalho os autores conseguem corroborar as suas hipóteses.

“Prolegômenos para um conceito de jurisdição comunista” é um texto que investiga a possibilidade de se pensar, científica e filosoficamente, as bases teóricas para um conceito de jurisdição a partir da hipótese comunista. O autor parte das contribuições do método materialista histórico dialético.

No trabalho “Ronald Dworkin e seu conceito de dignidade em “Justiça para ouriços” o autor faz uma análise da referida obra, especialmente da parte em que Dworkin trata do diálogo entre direito e indivíduo e do capítulo da dignidade, objetivando guiar a interpretação das pessoas acerca dos conceitos morais.

Coordenadores

Prof^a Dr^a Ana Luisa Celino Coutinho, Doutora em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco; Professora da Universidade Federal da Paraíba.

Profª Drª Marcia Cristina de Souza Alvim, Doutora em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP; Professora do Programa de Pós Graduação em Direito do Centro Universitário FIEO - UNIFIEO.

Profº Dr. Leonel Severo Rocha, Doutor em Direito pela Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, França; Coordenador Executivo do PPG-D da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS.

DE PLATÃO À NIETZSCHE: UM PANORAMA DOS PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS EPOCAIS AO LONGO DA HISTÓRIA.

FROM PLATO TO NIETZSCHE: A PERSPECTIVE OF THE PHILOSOPHICAL EPOCHAL PRINCIPLES ALONG HISTORY.

**Lucas Jonas Fernandes
Felipe Rodrigues Xavier**

Resumo

O presente artigo tem por escopo a análise dos mais importantes princípios epocais da filosofia, conforme definição de Heidegger, desde Platão e seu eidos até Nietzsche e a vontade de poder. Estes serão analisados cronológica e criticamente, tendo em vista a rejeição de Heidegger a todos eles, uma vez que os forjadores destes princípios desejam reter para si a pretensão de verdade única, de modo absoluto e como último fundamento. Apesar, contudo, desta noção adotada por Heidegger, observamos ainda a existência de resquícios de algumas destas filosofias no cotidiano jurídico: eis a importância de analisá-las.

Palavras-chave: Filosofia do direito, Principios epocais, Filosofia da consciência

Abstract/Resumen/Résumé

This present article aims to analyze the most important epochal principles of philosophy, according to Heidegger's definition, since Plato and his eidos until Nietzsche and his will to power. These will be analyzed chronologic and critically, in view of Heidegger's rejection to all of them, once that the forgers of these principles wish to retain to themselves the pretension of only truth, absolutely and as the last foundation. Despite, however, this notion accepted by Heidegger, we still observe the existence of remnants of some of these philosophies in juridical day by day: here is the importance of analyzing them.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Philosophy of law, Epochal principles, Philosophy of consciousness

INTRODUÇÃO

Inicialmente, antes de adentrarmos a filosofia de Platão propriamente dita e a cisão entre mundo das ideias e mundo fático, antes de atingirmos os recantos soturnos da escolástica e o ressurgimento do pensamento ocidental após a Idade Média, mister se faz estabelecermos uma pequena introdução sobre a discussão realizada no livro *Crátilo*, já que neste estão presentes, ainda que de forma velada, alguns dos principais pensamentos populares entre os filósofos, em relação a questão da linguagem, nos tempos pré-Socráticos. O problema da linguagem, já entre os gregos, muito se afigura em um problema crucial na compreensão do homem e do mundo. Sócrates, em *Crátilo*, chega inclusive a traçar uma história das palavras e das letras, demonstrando como este entendimento está relacionado com a capacidade do homem de apreender o mundo. Platão, no entanto, dará o passo inicial para desvencilhar a linguagem e o entendimento de mundo, como veremos adiante.

Assim, é amplamente tida como primeira obra de filosofia da linguagem o diálogo platônico *Crátilo*, que data de 388 a.C. e trata de temas como a etimologia e a linguística. Nesta obra encontramos o personagem *Crátilo*, para o qual “cada cosa tiene un nombre, que le es naturalmente próprio”, representando – de maneira um tanto deformada - o pré-socrático Heráclito; Hermógenes está no papel de sofista e Sócrates é o convidado de honra da ocasião. De forma que Sócrates busca conciliar o naturalismo de Crátilo e o convencionalismo sofista de Hermógenes, que defende a existência de arbitrariedade absoluta entre as palavras e coisas, não havendo ligação alguma entre estas.

De fato, a obra de Heráclito mantém-se pautada no naturalismo e na ideia de necessidade, como podemos notar no seguinte fragmento: “We must know that war (*πόλεμος polemos*) is common to all and strife is justice, and that all things come into being through strife necessarily.”¹ Ou seja, tudo surge como uma *necessarily strife*, uma disputa necessária. É esta ideia filosófica relevante, embora não para o presente estudo.

No entanto, concordamos com Lenio Streck no que afirma: “se os pré-socráticos – mormente Heráclito – descobriram o ser, e Platão e Aristóteles o esconderam, a posição de Crátilo não pode corresponder, *stricto sensu*, à de Heráclito”, levando-se em conta, é claro, ser “o *logos* aquilo que originariamente desnuda o ser e o sentido.”²

¹ HERACLITUS of EPHEBUS. *Heraclitus: fragments*. Trad. Thomas More Robinson. Toronto: University of Toronto Press, 1987.

² STRECK, op. cit., p. 177 et seq.

Para Heráclito, assim como para Parmênides, a palavra guarda relação com o enigma (*aínigma*), sendo este uma espécie de manifestação do divino capaz de desnudar a distância existente entre as esferas humana e não-humana, localizada entre a região das aparências e do eterno³; e com o silêncio, de modo que assim enuncia o interessante fragmento 123: “*a natureza (physis) gosta de esconder-se*”. Heráclito apresenta-nos, ainda, uma reflexão sobre o estatuto da palavra e da verdade afirmando que: a palavra é *logos*, mas o *logos* não é somente palavra, excedendo-a, desdobrando-se em forma de palavra e de coisa, dando *nome ao devir e ao ser do devir*. De certa maneira não há cisão completa entre palavra e coisa em Heráclito, estando as duas ainda em “cumplicidade”, de modo que as propriedades das coisas se refletem nas palavras e estas por sua vez são integrantes da *physis*.⁴

1. A cisão platônica (e pitagórica) entre mundo fático e mundo ideal.

Não é difícil notar, de antemão, o prejuízo causado pela “evolução” platônica (baseada, como afirma Bertrand Russel em *A História do pensamento ocidental*, em teorias pitagóricas) e, mormente, aristotélica da separação entre mundo fático e mundo das ideias e da metafísica deste último, que refletiram em larga escala em todas as áreas do conhecimento humano e, portanto, na filosofia da linguagem.

Se para Heráclito o ser de um ente só alcançará uma linguagem quando o ser a se pensar vier até a palavra, à *palavra*, para Platão, o que importava era dar início a uma filosofia ontológica, a qual via no ser das coisas o seu objetivo – tentando eliminar o poder dos nomes nos significados. O significado, pois, seria precedente ao significante e o determinaria, de acordo com Platão, e existiria uma relação “de semelhança entre as ideias e as coisas e entre estas e as palavras.”⁵ Platão começa, portanto, a *esconder o ser*, através de sua concepção pela qual é possível conhecer a coisa *sem a linguagem*⁶, dando início a longa tradição conflituosa ocidental entre sujeito cognoscente e compreensão do objeto.

Com o Crátilo de Platão a linguagem adota, portanto, um papel secundário nas relações de conhecimento, uma vez que, para Platão, o real somente era passível de ser

³ dos SANTOS, Maria Carolina Alves. *A lição de Heráclito*. São Paulo, 1990. p. 2. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v13/v13a01.pdf>>. Acesso em 26/01/2015.

⁴ STRECK, op. cit. p. 178.

⁵ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 59.

⁶ STRECK, op. cit. p. 180.

compreendido verdadeiramente quando compreendido *em si*. Em síntese, como diz Gadamer:

“Platão pretende mostrar que na pretensão da correção da linguagem (*orthotés tón onomatón*) não se pode alcançar nenhuma verdade objetiva (*alethéia tón ontón*) e que se deve conhecer o ente sem as palavras (*aneu tón onomatón*) só a partir de si mesmo (*auta ex eautón*). Com isso se desloca radicalmente o problema para um novo nível. A dialética, que é o que se objetiva aqui, pretende evidentemente embasar o pensamento sobre si mesmo, abrindo seus verdadeiros objetos (*Gegenstände*), as “ideias”, de tal modo que isso supere o poder das palavras (*dunamis tón onomatón*) e sua tecnificação demoníaca na arte da argumentação sofística. De certo, a superação do âmbito das palavras (*onomata*) pela dialética não significa que exista realmente um conhecimento sem palavras, mas, unicamente, que aquilo que cria acesso para a verdade não é a *palavra*.”⁷

Platão, por conseguinte, buscou derrotar o pensamento sofista. Aristóteles, a despeito das discordâncias filosóficas com Platão, neste ponto, mantém-se fiel a seu preceptor – ambos tinham os sofistas como algo não filosófico, na melhor das hipóteses, uma *enfermidade da filosofia*.

2. A metafísica de Aristóteles.

É por isto que Aristóteles, compreendendo insuficiente a abrangência das críticas (calcadas na concepção do mimetismo entre palavra e coisa) exercidas por Platão⁸, decide negar qualquer função universal da linguagem como ciência. Desta forma, Aristóteles, utilizando-se da *refutação* tenta combater as ideias sofistas de possibilidade ilimitada do discurso, isto é, que a linguagem permitiria a realização/comunicação de tudo a respeito de qualquer coisa, inclusive tornando algo falso em verdadeiro, subvertendo a ordem natural das coisas pela ordem das preferências humanas.

Portanto, Aristóteles não aceitava a mera *refutação aparente*, mas apenas a *refutação real*. Esta divisão, por sua vez, é possível graças à negação da universalidade

⁷ GADAMER, Hans-George. *Verdade e Método I*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 14. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014. p. 526.

⁸ A respeito afirma Garcia-Roza: “Indubitavelmente, o opositor filosófico de Aristóteles é Platão. Após duas décadas de convivência na Academia, primeiro como aluno e depois como repetidor-assistente e colaborador, Aristóteles torna-se dissidente. Passados mais de dez anos da morte do mestre, ele funda em Atenas o Liceu (ou Peripatos) que vai se tornar o grande rival da Academia platônica. No entanto, a dissidência ou divergência entre os dois grandes pensadores foi algo que se deu internamente à filosofia, isto é, internamente ao espaço discursivo definido pelo projeto platônico de fazer filosofia. Aristóteles fala a mesma linguagem que Platão; a diferença entre eles é uma diferença interna à filosofia. Outra coisa é sua relação com os sofistas. Estes situam-se num outro lugar, não são dissidentes nem divergentes, são diferentes, e é com esta diferença que Aristóteles vai ter que se confrontar beneficiado por uma conveniente distância temporal”. Cf. GARCIA- ROZA, op. cit., p. 77.

do discurso realizada por Aristóteles, com a definição de verdadeira ciência a *ciência das coisas*.⁹ São, pois, como afirma Garcia-Roza,

“atitudes inteiramente distintas frente à linguagem: os sofistas, depositando nela plena confiança a ponto de transformá-la em ciência universal; e Aristóteles dela desconfiando e procurando, para além da linguagem, uma *ciência das coisas* que a fundamente.”¹⁰

Esta “ciência das coisas” nos lembra as palavras expostas por Aristóteles em sua *Metafísica*: “Há uma ciência que investiga o ser como ser e os atributos que lhe são próprios em virtude de sua natureza. Ora, esta ciência é diversa de todas as chamadas ciências particulares, pois nenhuma delas trata universalmente do ser como ser.”¹¹

Destarte, para Aristóteles, o ser ter inúmeras significações, porém todas elas referentes a um único princípio. Tal coisa seria denominada **ser**, portanto, *porque é uma essência*. Observamos, aqui, pois, o germe propiciador de todo o desenvolvimento da subjetividade na cultura ocidental (e ainda hoje este “assujeitamento” exacerbado ameaça estrangulá-la).

A linguagem em Aristóteles é secundária, símbolo, significação das coisas - a questão ficando centrada na *adequatio rei et intellectus*, ou seja, na conformidade entre linguagem e ser.¹² Assim, temos que, de acordo com Aristóteles: a) as palavras somente possuem significado porque as coisas possuem essência; e b) a linguagem não é uma ciência universal, devendo esta ser a *ciência das coisas*, a ciência una que fornece os fundamentos *a priori* em relação aos outros ramos científicos – a metafísica.

O problema da elaboração de uma metafísica gnosiológica, uma *filosofia primeira* como diriam Bacon e Kant; assim como a correta distinção entre metafísica teológica, ontológica e gnosiológica: estas são questões precípuas, “problema primeiro, e último, da filosofia”.¹³ E, prossegue Streck,

“entre os eruditos que entenderam bem este problema fundamental da filosofia se destacam Aristóteles, que por primeiro a formula ordenadamente; Plotino, Tomás de Aquino, que leva adiante o projeto de Aristóteles e o aplica às ciências; Francisco Suarez, que recebe a encomenda de fazer uma grande síntese; Roger Bacon e Kant, que vão dar as condições para o positivismo filosófico, e Heidegger que será o defensor de uma nova formulação na ontologia fundamental”.¹⁴

⁹ STRECK, op. cit. p. 98.

¹⁰ GARCIA-ROZA, op. cit., p. 83. (grifo nosso)

¹¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2006. p. 89 et seq.

¹² STRECK, op. cit. p. 184.

¹³ Ibidem, p. 186.

¹⁴ Idem.

Santo Agostinho, em seu turno, pode ser considerado uma *síntese do pensamento filosófico grego* no contexto cristão dos séculos IV e V. Isto porque, para Agostinho¹⁵, “quando falamos, emitimos sinais, donde se gera a palavra ‘significar’ (fazer sinais – signa facere).” Além disto, como afirma seu filho Adeodato no *De Magistro* “as letras escritas são sinais de sinais, ou seja, sinais dos sons que a voz articula”, de forma que em Agostinho “as palavras são signos, e estes signos não nos remetem diretamente às coisas, mas a outros signos, formando um sistema fechado no qual a significação, ao invés de se fazer pela articulação signo-coisa, faz-se pela articulação signo-signo.”¹⁶

3. A navalha de Ockham

As primeiras tentativas durante o período medieval de rompimento com as posturas aristotélicas, agostinianas e, posteriormente, com maior vigor, tomistas, concentram-se no *conceitualismo* de Pedro Abelardo, no *nominalismo* de Roscelino de Compiègne e na teoria mista entre ambos, realizada por Guilherme de Ockham.

O conceitualismo sustenta que os universais são meramente conceitos, isto é, “predicados de sentenças que descrevem o objeto, existindo portanto na mente como meio de unir ou relacionar objetos particularmente dotados das mesmas características ou qualidades.”¹⁷ Já o nominalismo não admite nem a própria existência do universal, sendo o nome apenas *flatus vocis*, uma singela convenção vocal, destituída de caráter semântico.

Guilherme de Ockham, o mais hábil pensador no trato da questão em sua época, não obstante as críticas desferidas por Alessandro Ghisalberti (de acordo com o qual Ockham seria um conceitualista)¹⁸ desenvolveu uma teoria mista entre as duas correntes

¹⁵ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003. p. 363.

¹⁶ GARCIA-ROZA, op. cit. p. 93.

¹⁷ STRECK, op. cit., p. 193.

¹⁸ Transcrevemos trecho da obra que ilustra esta crítica, também apontado por Lênio Streck em seu livro *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise*: “Ockham não julga necessário fazer do individual um elemento real intrínseco ao indivíduo, para acabar depois nas incongruências de toda a posição realista; a capacidade de nossa inteligência de atingir a realidade é garantir pela função significativa essencial dos conceitos e pela aptidão deles em estar no lugar das coisas. Função significativa e atitude suposicional existem naturalmente e, como tais, não têm necessidade de ser justificadas com elaborações teóricas mais ou menos engenhosas. Esta posição não deixa que caia sobre Ockham a acusação de ‘subjativismo’: o conceito não faz conhecer uma modificação do espírito, mas envia a realidade; por sua natureza é signo da realidade e, portanto, objetivo. Não se pode nem mesmo falar de ‘nominalismo’: a interpretação exata desta alcunha remete aos sustentadores da tese de que o universal é uma palavra (vox), um som articulado; ora, a palavra é signo de uma coisa só por conveção, significa para mim uma coisa determinada porque os homens assim o estabeleceram. Para Ockham, ao contrário, o conceito é, por sua natureza, manifestador da realidade, é signo natural e não convencional. A qualificação que parece mais exata para designar a posição ockhamista a respeito do problema do conhecimento universal é a do conceitualismo, entendo-se com isto caracterizar a escolha de Ockham faz de negar todo tipo de universalidade extramental e de salvaguardar

filosóficas, na qual o universal corresponderia a um termo e este em seguida a um conceito através do qual podemos nos referir a determinadas qualidades ou características. Logo, o universal, em William of Ockham, é referência - realizada por meio do conceito - de um termo. É neste contexto que deve ser compreendida a famosa “navalha de Ockham”: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* (não se multiplique a existência dos entes além do necessário).

Ambos os vieses filosóficos, no entanto, mantiveram-se ativos durante os séculos seguintes, despontando em grandes pensadores da filosofia moderna, mormente John Locke e Thomas Hobbes. Locke, no século XVIII, defendia a continuação das ideias conceitualistas, enquanto Hobbes, no século anterior, havia sido defensor das posturas nominalistas.

4. O Conceitualismo de John Locke e o Nominalismo de Thomas Hobbes.

De acordo com Umberto Eco todas as críticas formuladas pela filosofia moderna em relação à filosofia do ser e da substância tem tido como base alguma consideração das estruturas linguísticas. Assim, almejando desmanchar o conceito de substância mediante a crítica, os filósofos modernos se depararam com o problema da necessidade de elaboração de uma nova *doctrina de los signos*. Isto ocorre tanto em Hobbes, Hume ou Berkeley, mas sobretudo em Locke.

De fato, para Eco,

“Locke podría ser considerado como el padre de la semiótica moderna, al menos porque afirmó la existencia de esta disciplina y la identidad práctica de la misma con la lógica, en la conclusión de su Ensayo sobre la inteligencia humana (IV, XX): donde dice precisamente que las ciencias se dividen en tres especies: la física, como conocimiento de las cosas espirituales y corpóreas; la práctica, como sistema de reglas para nuestras acciones, y la semiótica, que es el conocimiento de los signos, es decir, de las ideas y de las palabras (que son igualmente signos),

simultaneamente a objetividade dos conceitos. Conceptualismo realista, como precisa Boehner, contrapondo-o ao idealista, pois todo o conteúdo de nossos conceitos consiste em sua capacidade de remeter-nos à realidade, a levar-nos para fora da mente”. Cf. GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham* apud STRECK, op. cit., p. 194.

como instrumentos de otras ciencias. Y añade que solamente con una semiótica se podrá producir una lógica y una crítica de nuevo tipo.”¹⁹

Em seguida o conhecido professor titular da cadeira de semiótica da Universidade de Bolonha conclui, afirmando:

“Queda claro lo que quiere decir Locke al llegar a esta conclusión, sobre todo en el libro III del Ensayo, dedicado precisamente a los problemas lingüísticos. El análisis de los usos lingüísticos permite a Locke hacer la crítica de la idea de substancia. *Las palabras no expresan las cosas, porque las cosas se conocen por medio de la construcción de ideas complejas y con la combinación de ideas sencillas*. Las palabras se refieren a las ideas, como a su significado más inmediato. Por ello, existe una relación arbitraria entre palabras y cosas. Y no solamente en el sentido de que no existe una motivación profunda, tal como sostienen los teóricos de las onomatopeyas originarias, sino también por la razón de que el elemento mediador entre palabras y cosas, en sí ya es arbitrario. El concepto ya no es un reflejo o una imagen de la cosa, como en los escolásticos, sino que es una construcción selectiva. Las ideas abstractas no reflejan la esencia individual de la cosa, que nos es desconocida: suministran su *esencia nominal*.”²⁰

Ou seja, o conceito deixou de ser escolasticamente um reflexo, uma imagem da coisa, passando a ser considerado como uma construção seletiva. As ideias abstratas, neste diapasão, não correspondem à essência individual do objeto (esta nos escapa), mas refletem a *essência nominal* referida por Eco no parágrafo anterior. Assim, a própria ideia, em Locke, é signo, composição de características, propriedades da coisa; a ideia é uma abstração da coisa.

Para Locke, finalmente, discrepantemente do que se dá com Berkeley ou Hume, a “*nominal essence*” como correspondente à ideia abstrata ainda mantém os velhos traços de “dignidade e consistência mental”²¹, passando a ser, contudo, considerada um produto semiótico. Daí a importância de Locke para este ramo da ciência – não fosse o bastante o fato de tê-lo *descoberto*. Estas discussões entre Hobbes (nominalismo) e Locke (conceitualismo), foram, pois, impulso fundamental para a ascensão das teses contratualistas a respeito do Estado.

Assim, podemos dizer, por exemplo, que o brocardo latino *Homo homini lupus est* adentrou o mundo da filosofia da linguagem através do pensamento de Hobbes, que considerava a inexistência de linguagem uma condição que impossibilitaria o

¹⁹ ECO, Umberto. *Signo*. Trad. Francisco Serra Cantarell. 1. ed. Barcelona: Editorial Labor, 1988. P. 128 et seq.

²⁰ Idem.

²¹ STRECK, op. cit., p. 195.

desenvolvimento de um Estado, uma sociedade organizada, um contrato, ou mesmo a paz – “tal como se dá com os *lobos*”²².

Para Hobbes, então,

“a linguagem é o instrumento fundamental para a comunicação humana. O pacto, para a formação do Estado, exige uma compreensão e adesão, e isto é somente possível pela linguagem. A não compreensão exata do pacto acarreta na má formação do Estado. Porém, a linguagem subjetiva da denominação das paixões exige uma atenção peculiar. É na interpretação errônea e **subjetiva** (grifo nosso) que podem ocorrer os maiores riscos de um Estado. Deste modo, Hobbes assegura à linguagem uma função constitutiva a respeito das relações sociais e políticas.”²³

É desta feita, através da desmistificação da relação metafísico-essencialista (segundo a qual o pertencer ao trono era explicado por uma predileção divina), que os ideais absolutistas até então vigentes enfim iniciaram sua derrocada. É a discussão filosófica fomentando mudanças na realidade de amplitude homérica.

Repete-se, aqui, destarte, nas teorias contratualistas, “o que já ocorrera com a sofística, mediante o rompimento da possibilidade da existência de essências e verdade imanescentes.”²⁴

Não olvidemos, pois, de nossa tarefa prima ao elaborar esta pesquisa: introduzir gradativamente a filosofia da linguagem no seio jurídico brasileiro a fim de que os conceitos filosóficos, quando devidamente digeridos, realizem a transformação empírica por nós tão aguardada. Desejamos, para tanto, fomentar o debate à respeito do tema, incentivando a produção acadêmica *lato sensu* acerca da importância da adesão aos novos conceitos trazidos à tona pela evolução filosófica em todas as áreas da ciência. Com a ressalva realizada, prossigamos.

Portanto, as posturas nominalistas e contratualistas, mormente as primeiras, deram à linguagem um lugar privilegiado, contrariando a existência dos universais, contribuindo em grande monta para o *rompimento com o dualismo metafísico-essencialista*. “Passam a dar um tratamento absolutamente diferenciado à linguagem, é dizer, retiram-na da obscuridade para a qual foi relegada pela metafísica clássica”. Assim, nos dizeres de Streck, *as teses nominalistas abrem os caminhos para o triunfo da viragem linguística ocorrida no século XX*.²⁵

²² WOLLMAN, Sergio. *O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 30.

²³ Idem.

²⁴ STRECK, op. cit., p. 196.

²⁵ Ibidem, p. 198.

5. René Descartes: *cogito, ergo sum*.

O homem responsável pela grande ruptura, contudo, com os empoeirados paradigmas da antiguidade é René Descartes, o filósofo e matemático francês, comumente denominado o “fundador da filosofia moderna”, autor da celebre obra *Discurso sobre o Método* (1637), na qual, em sua primeira parte, ao discutir sobre o propósito de seus escritos enuncia: “meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo procurei conduzir a minha” e conclui dizendo que

“propondo este escrito apenas como uma história, ou, se preferirdes, apenas como uma fábula, na qual, dentre alguns exemplos que podem ser imitados, talvez também se encontrem vários outros que se terá razão em não seguir, espero que ele seja útil a alguns sem ser nocivo a ninguém, e que todos apreciem minha franqueza.”²⁶

Naturalmente, René Descartes era um homem sensato, dotado de discernimento e clareza de razão o suficiente para notar, em sua época, as potenciais perniciosidades de uma interpretação acrítica, assistemática, de sua obra – e de qualquer outra. Neste viés interpretativo errôneo o autor ainda aparece como autoridade transcendental enunciativa da inquestionável verdade, metafísica ou não (passados quase 400 anos os juristas brasileiros ainda desconhecem como se precaver deste mal).

Infelizmente, os avisos dispostos por Descartes no *Discurso sobre o Método* insistem em passar “despercebidos” às mentes de grande parte da cultura científica, esta desenvolvendo ideais que ultrapassam ou reduzem a obra lida, interpretam-na de acordo com sua convicção (consciência) e *para* a sua convicção, de modo que todo sentido além daquele que se vale da correlação entre consciência e significado é esquecido, para não se dizer tido como inválido.

A análise de uma obra, se não realizada em sua completude (com atenção distribuída de maneira regular entre os capítulos, em toda sua extensão), assim como pautada na crítica hermenêutica de seus pressupostos, na melhor das hipóteses pode gerar um entendimento semelhante, porém não idêntico.

Quando o caso, entretanto, é a adoção de uma ideia contida em uma obra estrangeira através deste processo arbitrário de apreciação dos pressupostos filosóficos

²⁶ DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 7 et seq.

estabelecidos, no qual a parte decisiva da interpretação consiste no *momentum*, no “clack” filosófico: o instante em que as ideias contidas na obra se adaptam às convicções pré-estabelecidas na consciência do leitor de modo a formar um correlato, tornando-as, para si, *transcendentais*; - é este um dos motivos ensejadores do “pam-principiologismo” no bojo da comunidade jurídica brasileira, assim como do desinteresse pelos clássicos.

Eis uma mudança amarga (“qual não o é?” questiona-se há dois séculos a psicologia), porém necessária para o senso comum jurídico. Eis um pecado que deveria nos intrigar mais que qualquer outro: o gigantesco amálgama filosófico desorientado que é a formação da Cultura Ocidental. Eis um tema, no entanto, que merece estudo próprio e detalhado.

Como dizíamos, contudo, o responsável pela grande ruptura foi René Descartes. De fato, Heidegger considera Descartes o ponto de partida para a *libertação do homem*, através de uma certificação do si, ocorrendo, por conseguinte, uma fundamentação do homem pelo próprio homem, nada sendo capaz de o vincular a não ser sua própria consciência.

Desta maneira, se lembrarmos o conceito de *hipokeimenon* aristotélico (isto é, aquilo que, não obstante as diversas manifestações fenomênicas do ente, mantém-se como qualidade inalterável, imutável), perceberemos que, a partir de Descartes, há dois âmbitos de significado do sujeito: na *dimensão sincrônica* (Koselleck), o sujeito aparece como autorreflexão, o possuir consciência de si, de modo que o *subjectum* passou à ser um dos extremos da relação cognoscitiva; no entanto, na *dimensão diacrônica* (Koselleck),

“o conceito de sujeito preserva um elemento semântico do conceito aristotélico de *hipokeimenon*, qual seja a ideia de que, diante de um mundo cuja realidade foi colocada em dúvida, há algo que permanece isento de qualquer mobilidade crítica: o sujeito que diz *eu penso*”.²⁷

A importância de Descartes, o “progenitor da metafísica moderna”, pode ser ilustrada através do que Heidegger denomina como *princípios epocais*, que têm início com o *eidos* em Platão, *ousía* em Aristóteles, *esse* em São Tomás de Aquino e, enfim, o *cogito* em Descartes, que representa a ruptura fundamental com a metafísica clássica – os sentidos passaram das coisas para a mente (filosofia da consciência). Assim, o *cogito, ergo sum* é o princípio epocal cartesiano. Este foi sucedido pelo *sujeito transcendental* em Kant, o *logos* em Hegel e, por fim, a vontade de poder (*Wille Zur Macht*) em

²⁷ STRECK, op. cit., p. 200.

Nietzsche, sem que, todavia, os ideais cartesianos decorrentes do *cogito* tenham sido efetivamente evitados de sua popularidade por estes pensadores.

Desta forma, se para os gregos antigos a verdade consistia na *alétheia*, Heidegger afirma que “the inception of the metaphysic of the modern age rests on the transformation of the essence of *veritas* into *certitudo*.”²⁸

A partir daí,

“the question of the truth becomes the question of the secure, assured, and self-assuring use of *ratio*. Descartes, the first thinker of modern metaphysics, inquires into the *usus rectus rationis*, i. e., *facultatis iudicandi*, the correct use of reason, i.e., of the faculty of judgment”.²⁹

Isto posto, não impressiona ser o *Discurso do Método* a obra mais influente e importante da filosofia moderna. A filosofia da consciência, com a ajuda de Immanuel Kant e sua *Crítica da Razão Pura* (1781) assumiu um papel primordial na maneira pela qual o homem pode adquirir conhecimento, desde as obras de Descartes e Kant, na ciência *lato sensu*.

6. David Hume e o ceticismo; Immanuel Kant e o sujeito transcendental.

Passemos a analisar, a seguir, o pensamento de David Hume, cuja tese representa um ligeiro avanço em relação à Locke, por exemplo. Hume afirma, em sua obra *Investigação Acerca do Entendimento Humano* (1748), que:

“Todas as ideias, especialmente as abstratas, são naturalmente fracas e obscuras; o espírito tem sobre elas um escasso controle; elas são apropriadas para serem confundidas com outras ideias semelhantes, e somos levados a imaginar que uma ideia determinada está aí anexada se, o que ocorre com frequência, empregamos qualquer termo sem lhe dar significado exato. Pelo contrário, todas as impressões, isto é, todas as sensações, externas ou internas, são fortes e vivas; seus limites são determinados com mais exatidão e não é tão fácil confundi-las e equivocar-nos. Portanto, quando suspeitamos que um termo filosófico está sendo empregado sem nenhum significado ou ideia – o que é muito

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*. Trad. André Schuwer e Richard Rojcewicz. 1. ed. Bloomington: Indiana University Press, 1998. P. 51

²⁹ *Ibidem*, p. 52.

frequente – devemos apenas perguntar: de que impressão é derivada aquela suposta ideia?”.³⁰

É por isto que, na seção IV, prossegue dizendo que objeto algum jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, tanto as causas que o produziram como os efeitos que dele advirão; nem é apta nossa razão, sem o auxílio da experiência, para asseverar a realidade de um fato.

Com a filosofia de Hume (ceticismo), deste modo, toma corpo um tipo diferente de pensamento antimetafísico. Isto ocorre pois “*Hume nega a realidade objetiva da causalidade, do mundo e do sujeito*”. Para Hume, portanto, e a partir de Hume, podemos dizer “que as palavras só têm significado na medida em que se referem a fatos concretos”.³¹

Assim, como afirma Oscar Correias “embora não cabia dizer que em Hume há uma negação da existência do ser, de todos modos há a negação de garantias absolutas de que o pensamento coincida com o ser”. É neste sentido que Hume afirma:

“a filosofia natural mais perfeita apenas diminui uma pequena parcela de nossa ignorância, a filosofia mais perfeita – do gênero moral ou metafísico – revela-nos, talvez, que nossa ignorância se estende a domínios mais vastos. Deste modo, resulta de toda a filosofia a *constatação da cegueira e debilidade humanas que se nos apresentam em todo momento por mais que tentemos disfarçá-las.*”³²

As teses de Hume significaram, portanto, um forte ataque à metafísica e ontologia clássicas, advindas da Grécia antiga. De fato, como afirma Umberto Eco, para Hume

“uma ideia assume-se como signo de outras ideias, exceto quando, para que a associação funcione, seja necessário que uma força institua a correspondência, e será hábito. Poderemos discutir se este hábito é apenas uso social, hábito mental ou verdadeiramente código convencionado (como já o via Locke no Ensaio, II). Em qualquer caso, a parábola cumpriu-se, a coisa em si já não tem direito de cidade no universo do conhecimento, e os signos já não remetem para as coisas, mas para as ideias, que não são mais do que signos, por sua vez. A raiz de uma teoria dos interpretantes e da semiose limitada está neste esboço do pensamento moderno”.³³

³⁰ HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*, trad. Leonel Vallandro. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 142.

³¹ STRECK, op. cit., p. 202.

³² HUME, op. cit., p. 48. (grifo nosso)

³³ ECO, op. cit., p. 115 et seq.

No âmbito da linguagem como agente do conhecimento, ao invés de empecilho a este, por sua vez, Hume acredita, em oposição a Kant, ser a linguagem um algo intermediário entre as impressões sensíveis e o pensamento abstrato. Kant sabidamente não via na linguagem uma função específica nos processos de conhecimento, exceto como ferramenta de designação dos referidos processos – estes apenas transmitidos e regidos pelas condições do conhecimento *a priori*. Este caráter subsidiário dado à linguagem por Kant é nítido quando concebe as palavras como *signos das representações*, ou seja, meios sensíveis vinculadores de conteúdos inteligíveis, os quais seriam aquele que realmente corresponderiam às coisas.

Ou seja, para Kant, a respeito da lógica dos juízos examinada no Capítulo II da *Analítica Transcendental*, por exemplo,

“nos juízos, a partícula relacional é visa distinguir a unidade objetiva de representações dadas da unidade subjetiva. Com efeito, tal palavrinha designa a referência dessas representações à apercepção originária e à sua *unidade necessária*, embora o próprio juízo seja empírico e por conseguinte contingente.”³⁴

Entretanto, o próprio Kant, em certos excertos demonstra tentativas de conciliação singelas com a linguagem, provavelmente por não conseguir dar cabo a algumas dúvidas cabais relacionadas com o delicado conceito *transcendental*, como demonstra abordagem mais humanística realizada na obra *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798), talvez pela proximidade com sua morte, na qual escapa uma singela reconciliação com a linguagem, inferindo que

“toda língua é designação de pensamento e, inversamente, a forma mais primorosa de designar pensamento é pela língua, esse meio máximo de entender a si mesmo e aos outros. Pensar é falar consigo mesmo (os índios de Otaheite chama o pensar de linguagem do ventre), por conseguinte, também se ouvir interiormente (por meio da imaginação reprodutiva)”³⁵

34 KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*: outros Textos Filosóficos. Tradução de Valério Rohden e. Udo Baldur Moosburger. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987. p. 80 et seq.

35 KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006. p. 91.

A principal objeção a ser levantada a Kant, em nosso contexto, entretanto, reside no fato deste acreditar na *unidade sintética originária da apercepção*, de acordo com a qual

“as múltiplas representações que são dadas numa certa intuição não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem **todas a uma autoconsciência**, isto é, como representações minhas (se bem que eu não seja consciente delas como tais) precisam conformar-se à condição unicamente sob a qual *podem* reunir-se numa autoconsciência universal, pois do contrário não me pertenceriam sem exceção”³⁶

Kant procura validar sua tese partindo do conceito de *síntese* como a ação por meio da qual um “múltiplo seja primeiro e de certo modo perpassado, acolhido e ligado para que se faça disso um conhecimento”.³⁷ A *síntese pura*, neste caso, seria aquela que repousa sobre um fundamento *a priori* da unidade sintética. Servindo-se de um obscuro conceito jurídico de dedução, Kant, em seguida declara que “dentre os vários conceitos que constituem o muito mesclado tecido do conhecimento humano há alguns determinado ao uso puro *a priori*. (...). Esta faculdade requer sempre uma dedução.”

Para Kant tal dedução seria *transcendental* de conceitos na medida que esta explicasse “a maneira como estes podem referir-se *a priori* a objetos, e distingo-a da dedução *empírica* que indica a maneira como um conceito foi adquirido mediante experiência e reflexão sobre a mesma, e diz portanto respeito não à legitimidade, mas ao fato pelo qual a posse surgiu”.³⁸

Em seguida Kant vislumbra, na segunda seção da Analítica Transcendental, a possibilidade de uma “*ligação* (coniunctio) *geral*”, sendo que a *ligação* é “a única que não pode ser dada por objetos, mas constituída unicamente pelo próprio sujeito por ser um ato de sua espontaneidade”.³⁹

Disto decorreria o surgimento de uma *unidade sintética originária da apercepção* de um múltiplo dado na intuição, ou unidade *transcendental* da autoconsciência. Sem dúvidas esta linha de pensamento leva a um sujeito solipsista, um sujeito incapaz de se esquivar dos problemas causados pela crença cega na *consciência* (ou *autoconsciência transcendental*) e na *pureza* da coisa em si.

³⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*: outros Textos Filosóficos. Tradução de Valério Rohden e. Udo Baldur Moosburger. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987. p. 132.

³⁷ Ibidem, p. 102.

³⁸ Ibidem, p. 107.

³⁹ Ibidem, p. 80.

Aliás, é tal o fim que Kant atinge: “O *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações”. Este excerto é particularmente claro ao revelar a proximidade das conclusões de Kant a respeito da faculdade de formular juízos humana com as conclusões constantes do *Discurso Sobre o Método*, de Descartes, ambos excessivamente voluntaristas no trato da eterna questão: “porque, nós homens, somos *fadados* a entender?”

Em suma, para Kant,

“somente pelo fato de que posso, *numa consciência*, ligar um múltiplo de representações dadas é possível que eu mesmo me represente, *nessas representações*, a *identidade da consciência*, isto é, a unidade *analítica* da apercepção só é possível pressupondo alguma unidade sintética qualquer”.⁴⁰

Kant, portanto, é o último grande filósofo que prega uma modalidade do *cogito* – a razão como cerne do homem.⁴¹

7. Friedrich Nietzsche e a *willie zur macht*: o crepúsculo da modernidade.

Já em Friedrich Nietzsche observamos uma ruptura mais profunda e estrutural com o paradigma *metafísico-essencialista* oriundo dos gregos antigos. Nietzsche, em seus manuscritos póstumos (embora exista certa nuvem obscura ao redor dos escritos póstumos de Nietzsche), por exemplo, afirma a inexistência de fatos: para ele, haveria apenas interpretações.

Uma fábula contida no livro *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral* (1873) ilustra a fragilidade que Nietzsche costumava observar no intelecto humano e no delicado entendimento advindo da consciência:

“Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um

⁴⁰ Ibidem, p. 81.

⁴¹ Nietzsche, o próximo a ser estudado, escreveu uma contida e interessante crítica à Kant no Terceiro Tratado de sua *Genealogia da Moral*, na qual, de início, explana os ideais da vida ascética: “a vida ascética é uma autocontradição; nela domina um *ressentimento* sem par, aquele de um instinto e de uma vontade de poder insatisfeito que gostaria de dominar não alguma coisa na vida, mas pelo contrário a próprio vida, suas condições mais profundas, mais fortes e fundamentais; (...) encontramos aqui diante de uma discordância que se quer discordante, que *se alegra* de si mesma por meio do sofrimento e que não cessa até de se fazer a si mesma mais segura e mais triunfante, na medida em que seu próprio pressuposto, a atitude fisiológica de viver, *decrece*”. Assim, “supondo que essa vontade de contradição e contra-natureza encarnada chega a *filosofar*, onde exercerá seu capricho mais sutil? Naquilo que parece mais verdadeiro e real; procurará o *erro* precisamente onde o espírito da vida coloca a verdade da maneira mais incondicional” e, de maneira sutil, conclui “no conceito kantiano do “caráter inteligível das coisas” ficaram vestígios dessa voluptuosidade discordante de asceta que se compraz em voltar a razão contra a razão”. Ver NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. p. 116.

astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da "história universal": mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente; quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido. Pois, para aquele intelecto, não há nenhuma missão ulterior que conduzisse para além da vida humana. Ele é, ao contrário, humano, sendo que apenas seu possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua pelo ar com esse *pathos* e sente em si o centro esvoaçante deste mundo. Na natureza, não há nada tão ignóbil e insignificante que, com um pequeno sopro daquela força do conhecimento, não inflasse, de súbito, como um saco e assim como todo carregador de peso quer ter seu admirador, o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, acredita ver por todos os lados os olhos do universo voltados telescopicamente na direção de seu agir e pensar”.⁴²

Ao se referir ao que considera a grande queda da humanidade: a *desmesuradamente interessante*, porém *negra, sombria, desmoralizante* descida ao abismo, o qual “deveria proibir-se com todas as forças olhar por demasiado tempo”, Nietzsche proclama (a respeito destes primeiros homens – os agentes da “interiorização do homem” – que, ao custo dos seus instintos, forjaram a “consciência”): “Infelizes! Viam-se reduzidos à sua “consciência”, a seu órgão mais fraco e mais exposto ao ridículo!”⁴³

Nietzsche não somente, entretanto, desconstrói a crença em uma consciência fruto de uma evolução, no sentido de desenvolvimento (ou *darwinismo*), colocando-a como, em certos momentos, tenaz armadilha; vai além disto e critica a relação até sua época admitida e incontestável de *afinidade* entre conhecimento e objeto a ser conhecido.

Assim,

“*não há, para Nietzsche, nenhuma semelhança, nenhuma afinidade prévia entre conhecimento e essas coisas que seria necessário conhecer.* Em termos mais rigorosamente kantianos, seria necessário dizer que as condições do objeto de experiência, para Nietzsche são totalmente heterogêneas”⁴⁴

⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. 1 Ed. São Paulo: Hedra, 2007. p. 25 et seq.

⁴³ Idem.

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2002. p. 17 et seq.

fato até então negado por Kant, que, como afirma Foucault durante as conferências que constam no livro *A Verdade e as Formas Jurídicas* (1996), fora o primeiro a dizer explicitamente que as condições de experiência e do objeto eram idênticas.⁴⁵

É relevante, ainda, a contribuição realizada por Nietzsche em *A Gaia Ciência* (1882), diz Foucault, por conta de sua ruptura entre *o conhecimento e as coisas*.

“O que, efetivamente, na filosofia ocidental assegura que as coisas a conhecer e o próprio conhecimento estavam em relação de continuidade? O que assegurava ao conhecimento o poder de conhecer bem as coisas do mundo e de não ser indefinidamente erro, ilusão, arbitrariedade? Para sustentar a harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer é que Descartes precisou afirmar a existência de Deus, conclui”.⁴⁶

Além disto, o Livro I da *Gaia Ciência* contém uma ruptura com a ideia de *coisa em si*. Para Nietzsche, aparência não constitui o contrário de essência, mas o que quer que seja dito de uma essência constituem somente o predicado da aparência.

Nietzsche não acredita e refuta a coisa em si, tão em voga na filosofia desde a era trágica dos gregos. Podemos extrair isto deste trecho:

“as diferentes línguas mostram que, nas palavras, o que conta nunca é a verdade, jamais uma expressão adequada: pois, do contrário, não haveria tantas línguas. A ‘coisa em si’ (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se. Ele designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve da ajuda das mais ousadas metáforas”.⁴⁷

Tomando por base estas ideias, Nietzsche conclui conceituando a verdade como:

“Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu cunho e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas”.⁴⁸

Nietzsche, portanto, além de desconstruir os fundamentos mais sólidos de todos os grandes pensadores da cultura ocidental que o haviam antecedido, sobretudo aqueles construídos por filósofos socráticos e católicos, ainda estabeleceu o último princípio

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ NIETZSCHE, op. cit., p. 31.

⁴⁸ NIETZSCHE, op. cit., p. 37.

epocal (Heidegger) da modernidade, após Kant e Hegel, *a vontade de poder (Wille Zur Macht)*, que, a despeito das críticas que apontam um certo grau de relativismo inevitável em sua aplicação, considera a verdade, o nobre (como em *A Genealogia da Moral*) fruto daquilo que permanece no poder, do que subjuga, impõe-se e garante-se como agente de maior vontade e poder. Isto o torna, com razão, o *ápice e fim* da metafísica: a transição entre a preparação da modernidade e sua derrocada, como afirmava Heidegger.

Transcrevemos aqui crítica apontada por Streck com fulcro em Heidegger para o qual a “‘vontade de poder’ como determinou Nietzsche expressamente é, em sua essência, comando” e disto, então, decorre que o *Wille Zur Macht* de Nietzsche “*trata-se, pois, de uma forma rebuscada de positivismo, uma vez que o direito passa a depender de discursos adjudadores e do protagonismo do poder do intérprete*”.⁴⁹

É tendo isto em conta que consideramos Nietzsche a transformação do elemento principal constituinte do ser de razão (Descartes) em vontade, de maneira que Nietzsche representa a fase da filosofia na qual a subjetividade tem como fundamento a *vontade*. Como afirma Heidegger, enquanto em Descartes o sujeito é o ente, é o âmbito de manifestação dos objetos, em Nietzsche o homem é sujeito na medida de seus desejos.⁵⁰

Isto é de suma importância para a presente obra, uma vez que a própria palavra *vontade* nos remete a um importante jurista alemão veladamente criticado por ter aderido às teses voluntaristas como solução para o problema de “como o juiz deve realmente aplicar o direito”: Hans Kelsen.

Se bem atentarmos,

“de Descartes a Hegel e Kierkegaard, a subjetividade é entendida como um ponto onde aparecem os outros entes com os quais entramos em contato. Isso não significa afirmar, de todo modo, que a subjetividade, antes de Nietzsche, não seja relativista. (...) Mas somente com Nietzsche é que a vontade se torna fundamento, e essa vontade não tem fundamento se não ela mesma, culminando no absoluto relativismo”⁵¹,

⁴⁹ STRECK, op. cit., p. 180 et seq.

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007. p. 142.

⁵¹. Daremos a palavra à Nietzsche, em honra ao contraditório: “Guardemo-nos, pois, senhores filósofos, dessa velha confabulação conceitual e perigosa sobre um ‘assunto do conhecimento puro, subtraído à vontade, subtraído à dor, subtraído ao tempo’, defendamo-nos das moções dos conceitos contraditórios, como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’ – que seria um *ver* subsistente em si próprio e sem órgão visual, ou um olho sem direção, sem faculdades ativas e interpretativas. Só há *um ver* em perspectiva, *um* conhecer em perspectiva; *mais* deixamos afetos tomar a palavra a respeito de outra coisa, *mais* sabemos dar-nos olhos, olhos diferentes para essa mesma coisa, e *mais* nosso ‘conceito’ dessa coisa, nossa ‘objetividade’ serão completos. Mas eliminar a vontade em geral, suprimir inteiramente as paixões – supondo que isso fosse possível – como? **Isso não significa castrar o intelecto?... (grifo nosso).**

doutrina, infelizmente, não muito distante dos nossos tribunais.

CONCLUSÃO

Como percebemos, continuamos imersos em paradigmas subjetivistas desde a publicação do famoso *Discurso* de Descartes. Nietzsche, muito embora esteja correto em considerar a subjetividade e a individualidade como elementos essenciais para a felicidade de um indivíduo, não percebe como no âmbito jurídico estas ideias voluntaristas surtem efeitos terríveis e arbitrários, gerando discricionariedade e um aumento de poder indevido para a figura do juiz.

Cerca de quatro século após o surgimento do *cogito ergo sum*, ainda nos confrontamos com a figura do juiz e do homem solipsista, que pretende carregar o sol na barriga e abrigar-se sozinho na alta torre, distante de tudo e todos, presa apenas de sua “consciência”.

A superação destas ideias não exige, no entanto, a adesão a filósofos mais recentes inescrupulosamente, assim como foi feito com Descartes ou Kant, mas um processo hermenêutico interpretativo de entendimento das obras, sobretudo com respaldo fático e existencial.

Enquanto a consciência e a subjetividade não forem reconhecidos como fundamentos pra lá de duvidosos para a deliberação a respeito do futuro de um homem, da liberdade de uma pessoa ou das consequências de um contrato; enquanto a lei não perder o estigma de objeto aprisionante atrás do qual está o juiz “boca de lei”, sendo a lei meramente uma “moldura”; enquanto não houver, para parafrasear Heidegger, compromisso com a mundanidade, com a realidade, com as consequências dos atos durante esta existência (e não em um futuro premeditado e metafísico), até lá não podemos falar realmente em superação dos paradigmas platônicos, aristotélicos, cartesianos e kantianos no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2006.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ECO, Umberto. *Signo*. Trad. Francisco Serra Cantarell. 1. ed. Barcelona: Editorial Labor, 1988

GADAMER, Hans-George. *Verdade e Método I*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 14. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

_____. *Verdade e Método II*. Trad. Enio Paulo Giachini. 6. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

_____. *Parmenides*. Trad. André Schuwer e Richard Rojcewicz. 1. ed. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

HERÁCLITO. *Fragments*.

HUME, David. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. trad. Leonel Vallandro. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*.

_____. *Metafísica dos Costumes*.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral*.

_____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise*. 11. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

_____. *O que é isto – decido conforme minha consciência?* 4. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

_____. *O que é isto – o precedente judicial e as súmulas vinculantes?* 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado.

STRECK, Lenio Luiz; ABOUD, Georges. *O que é isto – o precedente judicial e as súmulas vinculantes?* 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

WOLLMAN, Sergio. *O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.