



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**ISMAEL LIMA LEITE**

**HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: UM NOVO PARADIGMA PARA  
A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS**

**Belém**  
**2008**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**ISMAEL LIMA LEITE**

**HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: UM NOVO PARADIGMA PARA  
A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito da Universidade Federal do Pará, como exigência parcial para obtenção do grau de Mestre em Direito.

Orientação: Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa.

Área de concentração: Direitos Humanos

**Belém**

**2008**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
Biblioteca do Instituto de Ciências Jurídicas da UFPA

Leite, Ismael Lima

Hermenêutica filosófica: um novo paradigma para a universalidade dos direitos humanos / Ismael Lima Leite; orientador, Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa. Belém, 2008.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito. Belém, 2008.

1. Direitos humanos. 2. Hermenêutica. I. Costa, Paulo Sérgio Weyl Albuquerque.- II. Universidade Federal do Pará. Instituto de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

CDD: 341.27



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**ISMAEL LIMA LEITE**

**HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: UM NOVO PARADIGMA DE  
UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito da Universidade Federal do Pará, como exigência parcial para obtenção do grau de Mestre em Direito.

Orientação: Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa.

Área de concentração: Direitos Humanos

Aprovado em:

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa  
Orientador

---

Examinador(a)

---

Examinador(a)

Especialmente a  
minha filha, linda  
Esther, que confia no  
seu papai. Não irei  
decepcioná-la.

## AGRADECIMENTOS

A Deus por ser mui generoso com este filho. A São Jorge por ter lutado esta batalha por mim e termos vencido.

Ao professor Paulo Weyl que apostou no presente projeto e que com muita paciência e responsabilidade permitiu o seu nascimento. Agradeço ao filósofo que, com sabedoria, entende os atropelos dos mais jovens, concretizando o necessário cruzamento de horizontes com uma solidariedade própria dos hermeneutas.

Aos meus professores de graduação e de pós, professor Antônio Maués e José Claudio de Brito Filho, por ocasião das maravilhosas discussões jusfilosóficas.

Às Antropólogas Jane Beltrão, Diana Tomaz e Mônica Conrado. Nunca se é mais o mesmo ao se atravessar o Tucunduba.

A minha mãe, ao meu pai, a minha avó, minhas irmãs, meu primo e meus tios, por formarem um núcleo inarredável de honra e felicidade familiar.

A Minha querida Cinthya, pela sua força e amor transmitidos no momento mais difícil da vida. Que seja eterno e maravilhoso o nosso amor.

A minha querida amiga e irmã, Dafna, pelo companheirismo de todos esses anos, sem o qual seria impossível tornar-me ser humano. Estaremos juntos para sempre.

Ao professor e chefe Jean-François, assim como meus amigos e companheiros de trabalho na SEGOV, em face de um aprendizado prático e político em meu entorno social.

Aos meus consortes de jornada no mestrado. Todos vocês são leões.

Aos meus Irmãos-amigos, sobremaneira ao meu Coordenador de curso, Vanderlei Portes de Oliveira, o conhecimento da vida e da verdadeira luta são inóspitos entre os doutores do direito, menos para você.

## RESUMO

O presente trabalho tem por escopo a necessidade de se formular um novo padrão de universalidade para os Direitos Humanos, no intuito de se tentar construir um *ethos* verdadeiramente mundial, destituído de pretensões hegemônicas e coativas, tradicionalmente conformadoras desse tipo de normatização, a qual se assenta sob um racionalismo abstrato que retira o indivíduo do mundo, ou mesmo cânones metodológicos da ciência moderna, indevidamente trasladados para o estudo das humanidades. Analisar o solipsismo Kantiano e seus aspectos formais de universalidade deontológica, que negam dignidade valorativa à tradição e criam a divindade do sujeito cognoscente, assim como os intentos epistêmicos da lógica reducionista positivista a serviço da hegemonia do capitalismo e do ocidente, enquanto instrumento de dominação ideológica, legitimador de interesses mercantilistas, são desafios a serem superados pela hermenêutica ontológica e filosófica, a qual chama a humanidade ao seu sentido de finitude, atirando-lhe perante o mundo para, nele, lembrar da necessária solidariedade e amizade, única *práxis* capaz de construir um sentido ético para toda a humanidade: viver o *tu* como se fosse *eu*.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos; hermenêutica filosófica; Solipsismo kantiano; Lógica científica do positivismo; hegemonia burguesa; *ethos* mundial.

## ABSTRACT

The present work has its focus in the need to formulate a new pattern of universality towards Human Rights, in the sense of trying to build a truly global *ethos*, without any hegemonic or coercive presumptions, regularly used as a means to conform this kind of normalization, which rests under an abstract rationalism that isolates the individual from the world, or even canons of modern science's methodology, poorly brought into humanities. To analyze Kant's Solipsism and its formal aspects of deontological universality, which deny valorative dignity to tradition and create a cognitive individual divinity, as well as the epistemic intents of positivist's reductionism logic on behalf of the occident's and capitalism's hegemony, as means of ideologic domination, making the mercantilist interests seen legitimate. These are challenges to be overcome by the ontologic and philosophical hermeneutics, which calls upon humankind onto its sense of finity, casting it into the world in order to, once in the world, remember the necessary friendship and solidarity, the only *praxis* capable of building an ethical sense for all humankind: live as if **you** were *me*.

**Key words:** Human Rights; Philosophical Hermeneutics; Kantian **Solipsism**; Scientific Logic in Positivism; Bourgeoisie's Hegemony; global *ethos*.

“Encontramo-nos aqui naquilo que designamos prática [práxis]. Prática, neste contexto, não se deve entender no sentido teórico em que não passa da aplicação da teoria. Trata-se da prática no seu sentido original, no sentido grego, segundo o qual a prática tinha – quase diria eu – um só sentido inativo. Uma carta grega terminava com a expressão *eu prattein*, que podemos traduzir por: “Passa bem!” ‘Práxis’ indica o modo como vamos andando: bem ou mal, em todo o caso, que alguém de qualquer modo vai andando, pois não somos donos e senhores do nosso destino, mas dependemos deste ou daquele, encontramos muitos obstáculos, muitas desilusões e, por vezes, também somos felizes graças a um êxito que vai além inclusivamente do alcance dos nossos sonhos. Em semelhante prática habita, decerto, uma nova proximidade à totalidade da nossa posição no mundo enquanto seres humanos. Está-lhe imediatamente ligada a temporalidade, a finitude, planos e projetos, recordações, esquecer e ser esquecido.”

**HANS-GEORG GADAMER**

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>2</b>	<b>ANTECEDENTES FILOSÓFICOS ACERCA DO DEBATE DOS DIREITOS HUMANOS.....</b>	<b>31</b>
2.1	UNIVERSALISMO <i>VERSUS</i> RELATIVISMO: O LOGOS RACIONALISTA E A CRÍTICA HUMANISTA DOS SOFISTAS.....	31
2.2	O FUNDAMENTO DA ALTERIDADE E A CONSTRUÇÃO DA MORAL.....	36
2.3	UMA ÉTICA NÃO-OCIDENTAL DA ALTERIDADE.....	42
2.4	O SER E O ENTE.....	47
2.5	OS DIVERSOS FUNDAMENTOS DE UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA HISTÓRIA.....	58
2.6	CRÍTICAS A UM UNIVERSALISMO LOCALIZADO: OS DIREITOS HUMANOS DO OCIDENTE.....	73
<b>3</b>	<b>DO PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO À METAFÍSICA KANTIANA E A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS.....</b>	<b>80</b>
3.1	A CONSTRUÇÃO DO PARADIGMA POSITIVISTA E O APRISIONAMENTO DO “MUNDO DA VIDA”.....	80
3.2	A TRANSPOSIÇÃO DOS MÉTODOS DA CIÊNCIA MODERNA E A CRIAÇÃO DAS “CIÊNCIAS DO ESPÍRITO”.....	105
3.3	A FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA E O SOLIPSISMO ENQUANTO FUNDAMENTO ÉTICO.....	114
3.4	A METAFÍSICA KANTIANA ENQUANTO UNIVERSALIDADE DEONTOLÓGICA.....	120
3.5	CRÍTICAS À NEUTRALIZAÇÃO EPISTEMOLÓGICA E AO SOLIPSISMO KANTIANO.....	130
<b>4</b>	<b>A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E A FORÇA OBJETIVA DA TRADIÇÃO: UM NOVO PARADIGMA ÉTICO GLOBAL.....</b>	<b>141</b>
4.1	A HERMENÊUTICA ONTOLÓGICA DE HEIDEGGER.....	141
4.2	A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER COMO FUNDAMENTO DE UMA DIGNIDADE UNIVERSAL.....	147
4.3	REFLEXÕES SOBRE A CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS.....	155
4.4	A SÍNTESE DA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DE PAUL RICOEUR.....	162
4.5	A NOVA RETÓRICA E A RUPTURA EPISTEMOLÓGICA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS.....	166

4.6	A FILOSOFIA DA AMIZADE E A CONSTRUÇÃO DE UM <i>ETHOS</i> MUNDIAL.....	184
5	<b>CONCLUSÃO.....</b>	191
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	197

## 1 INTRODUÇÃO

A história do conhecimento humano não se fez, de início, algo hermético e inacessível, mas antes, era produzido de modo prático, dentro dos costumes e da tradição de cada povo, de cada comunidade. Tanto no ocidente, em face da tradição helênica do debate e da participação social e política do indivíduo, chamada de liberdade dos antigos<sup>1</sup>, em contraposição à liberdade dos modernos, pautada na limitação do Estado frente a direitos abstratos, inatos e universais; quanto também no oriente, por ocasião de um turbilhão de correntes filosóficas que sempre passaram pela liberdade e igualdade socialmente evidentes, inclusive, distanciando-se da suposta pecha teológica e de intransigência na qual tentamos reduzir o desconhecido, geralmente para poder desqualificá-lo e dominá-lo; o desenvolvimento de idéias e seus instrumentos de implementação sempre tentaram responder às necessidades sociais efetivas, seja daquilo pertinente ao conhecimento e domínio da natureza, seja no que se refere aos padrões da ética<sup>2</sup>.

De um modo geral, a concepção de ciência, enquanto uma poderosa linguagem construída a partir da vitória do empirismo sobre o racionalismo conquistou relevo no campo do conhecimento, sobremaneira, em função da necessidade de se contestar as fundamentações do mundo antigo, lastreando ideologicamente a ascensão de uma nova classe econômica, necessitada da unificação do saber.

Após a destruição do antigo império<sup>3</sup> e a multipartição do território e do poder, o direito, assim como a ética, de certo modo, reduziu-se aos limites territoriais de cada feudo, reforçando um relativismo cultural, jurídico e político, o que emperrava os projetos da classe econômica em ascensão, a qual, para se desligar da terra e da força da tradição histórica que sempre privilegiava a hegemonia pelo sangue nobre, através do seu trabalho e das riquezas por ele produzidas, orquestrou a unificação do poder, mediante o fortalecimento bélico dos antigos monarcas e, ato contínuo, homogeneizou o saber para fins de implementar uma dominância simbólica que mantivesse a sua estratégia de conquista do mundo.

---

<sup>1</sup> Expressão cunhada por Benjamin Constant e acessada na obra de José Joaquim Gomes Canotilho: Estudos sobre Direitos Fundamentais. Coimbra: Coimbra Editora, 2004.

<sup>2</sup> Concordamos com o professor Miguel Reale (REALE, 2005) e também Fábio Konder Comparato (COMPARATO, 2006) quando os mesmos identificam o direito, a moral, os costumes, a religião, enquanto ramos da ética, porque evidenciam um *dever ser*, isto é, uma estrutura normativa de pensamento que orienta a conduta rumo ao bem.

<sup>3</sup> Aqui fazemos referência ao Império Romano, última conformação política de Roma que se desconstituiu em 476 D.C.

Tal intento permitiu o alastramento e o fortalecimento do comércio, não apenas no território nacional, como para além mar, consolidando o poder dessa classe chamada “burguesia” e de suas corporações de ofício. Nesse sentido, a formação das monarquias absolutistas tinha o objetivo de permitir a unificação territorial para fins comerciais, uma vez que a pluralidade de pesos, moedas e padrões de medida, bem como do próprio direito consuetudinário, eram um entrave para o bom trânsito de mercadorias e riquezas.

No entanto, após a consolidação do poder econômico, a burguesia providenciou, então, a tomada do poder político, o que se consumou com as chamadas revoluções burguesas, nos Estados Unidos em 1776, tanto em 12 de junho, com a Declaração do “Bom Povo da Virgínia”, como em quatro de julho com a Declaração da Filadélfia que conferiu liberdade às colônias inglesas; assim como com a revolução francesa de 1789.

A providência tomada no plano ideológico deveria preservar o poder recentemente conquistado, alterando, contudo, a receita política do mundo antigo. Não mais poderia vigorar o império de uma pessoa, a qual aleatoriamente, sob justificativas etéreas, estabelecia os padrões morais e jurídicos, mas agora, sob o império da lei e da ciência empiricista, tinha-se a suposta certeza de que os cidadãos estariam protegidos sob a égide da segurança social legislativa.

Nada mais falsa e ilusória do que tal afirmação. O chamado *Estado de Direito* instaurado foi marcado pela necessidade de se estabelecer uma igualdade apenas perante a lei, igualdade meramente formal que desconsiderava a desigualdade intrínseca que não foi discutida ou mesmo revolucionada. Os critérios de equidade aristotélica em evidenciar, para além de uma justiça retributiva, conforme o “merecimento”, também uma justiça distributiva, conforme as necessidades, foram desconsiderados, imaginando-se todos em quanto entes isonômicos e plenamente capazes de alcançar a felicidade de modo livre, a partir do seu labor. É justamente nesse ponto que a modernidade, parafraseando o professor Boaventura de Souza Santos<sup>4</sup>, começou a deixar de cumprir as suas promessas, as quais serviam mais de engodo e de manobra política do que efetivamente um projeto de emancipação da humanidade.

O Estado de Direito não era capaz de cumprir as promessas de liberdade, justamente porque mascarou tal valor sob o véu de verdades construídas de modo

---

<sup>4</sup> SANTOS, 2002.

artificial e ideológico. Era sob a justificativa da igualdade que se compreendia plenamente plausível a ausência do Estado do âmbito da vida privada, sem interferir na órbita daqueles originalmente “iguais”, mantendo, apenas, a sua função policial de proteger a propriedade e evitar a luta de todos contra todos.

Tal omissão do Estado, contudo, reforçou a desigualdade existente e a supremacia daqueles que efetivamente se encontravam em situação de hegemonia. Abandonando o antigo jusnaturalismo, que outrora permitiu a ascensão da monarquia absolutista, e impulsionando o projeto mercantilista em virtude da unificação do território, tratou a burguesia de consolidar o seu poder através de uma forma de pensar que, agora, preservasse, após a tomada do poder também político, a ordem e a estática social enquanto paradigma de segurança e progresso: o positivismo, conforme delineou em suas sínteses Auguste Comte<sup>5</sup> em seu curso de filosofia positiva.

Para tanto, a metodologia científica, com seus cânones, que já haviam conquistado grande sucesso nas ciências naturais (desfazendo verdades divinas), pautados no empirismo, na neutralidade e na causalidade, arvorou-se como um novo caminho para a compreensão do mundo. Preocupava-se essa nova linguagem chamada ciência em tentar descobrir a realidade “em si”, o que poderia ser alterada em razão do crivo subjetivo do observador. Nesse sentido, para conhecer os fenômenos, tal qual eles se apresentavam, o cientista necessitaria racionalizar sobre aquilo que é sensível e experimentável, assim como não participar com seus valores pessoais, oriundos de um conhecimento prático sobre o mundo deturpado moralmente.

Era sob esses auspícios que o Código Civil de Napoleão Bonaparte de 1804, se quer permitia a interpretação da lei, enquanto atividade legítima do juiz, justamente para evitar que o “cientista do direito” pudesse eventualmente deturpar a aplicação da norma, em tese, expressão da racionalidade e da liberdade humana, nas próprias palavras de Rousseau, enquanto condição de legitimidade de qualquer governo<sup>6</sup>.

A lei, assim, deveria ser aplicada de modo imediato sem a intervenção do gênio humano, o qual deveria servir apenas de estopim mecânico para a sua subsunção<sup>7</sup> ao caso concreto, evitando-se o subjetivismo do aplicador do direito. A essa construção devemos render homenagens (projeto positivista e cientificista da burguesia), uma vez que representa uma engenhosa expressão ideológica de dominação.

---

<sup>5</sup> COMTE, 2002.

<sup>6</sup> ROUSSEAU, A Origem da Desigualdade Entre Os Homens. São Paulo: Escala, S/D.

<sup>7</sup> Esse termo de conotação jurídica evidencia o procedimento formal de aplicar a lei ao caso concreto.

Ora, o projeto de aplicação do direito de modo a impedir a participação mínima do juiz, isto é, evitando a sua atuação em contato com a tradição e com os significados espontâneos do mundo, de justiça e alteridade, assim como impedindo que, em sua formação, o jurista aprenda outras disciplinas e artes que possam auxiliá-lo na construção da verdade dialógica, como é o caso da dialética e da retórica, permitiu exatamente o distanciamento do direito da realidade social, criando-se um fetiche propício de dominação, ao mesmo tempo em que se debilitava o próprio aplicador dos direitos: o juiz.

Claro está, para quem quiser ver, que o ideário positivista de neutralidade, como se a lei fosse capaz de ser aplicada sozinha, sem a intervenção do seu intérprete, guardava intentos de dominação pelos seguintes motivos: a) a lei, enquanto norma jurídica de caráter abstrato e genérico não é capaz de prever todas as vicissitudes do caso concreto, fazendo que seus termos gramaticais sejam sempre vagos, o que evidencia inevitavelmente mais de um significado possível, apesar do positivismo cientificista tentar nos convencer de que a mesma é clara e se perfaz sozinha; b) Em face da pluralidade de significados, a lei necessita ser instrumentalizada pelo seu intérprete que tentará escolher o melhor significado para o caso, ou seja, a resposta certa para o caso difícil, nas palavras de Ronald Dworkin<sup>8</sup>; c) a não formação do aplicador do direito nas artes e disciplinas que lhe permitam a construção de argumentações plausíveis (e não mais pautadas na fantasiosa verdade em si), não permitirá que o mesmo realize um juízo de valor de modo a escolher o melhor caminho, fazendo que os significados possíveis sejam igualmente válidos de *per se*; d) a escolha do caminho, por ocasião da debilidade do juiz, será feita pelo que lhe é mais conveniente, de modo, portanto, discricionário, permitindo que as relações de poder que estão a sua espreita possam efetivamente vencer o debate que deixará de ser pela busca do verossímil, para se tornar legitimador dos intentos do poder, principalmente o econômico.

Assim sendo, podemos perceber que o discurso positivista de neutralidade e de fuga da tradição e do mundo, em busca da descoberta exata do significado da lei, que preserva, em si, todos os padrões de justiça e verdade, de fato, leva ao necessário posicionamento do juiz que, por carência de formação, será orientado discricionariamente pelo que lhe é mais conveniente ou mais vantajoso, ressaltando, assim, a hegemonia burguesa, capaz de influenciar através da sua supremacia

---

<sup>8</sup> DWORKIN, 2000.

econômica os desígnios do processo. Nunca é suficiente lembrar que tal estratégia se consolida, sobremaneira, na academia, que reifica tais paradigmas e produz uma série de atores do direito debilitados e frágeis, incapazes de responder ao mundo e as suas necessidades reais, e não meramente ideológicas; porque, há muito, alijados da história e da sua tradição.

Esse contexto se torna mais evidente em virtude das sínteses construídas pela filosofia da consciência kantiana, a qual desconsidera o mundo e o âmbito empírico enquanto repositório legítimo dos valores que irão conduzir o ser humano. Para esse filósofo a experiência do sujeito cognoscente necessariamente está matizada pelas intuições *a priori* ou puras da racionalidade humana, como é o caso do tempo e do espaço. Todos os conceitos, que são elementos da razão, construídos a partir de juízos sintéticos da experiência, antes são devidamente limitados pelo espaço sob o qual os objetos se evidenciam e sob o tempo capaz de permitir a observação da sua mecânica, sua trajetória, o que é condição para a existência do próprio sujeito que conhece.

Assim, não cabe aos juízos de realidade construir avaliações metafísicas, ou mesmo valorativas, uma vez que se destinam a alcançar o bem sublime e não a construir sínteses experimentativas, o que consistiu mesmo no próprio equívoco de Descartes ao pressupor, do raciocínio puro, a existência de idéias totalitárias como Deus ou a alma. Essa atividade racional axiológica caberia, propriamente, à razão prática, a qual não se questiona pelo que *é*, mas antes pelo o que “deve ser”, ou seja, a melhor maneira do ser humano se conduzir. Contudo, a pesar de considerar a distinta natureza das “razões” humanas, Kant avaliava que os valores morais, se retirados da experiência, estariam necessariamente eivados de vícios e máculas e, então, apenas as normas oriundas da própria razão moral, seriam capazes de construir uma metafísica que distanciasse o ser humano da perversão dos costumes.

Desse modo, Kant cria os chamados imperativos categóricos, decorrentes da razão pura, capaz de produzir ações autônomas, livres das amarras das inclinações da tradição, único meio possível de construir normas efetivamente universais, porque não suscetíveis às vicissitudes da experiência, aplicáveis, então, a todo o ser racional que, por esse atributo, é considerado digno, o que impossibilitaria a sua instrumentalização para fins de outrem, justamente por não possuir um preço, mas sim dignidade.

Foi nesse sentido que as normas de direitos humanos ao contemplarem a categoria da dignidade da pessoa humana em termos kantianos, distanciaram-se das múltiplas formas de sua manifestação na tradição, privilegiando direitos inatos,

abstratos, caídos do céu, típicos do racionalismo liberal/burguês, o que efetivamente não contempla os interesses e a tradição de povos com concepções densas e culturalmente diversas.

Por outro lado, foi também a tradição cientificista que marcou as construções sociais e éticas a quando do contato europeu com o chamado “mundo novo”, uma vez que a utilização dos métodos das ciências naturais para o conhecimento das humanidades ocorreu de modo a exaltar a supremacia racial dos brancos e do ocidente. A título de exemplo, a escola antropológica do evolucionismo<sup>9</sup>, sob a perspectiva científica e laboratorial, procurava estudar os povos “primitivos” ou ainda no alvorecer da história, para fins de conhecimento da sua própria realidade. Partiam, assim, do pressuposto de que os demais povos eram hierarquicamente inferiores na chamada evolução social humana, deturpando a teoria darwinista e construindo uma justificação para a dominação dos seres “simples” ou “não civilizados”, quando não o extermínio em virtude da resistência a esse processo “civilizatório”.

Fica evidente isso, uma vez que algumas normas de direitos humanos consolidadas no Direito Internacional Público utilizaram expressões que deixam claro a idéia de supremacia, ao tratar, como, por exemplo, na Conferência de Bruxelas de 1890 acerca da proibição da escravidão, da necessidade de se preservar os povos autóctones e negros em seu “estado de menoridade”, na sua “infância e ingenuidade precípuas”. Até mesmo nas normas atuais de direitos humanos, em prol de um racionalismo que simplifica a realidade social para fins de dominação/explicação, as expressões hegemônicas se encontram presentes, como no caso da Carta de Belém do Pará, de 1994, a qual reputa a violência contra a mulher em face das “estruturas sociais locais”.

Desse modo, os direitos humanos aparentemente foram construídos sob a égide de uma epistemologia e de um racionalismo subjetivista ou solipsista, capaz de afastar o ser cognoscente da tradição, reduzindo a experiência do mundo a categorias universais, abstratas ou mesmo inatas, o que não se coaduna com a noção de dignidade em povos de cultura diversa, mais comunitarista ou coletivista e menos racionalista e individualista. São emblemáticos, para tais afirmações, os diversos questionamentos que as delegações dos povos principalmente do oriente fizeram à noção abstrata de

---

<sup>9</sup> Dentre as escolas do pensamento antropológico, tais quais: o funcionalismo, o estruturalismo, o historicismo antropológico, o difusionismo antropológico; a escola do evolucionismo é marcada pela perspectiva de estudo dos primórdios dos grupamentos sociais, analisando o desenvolvimento das suas instituições.

dignidade ou de direitos inatos, a serem exercidos contra o Estado para preservar os chamados direitos de primeira dimensão, sob a ótica da liberdade dos modernos.

Na oportunidade da consolidação das normas de direitos humanos nos pactos implementados em 1966, assim como nas discussões que se sucederam até a Convenção de Viena em 1993, as delegações, por exemplo, da China e do Iran questionaram decisivamente o aspecto abstrato dos direitos humanos em detrimento de uma perspectiva histórica e cultural, o que foi rechaçado pelos países europeus que acusaram aqueles de relativistas, conforme se verá nos discursos citados adiante.

Não é de hoje, inclusive, que o racionalismo puro e universalista serve, de fato, para esconder intentos sociais hegemônicos. Desde a Grécia antiga já se fazia, em prol dos chamados direitos naturais, uma distinção social entre bárbaros e gregos, homens e mulheres, escravos e pessoas livres, o que foi radicalmente contestado pelos sofistas os quais, em função da sua itinerância, perceberam o caráter ideológico do racionalismo universalizante, desenvolvendo, em função da dialética e da arte da retórica um conhecimento pautado no verossímil, onde a humanidade e a sua tradição foram exaltadas acima de tudo, formulando um outro padrão de universalidade e do direito natural, submetido à natureza racional e indistinta do ser humano, independentemente do *status* social que o mesmo ocupa.

A partir, inclusive, dessa crítica humanista, engendra-se o principal debate presente nesse trabalho: como alcançar uma universalidade deontológica, afastando-se do posicionamento hegemônico de um universalismo localizado, respeitando a diversidade cultural da tradição dos povos, para que se construam direitos efetivamente de toda a humanidade, com legitimidade global? Existe uma verdade escondida na realidade a ser descoberta em plenitude pelo sujeito cognoscente, ou a verdade é aquela possível a partir das limitações da experiência humana? E mais, se a verdade em si não existe para o ser cognoscente, a mesma deve se pautar em um dado *a priori* da racionalidade que limita a experiência (Kant e Husserl) e a depura, a partir de um consenso purificador das ideologias presentes na tradição (Habermas), ou a compreensão já se encontra devidamente condicionada à tradição, a partir da finitude do ser que constrói seus juízos e preconceitos (Gadamer), em um retorno ao mundo que lhe formou enquanto única possibilidade da compreensão (Heidegger)?

As questões acima mencionadas foram enfrentadas em um diálogo platônico denominado de *Crátilo ou sobre a justeza dos nomes*, oportunidade em que Crátilo discípulo de Heráclito, e Hermógenes, discípulo de Sócrates, debatem, orientados por

esse último, acerca da existência de nomes naturais às coisas que são denominadas ou se as denominações não passam de um convencionalismo. A essa discussão fica evidenciada a importância da linguagem enquanto único meio de inteligibilidade do ser humano acerca da realidade.

Os nomes, retruca Sócrates, não poderiam refletir exatamente a natureza das coisas sob pena de não se poder realizar uma diferenciação entre essas e seus nomes, assim como não se poderia convencionalizar, sem um parâmetro anterior, já que cairíamos, desse modo, em um relativismo, onde não se pode distinguir os discursos mais ou menos justos ou adequados. Assim, o presente debate evidencia o que Heidegger irá nos alertar acerca da diferença entre o *ente*, inteligível, e o seu respectivo *ser* formado pela linguagem, reveladores do ente ao sujeito cognoscente, ultrapassando-se, assim, a chamada ontologia ingênua de se buscar as verdades das coisas “em si”.

Por outro lado, apesar da compreensão se dá apenas através da linguagem, a mesma, com seus significados construídos na tradição, estabelece os limites ao conhecimento humano. Heidegger, aqui, irá concordar com o pensamento kantiano de um *a priori* para a experiência e para os juízos, mas não no sentido de definir intuições racionais e abstratas, descolando o humano do mundo, mas antes, de, ao considerar a finitude do próprio ser humano, perceber que o mesmo não é capaz de sozinho orientar a natureza, devendo realizar uma reminiscência, no sentido platônico<sup>10</sup>, para o mundo; morada de todos os significados reais e não artificiais como pretendem, infelizmente, a epistemologia e o racionalismo solipsista.

Essas foram, em verdade, as críticas que os neokantistas como Jean Piaget e Habermas implementaram à teoria kantiana, desconsiderando os seus *a priori* conformados enquanto possibilidades de conhecimento abstrato e monológico do mundo. Nesse sentido, o primeiro irá, através dos estudos do comportamento das crianças perante seus jogos lúdicos, perceber que é na coletividade que o indivíduo alcança a sua autonomia, através da cooperação e da codificação própria de regras, e de

---

<sup>10</sup> Heidegger será influenciado decisivamente pelo kantismo e pelo platonismo, ao trabalhar com a dualidade *ser* e *ente* e de reconhecer a insuficiência do indivíduo que conhece e pretender o retorno da “alma” a sua morada, que é a tradição e o mundo, o *Dasein* (o “eu-no-mundo” ou a *pré-sença*).

um processo dialógico e consensual, o que influenciará decisivamente o segundo em seu procedimentalismo democrático, assentado em uma “situação ideal de fala”<sup>11</sup>.

Mas afinal pergunta-se: uma ética humana é possível através de um diálogo universal no sentido de se estabelecer normas que representem um processo de autonomia ao extirpar os elementos hegemônicos e de dominação dos discursos hoje existentes, desconsiderando-se a tradição enquanto fonte primordial e condicionadora do próprio discurso? Não recairíamos novamente em uma arrogância racionalista capaz de purificar a realidade, através de um procedimento dialógico, porém ideal, separado da *práxis*, excluindo os seus elementos supostamente coativos, ou tal empreitada não significa um retorno ao racionalismo e à tradição iluminista que tanto sufocou o *mundo da vida*<sup>12</sup>, aprisionando a espontaneidade dos fatos em uma “camisa de força”? Não seria esse próprio discurso hegemônico, porque pugnando uma *situação ideal de fala*<sup>13</sup>, não considerada ideal para algumas tradições humanas, que, mesmo desconhecendo formalmente a democracia, possuem na sua história uma larga experiência com a alteridade e o respeito ao próximo? Poderia o consenso e o diálogo, com vistas a se construir um *ethos* mundial, estabelecer *a priori* um procedimento formal universal?

No que se refere às críticas à epistemologia e ao cientificismo positivista, hipoteticamente parece-nos que tais tradições racionais representam uma limitação hegemônica, resguardando interesses sub-reptícios. Parece plausível, também, a consideração de que a definição de categorias *a priori* da razão, enquanto organizadora e construtora da compreensão e das normas morais e jurídicas, mediante uma avaliação monológica, subjetiva e solipsista irá, do mesmo modo, recair na definição autocrática de uma deontologia que se pretende universal, mas que desrespeita, assim, a diversidade e as tradições específicas.

---

<sup>11</sup> Categoria formal que evidencia uma situação necessária e capaz de possibilitar sínteses dialógicas que sejam emancipatórias e que possam excluir os elementos hegemônicos do discurso. (HABERMAS, 1982).

<sup>12</sup> Tal expressão foi cunhada originalmente por Edmund Husserl, em sua obra “Meditações Cartesianas” na tentativa de fugir aos moldes da filosofia da consciência de Kant, postulando a constituição de uma teoria do conhecimento que levasse em consideração as condições do mundo social e cultural vivido, da *empíria*. Esse termo será utilizado também por Habermas, o que para Lênio Streck o fez ficar preso ao paradigma da própria filosofia da consciência que Husserl não conseguiu ou não quis sair (CRUZ, 2007).

<sup>13</sup> A partir da consideração antropológica de uma racionalidade mínima normativa, constitutiva da própria espécie humana, Habermas irá desenvolver seu conceito de *situação ideal de fala*, para o qual se deve, na tentativa de se depurar as influências ideológicas e coativas da pragmática social (através da simetria nas oportunidades de fala, do respeito ao pluralismo da fala, do *medium* lingüístico, da ilimitação do tempo, da ausência da coação e da sinceridade), permitir o entendimento mútuo, agindo comunicativamente, os sujeitos envolvidos dão um bom termo aos seus problemas cotidianos (HABERMAS apud CRUZ, 2007).

É nisso que inicialmente a hermenêutica, e aqui se encontra o objetivo político do trabalho, irá contribuir para a confecção de normas capazes de superar a atual conformação hegemônica e artificial dos direitos humanos, uma vez que irá atacar a transposição dos métodos das ciências naturais para a o estudo das humanidades. Na visão de Habermas, a hermenêutica cumpre a sua função ao contestar a utilização da epistemologia enquanto padrão exclusivo para a compreensão do mundo, ou mesmo um racionalismo monológico que resume a experiência ao sujeito, como é o caso da teoria kantiana.

O romantismo alemão procurava, no século XVIII, por sua vez, recorrer à espontaneidade da tradição histórica enquanto meio alternativo às explicações restritivas da ciência. Um dos maiores expoentes dessa tradição foi Schleiermacher, responsável, contudo, por tentar conciliar a escola historicista germânica aos anseios epistemológicos assentados na neutralidade e na objetividade das pesquisas. Para tanto, Schleiermacher procurou, no intuito de conhecer o mundo e seus significados, para além de uma perspectiva subjetiva e parcial, realizar um reconstrutivismo do texto ao momento em que o mesmo foi produzido, procurando entender, assim, o gênio do autor e, eventualmente, até mesmo superar algumas das suas insuficiências a quando da produção da obra de arte.

Fica claro que a compreensão proposta por Schleiermacher, apesar de alertar para as necessárias influências da história e da tradição na produção do conhecimento, não é capaz de evidenciar o aspecto ativo da própria realidade social e histórica para a conformação do sujeito e de suas intuições, uma vez que peca por uma impossibilidade factual na busca dos significados em um momento no passado. Qual seria a intenção do autor e, no caso do direito, do legislador para se compreender os significados da obra de arte em si? Ademais, fica também evidente uma ontologia ingênua de se ir em busca de uma verdade não imiscuída com aspectos subjetivos, buscando-se uma neutralização do conhecimento da vida.

Em contraposição ao reconstrutivismo de Schleiermacher, Hegel procurou, por sua vez, desenvolver uma teoria em que a subjetividade apenas participa para a construção do chamado “espírito objetivo”, conformado dialeticamente pela razão humana que se solidifica nas instituições, cuja expressão maior é o Estado. Apesar de implementar uma importante mudança no reconstrutivismo de Schleiermacher, Hegel irá supervalorizar o aspecto objetivo do processo de conhecimento, isto é, a própria constituição social e histórica, diminuindo, por sua vez, em dignidade a participação do

espírito individual em prol de uma consciência viva, cuja síntese mais perfeita se consolida no Estado, expressão maior do espírito objetivo<sup>14</sup>.

Nesse sentido, a hermenêutica, mais tarde, irá estabelecer um próprio processo dialético em Dilthey, o qual não irá adotar o reconstrutivismo histórico de Schleiermacher, já compreendendo a própria finitude do sujeito que conhece (suas limitações) e da própria história, nem tampouco irá recair em um objetivismo que suprime a participação do sujeito cognoscente de Hegel; para, finalmente, propor uma metodologia autônoma às chamadas “ciências do espírito”, afastando-se das influências metodológicas presentes em Schleiermacher e em Hegel de neutralização do sujeito cognoscente, cânone das ciências naturais.

Assim, Dilthey irá, pautando-se na construção Kantiana e mesmo aristotélica, diferenciar os chamados juízos de realidade, relacionados às ciências naturais de índole explicativa, as quais se vinculam ao método indutivo e ao princípio da causalidade, dos juízos de compreensão, despreocupados com juízos de constatação, mas antes voltados para os aspectos valorativos do “dever ser”, possuindo, esses últimos, precedência sobre os de natureza explicativa, uma vez que voltados à atuação prática do homem no mundo.

Apesar da tentativa de Dilthey em produzir uma metodologia autônoma para o conhecimento das humanidades, tarefa que seus antecessores não conseguiram realizar, nem tampouco aqueles que desconheciam a imensidão do mundo axiológico, como no caso de Stuart Mill, Comte e outros os quais tentaram reduzir o mundo da cultura a um procedimento indutivo, esse filósofo comete o equívoco de compreender a espontaneidade do mundo espiritual através de categorias formais, dentro, ainda, do paradigma cientificista e da filosofia da consciência.

Assim, o direito, enquanto uma “ciência do espírito”, ainda se encontra sob a lógica formal e metódica da epistemologia, não conhecendo essa experiência humana outra linguagem que não aquela consolidada, para fins, diga-se de passagem, de dominação. Procura-se, sob a promessa de se desenvolver juízos precisos e seguros, utilizar-se dos métodos científicos para dar fiabilidade às afirmações, o que reduz a grandiosidade do “mundo da vida”, na expressão de Husserl e Habermas, a

---

<sup>14</sup> O chamado espírito objetivo de Hegel significa propriamente o resultado ou a síntese da dialética das idéias que se conformam e se consolidam historicamente gerando um padrão ético e social normativo aos integrantes do grupo social. As idéias finalmente se materializam nas instituições da qual o Estado é a expressão maior da movimentação racional da humanidade (HEGEL, 1992).

formalidades que separam o sujeito cognoscente da sua origem, isto é, a própria tradição humana.

Foi, portanto, com o intuito de libertar a compreensão dos cânones formais, que afastam o homem do mundo, da prática, permitindo a produção de uma ética e de um direito apartados da realidade social, servindo, apenas, de instrumento hegemônico de dominação, que a hermenêutica pode empreender uma forte crítica à empresa racionalista e científica.

Através da hermenêutica filosófica de Gadamer, a compreensão dos significados e da verdade tentou resgatar a importância da tradição e de sua resignificação por parte do sujeito, em contato com outras perspectivas valorativas mediante a sua noção de  *fusão de horizontes*. Partindo da consciência de finitude, típica da hermenêutica ontológica e da conseqüente necessidade da presença do *ser-no-mundo*<sup>15</sup>, esse filósofo irá traçar as delineações para possibilitar a conciliação de valores aparentemente diversos, os quais dialogariam por uma linguagem comum que é o sentimento de solidariedade e de alteridade, enquanto condição da própria existência humana que se sabe finita e impossibilitada de determinar subjetivamente o dever-ser do outro, o que lhe impõe um posicionamento de respeito e não de hegemonia ou de superioridade.

Portanto, a presença do ser no mundo não poderá fugir de sua construção na tradição, envolvendo, para tanto, a consideração dos próprios preconceitos, os quais deverão ser entendidos apropriados ou não; conforme estejam vinculados a uma *práxis*, ou melhor dizendo, a uma postura, a um agir que se estabelece em diálogo constante com outras tradições, com outros horizontes, no sentido de se alcançar a solidariedade intrínseca ao ser humano e a sua existência autêntica<sup>16</sup>. Se o ser humano enquanto espécie tem objetivos eternizantes e infinitos ao propagar seus *genes* adiante, o que constrói conseqüentemente a idéia de seleção natural ou luta pela vida, sendo naturalmente egoísta, conforme nos diz Richard Dawkins<sup>17</sup>; no plano moral deve se

---

<sup>15</sup> O termo *ser-no-mundo* ou *ser-aí* (*Dasein*) foi construído por Heidegger em sua obra mais importante denominada de “Ser e Tempo”; oportunidade em que a lógica transcendental da filosofia da consciência de Kant e Husserl é rompida com o objetivo de se estabelecer um novo padrão para a teoria do conhecimento e para a experiência do ser cognoscente, oportunidade em que a tradição histórica se evidencia enquanto condição para uma existência autêntica dado o caráter imprescindível de se considerar o outro enquanto elemento de formação própria (GADAMER, 2005, p. 341-354).

<sup>16</sup> Expressão também trabalhada por Heidegger para evidenciar um modo de ser não fantasioso por ocasião da imaginação de um sujeito solipsista (HEIDEGGER, 2004).

<sup>17</sup> DAWKINS, Richard. O gene Egoísta. São Paulo: Salvat, 2001.

compreender finito, capaz de inter-relacionar suas experiências valorativas na busca por um entendimento comum e solidário.

Em Habermas a preocupação é construir um consenso, a partir de um diálogo onde os participantes se encontram em uma situação ideal de fala, procurando-se afastar das influências ideológicas da realidade crua. Apesar dessa teoria se considerar antagônica a uma epistemologia formal ou, em termos aristotélicos, apartada de um juízo apodíctico, buscando uma prática dialética, a mesma corre o risco de se constituir enquanto ordenadora de uma razão prática que purifica e afasta o indivíduo da própria lógica dialética<sup>18</sup>.

Tentando conciliar a importante tarefa da hermenêutica em criticar as rígidas bases da ciência formal, pleiteando um sujeito cognoscente em contato com o mundo, mas, ao mesmo tempo, pugnar pela construção de uma metodologia para a ciência social crítica, depuradora das ideologias dessa tradição, Paul Ricoeur construirá a sua hermenêutica fenomenológica, a qual se prestará a tentar alcançar a autonomia do método das ciências do espírito, o que em Dilthey, apesar da sua percepção inovadora, possivelmente restou prejudicado, face à manutenção de aspectos do reconstrutivismo histórico ou mesmo psicologismo em seu desenvolvimento teórico.

O maior mérito do pensamento de Ricoeur é conseguir bem identificar talvez a principal crítica à tradição habermasiana, quando se questiona sobre o alvorecer da ação comunicativa; onde ele está senão na tradição cultural e histórica do mundo? Uma ciência social crítica precisa tomar cuidado em não dissociar o ser do mundo em que o mesmo foi constituído. Talvez, contudo, a grande falha de Ricoeur foi ter insistido na criação de um método, de uma fórmula para o conhecimento das humanidades, dos valores.

Ato contínuo todas as críticas perpetradas à utilização de uma metodologia rígida e abstrata para se conhecer o valor humano, foram devidamente atacadas por um dos auditores dessa própria comunidade. Pierre Bourdieu, por ocasião da sua origem popular em contraste com o rigor formal da academia francesa, desenvolveu sua teoria social crítica, a partir da destruição dos cânones da sociologia construída pelos clássicos.

---

<sup>18</sup> Veremos mais tarde que a lógica dialética se instrumentaliza através da retórica (arte, na perspectiva aristotélica), decisivamente pautada em premissas originárias do sentimento comum da coletividade, na busca de um significado verossímil capaz de satisfazer as necessidades reais e de responder as dificuldades apresentadas pelo mundo ao ser humano.

Bourdieu irá se preocupar em demonstrar que o formalismo construído na academia pelos seus doutores, estará decisivamente voltado à manutenção de uma relação de poder e de hegemonia pré-existentes. O conhecimento criado pela ciência, a partir dos ideários positivistas de segurança e precisão, produzirá, de fato, um conhecimento completamente apartado do mundo, da realidade, o que esse filósofo chamará de “senso comum erudito”. Apesar da escolha equivocada ao se valer da idéia de que o senso comum é um conhecimento que não reflete a realidade, Bourdieu pretende demonstrar que a separação do *eu-no-mundo* necessariamente produz um juízo ou uma compreensão irreal, artificial que, em verdade, evidencia uma estratégia de dominação, realizada na seara simbólica pelos atores desse campo específico que se valem do seu capital intelectual para se empoderar ilegitimamente, ou mesmo lastrear eventuais distorções sociais geradas pelo poder econômico, passando-lhe um verniz de racionalidade.

O dualismo criado entre prática e teoria, nos alertará esse sociólogo francês, que coloca a primeira enquanto mero instrumento para a segunda, acaba por aprisionar a verdadeira expressão dos direitos, dos valores humanos construídos historicamente com o objetivo de minorar a realidade de modo que a mesma seja compreendida sempre sob a ótica reduzida do grupo que a pretende dominar. Um domínio simbólico que legitima o poder e a violência.

Por esse motivo, a importância da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer o qual se mostra um crítico à postura reducionista dos métodos científicos e do racionalismo que separa o ser do mundo, ou mesmo que busca entizar os seres, ao se pretender detentor de verdades intrínsecas, inquestionáveis, totalitárias, para além da linguagem e da verossimilhança, acima da prática e das necessidades reais do mundo.

O que de fato nos abriu a possibilidade de pensar em um direito humano para além desse reducionismo, do abstracionismo ou de categorias intangíveis, ligado às relações de poder e de hegemonia, foi a necessidade de se considerar que uma definição metódica, genérica e formal para a espontaneidade do mundo impossibilita o conhecimento daquilo que é inteligível, a linguagem.

Gadamer pretende revolver a tradição humana repleta de preconceitos, de erudição, de normatização, de uma prática milenar, para repensar a pretensa infinitude das sínteses científicas ou mesmo do apriorismo solipsista kantiano, considerando que o sujeito é ínfimo perante o que já se consolidou na tradição, mas ao mesmo tempo

necessário para a própria dinâmica da história, em função da sua atuação prática que a reatualiza, revigorando o passado para a construção do futuro.

O sujeito cognoscente, portanto, deve retornar à morada da alma, ou melhor, à morada dos seres que é a tradição histórica, respeitando o que lhe é prévio, postura que pode gerar necessariamente um sentimento de pertença e de necessidade perante o outro, de respeito e solidariedade.

Considerar a finitude humana e o resgate à tradição nos leva, efetivamente, ao respeito pelo que é diverso, sem construir preconceitos socialmente prejudiciais, porque irrealis e coativos, permitindo o respeito ao outro no intuito de se alcançar uma solidariedade, uma filosofia de amizade e de amor. Os direitos humanos efetivamente irão se tornar legítimos e eficazes, na medida em que toda a humanidade os considerar enquanto produto de um diálogo não estabelecido por um procedimento que lhes é, muitas vezes, estranho culturalmente, mas antes, pelo aproveitamento da experiência que possa exaltar a solidariedade.

Apesar de Gadamer ser bastante criticado por mostrar que a compreensão parte dos preconceitos que possuímos e da noção de autoridade, no sentido latino daquele que possui uma autoria legítima, o mesmo se restringe aos preconceitos que são norteados pelo necessário sentimento de solidariedade do sujeito finito. O preconceito criado pela ciência é artificial, ideológico, enquanto objetiva uma prática de dominação, porque define, antes, a debilidade da tradição tentando concertá-la. È por esse motivo que os atuais direitos humanos podem ser localizados territorialmente, o ocidente, e identificados ideologicamente no interesse do capital.

Assim sendo, no primeiro capítulo, procuramos remontar a discussão teórica que envolve o universalismo ético e o relativismo cultural que se apresenta desde a antiguidade no embate teórico entre o *logos* racionalista e a crítica empírica dos chamados sofistas. Em face da itinerância desses sábios, artífices da retórica e da dialética, foi possível se contestar a suposta inerência de algumas normas que, de fato, legitimavam a supremacia de interesses de algumas classes sociais à época, distantes de representarem uma realidade absoluta para todas as Cidades-Estado gregas<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> A própria teoria platônica, grande *standard* para o desenvolvimento filosófico no mundo, foi responsável, por exemplo, pela justificação da escravidão ou mesmo, no que se refere à diferenciação entre homens e mulheres, compreendia uma deficiência anímica ou mesmo uma destinação natural ao trabalho forçado e doméstico. Em *A República*, esse grande expoente do pensamento humano justificava tratamentos diferenciados no que se refere às punições pelos danos causados por estrangeiros ou escravos (os quais deveriam ser açoitados), em relação aos danos causados pelos cidadãos, sendo esses responsabilizados, apenas, pelo pagamento de uma multa (PLATÃO, S/D, p. 41).

A massa popular também deveria ser excluída das deliberações políticas mais importantes, o que foi ratificado por Aristóteles ao destinar a retórica enquanto arte voltada ao convencimento em praça pública das massas ignorantes, incapazes naturalmente de alcançar o conhecimento das verdades, o que foi decisivamente atacado por Chaïm Perelman e a sua nova retórica<sup>20</sup>, padrão de descoberta dos significados através da prática sem limitações prévias ou *a priori*.

Em face dessa finitude é que se permite a exigência de uma ética que possa efetivamente mergulhar na universalidade humana, qual seja, a possibilidade de formação do sujeito cognoscente mediante o contato aprofundado com a perspectiva do outro e a assimilação de novas experiências que se somam com as suas, dentro de uma movimentação dialética que pretende resolver questões de ordem prática.

Ora, essa fusão de diferentes horizontes é a apropriada condição do aprendizado, na imperiosa missão de abandonar-se a si mesmo, superando o egoísmo e partindo ao encontro do outro, absolutizando-se, universalizando-se, conforme bem menciona Gadamer ao discorrer sobre esse aspecto em Hegel<sup>21</sup>.

É por essa tendência do espírito, por ocasião do desespero de ser finito, é que se pretende buscar na grandiosidade das tradições do mundo, aspectos que aproximem os povos, não por consensos formalmente construídos que separam os significados da realidade. Imperioso é se formar com aquilo que é dispare, reforçando a sua tradição ou mesmo alterando-a para adotar um caminho prático mais adequado para as novas exigências. Desse ultimato de alteridade e tato, enquanto respeito à esfera do outro (Helmholtz)<sup>22</sup> é que Amartya Sen, respondendo à chamada *crítica cultural*, enquanto suposto entrave à universalidade, irá apresentar vários exemplos de solidariedade, de respeito à igualdade e à liberdade presente em tradições orientais que, via de regra, são compreendidas como comunidades meramente teocráticas, hierarquizadas e desprovidas de civilidade.

E nesse ponto, chega-se ao acúmulo, proporcionado por esse capítulo, no sentido de se demonstrar que as normas de direitos humanos hoje existentes, ao partir da necessidade de se afastar do mundo por uma racionalidade pura, como um meio de se destruir as antigas justificações de períodos autocráticos, acaba por se aproximar das

---

<sup>20</sup> Conforme veremos adiante, Perelman irá atacar decisivamente a concepção aristotélica acerca da retórica, permitindo a utilização dessa arte por qualquer tipo de auditório por ocasião da necessidade de evidenciar os aspectos do seu pensamento e permitir um consenso ilimitado socialmente (PERELMAN, 1993).

<sup>21</sup> GADAMER, 2005, p. 49-50

<sup>22</sup> GADAMER, 2005, p. 53

culturas diversas de modo a tentar submetê-las, sem nenhum tato, portanto, a padrões morais distantes dos seus, pela mera certeza apriorística, desrespeitosa e hegemônica de se reduzir o outro a esquemas formais elaborados por um *eu* egoístico, marca da tradição kantiana de pensamento.

Tanto é que a grande maioria dos teóricos nacionais defende uma ordem inata de direitos<sup>23</sup>, a partir de uma categoria de dignidade formal e individual (apesar do respeito ao outro), a qual necessariamente desemboca sob o regime de governo democrático, desconhecido por muitas tradições. Tal estranheza a essa fórmula política não significa a ausência de liberdade e solidariedade ou mesmo de participação popular e cívica, justamente porque a democracia se caracteriza, apenas, por ser uma estratégia da práxis, a qual enquanto forma não pode ser universalizada, como mesmo já alertara Kant.<sup>24</sup>

Por esse motivo, poderemos perceber que, a partir das discussões travadas entre comissões de países diversos, provavelmente as normas internacionais de direitos humanos estão longe de representar um consenso mundial, carecendo decisivamente de legitimidade, isso por conta do seu distanciamento com o mundo, o que leva a intransigência e a falta de respeito.

No capítulo segundo, procuraremos fazer algumas considerações sobre os dois grandes pilares de influência para a atual conformação das normas de direitos humanos. O positivismo, enquanto a construção de uma *práxis* que visa neutralizar as influências da tradição cultural por considerá-la deficiente e propagadora de um despotismo, marca do absolutismo monárquico. Por esse motivo, tratou o positivismo de anular a participação do sujeito aplicador da norma, para dotá-la de um poder supremo de aplicação do justo independentemente das necessidades práticas, conforme já foi devidamente explicitado anteriormente. A neutralização do sujeito, retirando-lhe do mundo, em face de um ideal de segurança ludibriante, afirmou-se como meio de dominação ideológica e legitimação da violência base para o projeto de expansionismo e conquista do ocidente.

---

<sup>23</sup> A grande maioria dos doutrinadores do direito que trabalham com o conceito da *dignidade da pessoa humana* enquanto categoria maior para a fundamentação dos direitos humanos e fundamentais ficam ligados decisivamente à concepção kantiana de dignidade, não indo além nessa discussão, oportunidade em que podemos citar alguns autores como Ana Paula de Barcelos, Rabenhorst, Sarlet, Maurer e outros.

<sup>24</sup> Para Immanuel Kant, as soluções práticas, denominadas de Imperativos Hipotéticos, as quais devem estar pautadas na razão pura, não podem ser universalizadas porque voltadas às necessidades da empiria. (KANT, S/D)

Posteriormente passamos para a avaliação da filosofia da consciência que encerra em Kant o seu expoente máximo, o qual pretende, tanto para o conhecimento da realidade, através dos juízos apodícticos de causalidade, quanto em relação ao conhecimento do aspecto valorativo do ser humano, vinculando a racionalidade prática à supremacia da racionalidade pura do sujeito, capaz de orientar a cognição mediante uma assepsia dos elementos que se apresentam por uma moral deturpada. A esse padrão de universalidade que se centra na racionalidade do indivíduo chama-se *solipsismo*<sup>25</sup>, porque representa uma postura que preconiza o desvelamento da verdade a partir do indivíduo, capaz de orientar toda a experiência e estabelecer uma deontologia universal partindo das suas sínteses particulares, em dissonância com os aspectos objetivos ou externos.

Tanto o solipsismo kantiano, quanto a neutralização pretendida pela ciência influenciaram decisivamente a construção de um *ethos* marcadamente ocidental, asséptico e capaz de reduzir o peso da tradição e da história a teoremas e categorias formais prévios. Dessa infinitude racional a única conseqüência possível é o aprisionamento da prática e do “mundo da vida”, em prol de esquemas que se pretendem plenos, porém nada mais do que instrumentos de dominação e sobreposição de todas as linguagens possíveis para a revelação do ente através do *ser*.

No terceiro capítulo, além de apresentar um viés diferenciado para o conhecimento do mundo axiológico e ético, através da hermenêutica ontológica de Heidegger e da hermenêutica filosófica de Gadamer, as quais já foram delineadas nas palavras acima e que, repita-se, buscam enfrentar o conhecimento hegemônico da ciência e do racionalismo teorético, através de uma reaproximação do ser ao mundo e da valorização da tradição histórica, as ponderações da crítica das ideologias de Habermas, que se pretende dialógica, mas que, como tentaremos evidenciar, aparentemente resgata um racionalismo iluminista, considerando a trajetória histórica e a prática, submissas a procedimentos formais e metodológicos, enquanto meio de depuração das suas influências coativas dos interesses hegemônicos e de codificação autônoma e emancipatória<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Do latim "solu-, (só) + ipse (mesmo) + -ismo"). Expressão utilizada para evidenciar a postura do conhecimento típica da filosofia da consciência, a qual pretende a construção normativa a partir de uma avaliação individual e subjetiva por parte do sujeito cognoscente a ser universalizada (transcendentalismo) a todos.

<sup>26</sup> Talvez essa postura, pela própria influência do kantismo, já que Habermas trabalhará sobremaneira com as sínteses de Piaget, Husserl, dentre outros “reformadores” do pensamento do filósofo de Königsberg, bem como por ocasião das influências da escola de Frankfurt notadamente marxista, a qual

Enquanto síntese do pensamento da hermenêutica filosófica e do criticismo ideológico de uma nova ciência social, Ricoeur procurou, em sua fenomenologia, evidenciar o papel da aproximação do ser à realidade social que lhe conformou, ao mesmo tempo em que apóia a depuração dessa realidade que eventualmente se encontra imiscuída de preconceitos, sem perceber que tais posições aparentemente são inconciliáveis porque, em tese, prestam homenagens a tradições diferentes, uma finita e a outra infinita, uma do diálogo espontâneo e histórico, a outra do diálogo formal e racionalista. É por esse motivo que tentaremos através das críticas de Pierre Bourdieu à própria epistemologia das ciências sociais, mostrar que a ciência enquanto uma linguagem que não permite o diálogo com a prática sempre restará um processo de violência e dominação simbólica, preservando o capital intelectual dos doutores.

Na tentativa de superar o racionalismo, tanto monológico quanto dialógico formal, assim como a rigidez dos cânones científicos e trabalhar a solidariedade, enquanto consequência da finitude e do necessário respeito pela tradição e sua diversidade, concluído pela hermenêutica filosófica de Gadamer, procuramos evidenciar uma nova postura para a criação de normas que possuam legitimidade global, enquanto um pacto de toda a humanidade.

Para tanto, nos valem das idéias de Martin Buber e do brasileiro Leonardo Boff, na perspectiva de se começar a construir um *ethos* verdadeiramente mundial. Assim sendo, precisamos partir da compreensão do ser no mundo, a tentativa de se evitar fórmulas de dominação ou mesmo caminhos verdadeiramente ideológicos.

Pensar em um novo *ethos* mundial, em uma nova postura global de reconstrução da trajetória humana e da solidariedade que é marcante em todas as tradições culturais, nas palavras de Buber, é refletir antes em uma filosofia da amizade, onde a alteridade é suposto, enquanto considerada na sua dimensão de responsabilidade ampla pelo *tu*, pelo outro, respeitando a sua trajetória e sua órbita nesse mundo, esforçando-se por fundir horizontes na esperança universal e absoluta de sempre construir o novo e formar-se por ele. Resta-nos, agora, lutar para que *Gaia*, não sucumba por interesses de dominação produzidos em série pela “maquina de morte”<sup>27</sup> construída pelo homem.

---

denuncia o caráter dominador das idéias perpetradas na sociedade, ainda evidenciam um distanciamento do ser em relação ao mundo, exaltando, dessa vez, um solipsismo coletivo e fazendo a transição de um monoteísmo racional, onde o sujeito cognoscente é Deus, para um politeísmo consensual, onde os auditores se encontram em debate no Olimpo da democracia.

<sup>27</sup> BOFF, 2003.

## 2 ANTECEDENTES FILOSÓFICOS ACERCA DO DEBATE DOS DIREITOS HUMANOS

### 2.1 UNIVERSALISMO *VERSUS* RELATIVISMO: O LOGOS RACIONALISTA E A CRÍTICA HUMANISTA DOS SOFISTAS.

Debater sobre a perspectiva universalista dos filósofos gregos, ligados à tradição racionalista e, portanto, artífices ou intérpretes de verdades perenes, bem como perceber a crítica empirista dos chamados *sofistas* e, por via de consequência, reavaliar concepções erigidas à escala de verdades absolutas; é questão fundamental prévia para a definição de pontos que se colocam importantes acerca da admissão da possibilidade da existência de Direitos inerentes à natureza humana e, assim, permanentes e insuscetíveis de relativização, independentemente das avaliações micrológicas, em função das vicissitudes do tempo, da cultura e da história.

Esse debate se assevera inicialmente através dos mestres da retórica<sup>28</sup>, que lançaram suas críticas em torno da lei, da justiça e da natureza. Questionados decisivamente por Platão, a história da filosofia os classificou como mercenários do saber, ilusionistas e interesseiros. Contudo, em face de uma lenta reavaliação ocorrida nos últimos séculos, a redefinição do papel desses sábios foi engendrada, sobremaneira, após o resgate de algumas categorias humanísticas típicas da antiguidade, conforme nos evidencia Gadamer, como a restauração da *práxis* e da *phronesis* aristotélica a partir de conceitos como *sensus communis*, *formação*, *juízo* e *gosto*, devidamente deturpados ou esquecidos por ocasião da supremacia das “verdades” racionalistas ou em virtude das generalizações da epistemologia<sup>29</sup>.

É a partir do século V a.c. que emergem, com grande importância, os professores itinerantes, conhecedores da lógica dialética e da arte retórica e, valendo-se de eloquência, ofereciam seus conhecimentos para educar os jovens na prática do debate público e na formação dos juízos a partir do convencimento de um auditório específico.

---

<sup>28</sup> A arte da retórica para Platão era considerada um engodo, devendo a mesma abdicar-se de uma utilização sofística falsa ou deturpada. (PLATÃO, *Teeteto*, 164 d-e. - Cf. *Diálogos*, Ed. UFPA).

<sup>29</sup> GADAMER, 2005, p. 44-88.

Em face da itinerância desses sábios “especialistas”, denominados, então, de sofistas, foi possível se perceber a pluralidade das normas existentes nas mais diversas *polis* gregas e, então, ato contínuo, oportunizou-se a denúncia em relação ao caráter convencional das leis, em dissonância com decretos, na maioria das vezes, oriundos do suposto “direito natural”. De um modo geral, a crítica sofista levantou alguns elementos importantes para avaliar a possibilidade da criação de normas que efetivamente repercutam na natureza humana e suas respectivas necessidades reais ou naturais. De acordo com Guillermo Fraile<sup>30</sup>, algumas características podem ser atribuídas aos sofistas, as quais são de suma importância para o debate em voga.

De um modo geral, o discurso sofista seria responsável pela compreensão *relativista* acerca das verdades do mundo, onde tudo que existe é impermanente, mutável e plural. As supostas “essências naturais” restariam prejudicadas e ligadas, de fato, à vontade do mais forte. Por esse motivo, não existiria uma verdade objetiva que independesse dos indivíduos e, então, o mundo seria como parece a cada um, sendo o homem “a medida de todas as coisas”<sup>31</sup>.

Por vezes, este subjetivismo levou a um *ceticismo* que praguejava contra a possibilidade do conhecimento de algo com absoluta certeza, estando a percepção humana limitada às aparências. Finalmente, para além do indiferentismo religioso e moral, o convencionalismo jurídico foi outra consequência desse posicionamento filosófico, uma vez que a discrepância entre a lei e a natureza é um primado inarredável a ser observado.

Apesar da utilização da *erística*<sup>32</sup> e a despreocupação com o conteúdo acerca das afirmações lavradas - o que colocou os sofistas à condição de ilusionistas sem conteúdo, vendedores de guloseimas da alma - foi a contrariedade às verdades absolutas abstratas (as quais teriam a função de mascarar a real origem do poder), o que marcou a sua importante contribuição. Podemos reconhecer a esses sábios alguns méritos que hoje são caros para a discussão hermenêutica atual sobre uma universalidade que foge da neutralização positivista e do solipsismo racionalista e egoísta que tudo dissolve.

Esses recriminados professores pragmáticos iniciaram o debate acerca da ética, tentando elucidar o comportamento humano, diferentemente da tradição pré-socrática que questionava a natureza e a sua substância original. Investiram, também, no

---

<sup>30</sup> FRAILE, Guillermo. *História de la Filosofía*, Volume I, Madrid: La Editorial Católica, 1966, pág. 226-227.

<sup>31</sup> PLATÃO. Protágoras. Lisboa: Relógio D'água. 1999.

<sup>32</sup> A Erística, para Platão, seria a utilização da arte retórica, com fins de ludibriar e camuflar a verdade.

pensamento dialético enquanto fonte dos juízos filosóficos, bem como fomentaram o debate acerca das limitações do ser humano. Frisaram o aspecto relativo das leis, específicas para cada cidade, evidenciando a disposição de categorias como aquilo que é natural (*physis*), o que é normativo (*nomos*) e o que se revela enquanto consenso (*thésis*), base de discussão para o direito natural e para o direito positivo (FRAILE, 1966).

Concluíram pela igualdade da natureza de todos os seres humanos, o que possibilitou o desenvolvimento de direitos inerentes à natureza humana que independiam da vontade divina ou de qualquer outro fator externo. Fomentaram os princípios da educação e da pedagogia, ensinando e formando os jovens para o debate e a participação política, independentemente de uma disposição anímica natural como pretendia Platão e, em certa medida, Aristóteles<sup>33</sup>:

A escravatura é natural; em todos os âmbitos do universo natural, encontramos uma relação entre o governante e o governado. Há esses seres humanos que, sem posse da razão, compreendem isso. Estes são escravos naturais (ARISTÓTELES, 2007, P. 36)

Deve-se sempre lembrar, conforme será visto *a posteriori*, que a boa formação é fundamental para a paridade de armas em um debate, o qual se configura como condição necessária para o consenso preconizado, por exemplo, por Habermas em sua *situação ideal de fala*<sup>34</sup> ou mesmo para a  *fusão de horizontes*<sup>35</sup> evidenciada pela hermenêutica ontológica e filosófica.

Apesar do intenso niilismo de alguns sofistas como Górgias, impende-se reconhecer a influência positiva desses professores clássicos na questão jusfilosófica em comento: o desprezo por verdades que, em tese, destoariam da natureza, do mundo e da prática, assentando o direito numa perspectiva mais cosmopolita e proporcional.

Protágoras, um dos mais importantes sofistas, profundo estudioso de gramática e retórica, expende para a posteridade uma importante pergunta, a qual, de certo modo, norteará o debate hermenêutico atual acerca da verdade legítima ou do discurso

---

<sup>33</sup> ARISTÓTELES. Política. São Paulo: Martin Claret, 2007.

<sup>34</sup> Posteriormente iremos tratar desse conceito habermasiano, o qual possibilitaria a formação de um consenso crítico para além das ideologias e da coação que, para esse filósofo, permeiam a tradição cultural. (CRUZ. Álvaro Ricardo de Souza. Hermenêutica Jurídica e(m) Debate. Belo Horizonte: Fórum, 2007).

<sup>35</sup> Essa é uma das categorias fundamentais para a compreensão hermenêutica de Gadamer que, conforme será visto adiante, permite o enlace dos significados do presente com o passado, do próprio com o outro, com o que se encontra consolidado pela tradição, com os novos desafios do intérprete (GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Método (trad. Flávio Paulo Meurer). Petrópolis: Vozes, 2005.p. 590-591)

verdadeiro: vence a discussão quem tem razão ou tem razão quem vence a discussão? (PLATÃO, 1999, p.21)<sup>36</sup>. A essa pergunta, soma-se, por decorrência, outra que evidencia a rivalidade entre dois dos maiores filósofos do século XX, onde se questiona sinteticamente o seguinte: podemos descobrir uma verdade ontológica das coisas (mesmo que construída pela tradição histórica e não de modo metafísico), ou a verdade é construída a partir de um consenso racional entre os atores envolvidos no discurso?

Portanto, às expensas do que se propagou pela tradição filosófica, o questionamento acerca das bases sociais segregadoras, fundamentadas por uma filosofia idealista que, na verdade, legitimava discursos empíricos ou utilitaristas, foi possível o embasamento de um direito natural a partir da ordem humana e não divina. Os sofistas, portanto, forneceram, de certo modo, as armas contra discursos abstratos que escamoteavam as relações de poder.

Basicamente esse intento em muito se aproxima de uma das principais missões desse trabalho, qual seja: questionar se as normas existentes acerca dos chamados “direitos humanos” de fato compatibilizam-se com os interesses de toda humanidade, ou simplesmente, segundo a crítica marxista, são originadas de interesses tipicamente burgueses, ocidentais e cristãos. Em verdade, para o filósofo de Treves Karl Marx<sup>37</sup>, as Declarações de Direitos Humanos, síntese das chamadas “revoluções burguesas” nada mais representaram do que um distanciamento do homem em relação ao cidadão, retirando o indivíduo da tradição e da coletividade em que foi construído (MARX, S/D).

Segundo o espanhol Ramón Soriano citado por Wolkmer:

[...] que não tem o cidadão, ser genérico pertencente à comunidade política, o Estado. É o indivíduo de uma classe que possui realmente direitos (a liberdade, a propriedade etc.), enquanto o cidadão do Estado só é atributo de uns direitos imaginários. Os Direitos Humanos – dirá Marx – são direitos do homem concreto, não do cidadão, porque, além de cidadão, há que ser indivíduo da burguesia, para desfrutar dos direitos humanos. Os direitos do homem, isto é, do burguês, único que pode desfrutar de direitos, são direitos de seres egoístas, porque são limitativos dos direitos dos demais (SORIANO apud WOLKMER, 2004)<sup>38</sup>.

A crítica dos sofistas suscitou problemas e verdadeiras revoluções sociais, sobretudo porque se conformou nos mesmos moldes acima mencionados, uma vez que as generalizações feitas de modo abstrato, sem levar em consideração as múltiplas perspectivas existentes em um meio social, apenas evidenciam um modo velado de

<sup>36</sup> PLATÃO, *Protágoras*, Lisboa: Relógio D'água. 1999.

<sup>37</sup> Cidade onde nasceu Karl Heinrich Marx, em 1818, na Província alemã do Reno (MARX, 1978, VII).

<sup>38</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. Revista Sequência, n.º 48, p. 11-28, jul. de 2004.

dominação da classe que forma o governo, isso parafraseando as palavras do céptico David Hume, em sua importante obra *Uma Investigação Sobre os Princípios da Moral*, com as quais reforçamos a crítica:

Porque limitar nossa liberdade original se, em todos os casos, o mais extremo exercício dessa liberdade se revela inocente e benéfico? É óbvio que o governo jamais teria surgido se fosse completamente inútil, e que o único fundamento do dever de obediência é a vantagem que proporciona à sociedade, ao preservar a paz e a ordem entre os seres humanos (HUME, 1995, p.65-66)<sup>39</sup>.

Com relação à escravidão, os professores da Grécia antiga descredenciavam qualquer lei que apregoasse a desigualdade da origem entre os homens, os quais nascem livres, aprisionados, muitos, contudo, pelo nascimento desafortunado em uma classe econômica submissa por construção social. O *nomos*, construído politicamente deveria, antes, adaptar-se à natureza real das coisas que coloca homem como fundamento maior.

Considerando que a lei não necessariamente representa o *ser-no-mundo* (*In-Der-Welt-Sein*)<sup>40</sup>, via de regra, aquela mais distante da tradição tem, assim, a maior suscetibilidade a se tornar inexecutável e cair em desuso, ao passo que as leis naturais são espontaneamente obedecidas em face da sua correspondência com a verdade prática e não abstrata. Antifonte, por exemplo, criticava decisivamente alguns decretos naturais que se caracterizam mais por relações de coação socialmente construídas, como é o caso da veneração aos bens nascidos em desprezo aos comuns, oportunidade em que todos os homens são iguais por natureza<sup>41</sup>:

[...] os que descendem de ancestrais ilustres, nós os honramos e veneramos; mas os que não descendem de uma família ilustre, não honramos nem veneramos. Nisto somos bárbaros, tal como os outros, uma vez que, pela natureza, bárbaros e gregos somos todos iguais. Convém considerar as necessidades que a natureza impõe a todos os homens; todos conseguem prover a essas necessidades nas mesmas condições; no entanto, no que concerne a todas essas necessidades, nenhum de nós é diferente, seja ele bárbaro ou grego: respiramos o mesmo ar com a boca e o nariz, todos nós comemos com o auxílio de nossas mãos [...] (ANTIFONTE *apud* COMPARATO, 2006, p. 15).

<sup>39</sup> HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral* (trad. José Oscar de Almeida Marques). Campinas: UNICAMP, 1995.

<sup>40</sup> O *ser-no-mundo* representa, propriamente, o conceito do *Dasein* de Heidegger, ocasião em que, pelo reconhecimento da sua finitude, o sujeito cognoscente retorna à tradição do mundo de onde lhes são doadas as pré-compreensões (CRUZ, 2007, p.63).

<sup>41</sup> COMPARATO. Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2006.

A temática acerca do universalismo versus relativismo, portanto, propriamente foi inaugurada pela ponderação sofisticada que já alertava para a universalização de convencionalismos, desconsiderando-se a natureza ou a *Physis*.

Esse tema é de suma importância em face da discussão atual sobre a formação de normas mundiais que representem legitimamente a dignidade humana. Porém, como vimos, há muito tal debate vem sendo empreendido, questionando-se o universalismo das normas de direitos humanos em contraposição às especificidades culturais de cada comunidade. De um lado, encontramos, na modernidade, os universalistas e de outro os chamados multiculturalistas.

Sobre a universalidade de normas éticas, valemo-nos, agora, de uma breve contribuição da psicologia educacional, a qual incorporou de modo decisivo esse debate, no intuito de perceber se normais morais são permanentes em grupos sociais diferenciados, ou se a cultura conforma decisivamente os nossos valores, não existindo, portanto, a possibilidade de universalização dos mesmos.

## 2.2 O FUNDAMENTO DA ALTERIDADE E A CONSTRUÇÃO DA MORAL

Acerca dessa temática nos serão caras as sínteses construídas pelo filósofo (mesmo se considerando um inimigo da própria filosofia) suíço Jean Piaget, o qual se preocupou em definir a chamada “psicogênese da moral”, ao publicar uma das suas obras mais conhecidas “*O julgamento moral na criança*” de 1977<sup>42</sup>. Este filósofo da educação (apesar das suas extensas críticas aos métodos filosóficos ortodoxos) preconizou descobrir as origens da normatividade moral do ser humano, estudando alguns importantes autores sobre o assunto como Kant, Durkheim e Pierre Bovet (FREITAS, 2003).

Apesar de nunca ter lido, segundo manifestação sua, nenhum livro do filósofo alemão Georg W. F. HEGEL, Piaget preconizava o alcance da autonomia individual apenas no âmbito social, contrapondo, contudo, a noção hegeliana de formação do indivíduo na sociedade e no Estado, enquanto possibilidade de restrição da pessoa ao “espírito objetivo”<sup>43</sup> - formado dialeticamente e tendo como cume maior de

---

<sup>42</sup> PIAGET, J. *O julgamento moral na criança*. São Paulo: Mestre Jou, 2000.

<sup>43</sup> HEGEL, Georg W.F. *Fenomenologia do espírito*. (Trad. Paulo Meneses). Petrópolis: Vozes, 1992.

racionalidade o poder institucional desse ente jurídico-político, o que o torna, para tanto, mais distante da autonomia egoística, fazendo com que o indivíduo possa se prostrar perante as instituições sociais. Para Piaget, não há dúvidas de que não existem padrões morais inatos<sup>44</sup>, apesar da sua intensa concordância com Rousseau. Contudo é certo, também, que a dinâmica moral do indivíduo não irá da individualidade para a o coletivismo o qual anularia a autonomia. Ao contrário, segundo os estágios de moralidade humana, através do compartilhamento de valores morais, o ser humano vai alcançando o seu patamar moral mais desenvolvido de autonomia ao exercitar intensamente a sua alteridade.

Para Piaget inicialmente as crianças, pela incapacidade de refletir sobre seus próprios pensamentos, desenvolvem sua capacidade motora (mesmo em sendo essa fase o exercício inicial de alteridade ao submeter suas condições físicas frente às resistências da natureza, o que, por sua vez, forma-lhe pela adaptação) para, então, com o reconhecimento da igualdade gradual perante outros indivíduos do seu grupo social, absorver as regras de modo a poder mudá-las, conforme as necessidades cotidianas, recriando-as a partir da cooperação e do consenso necessário para a composição dos interesses egoísticos de cada um, o que pressupõe os elementos alteridade e reciprocidade fundamentais à ética; em suas palavras: “a Cooperação, limita-se a obrigar os indivíduos a ‘situar-se’ uns em relação aos outros, sem que as leis de perspectiva que resultam dessa reciprocidade suprimam os pontos de vista particulares” (PIAGET, 2000, p. 322).

Para a tradição hegeliana, contudo, a supra-individualidade é o ponto maior da dignidade humana que se aperfeiçoa no Estado, na família, ou seja, na coletividade. Entretanto não considera a possibilidade da autonomia moral individual, consubstanciando-se, assim, em uma semi-autonomia. (HEGEL, 1992).

A partir dos estágios de desenvolvimento moral, Piaget imagina uma passagem gradual da heteronomia, para a semi-autonomia e para a autonomia plena e, para tanto, vale-se das sínteses de Jean-Jacques Rousseau<sup>45</sup>.

Em *Émile ou de l'Éducation* de Rousseau, os estágios cognitivos do modelo psicogenético de Piaget divide esse processo de formação autônoma do indivíduo desde

---

<sup>44</sup> Apesar da íntima vinculação que o mesmo realiza com os estágios de aprendizagem da lei moral por parte da criança que aos poucos sai da anomia e da coação para a cooperação e a alteridade, conforme a sua capacidade de compreender-se enquanto igual aos demais do grupo social (FREITAS, 2003).

<sup>45</sup> PIAGET, 2000.

o início de sua liberdade físico-corporal até o amadurecimento e independência intelectual (PIAGET, 2000).

Parece perspicaz que a formação moral da sociedade de modo a conduzi-la à produção de normas que efetivamente contemplem as necessidades da humanidade, dar-se-á por um procedimento formal de discussão para se alcançar um consenso adequado, caso os atores envolvidos estejam devidamente nivelados para, como preconiza Habermas, exercitarem o diálogo em uma razão precedida de uma *situação ideal de fala*.

Contudo, cumpre alertar que qualquer padrão moral universal deverá contemplar as representações feitas no mundo conformadas pela própria tradição humana, a qual deve ser devidamente explicitada, retirando-se a validade dos discursos de pretensões hegemônicas - seja pela definição de uma construção racional monológica ou de qualquer procedimento que separa o ser do mundo - para a explicitação e o ensinamento daquilo que se apresenta da tradição enquanto uma deontologia da reciprocidade, da alteridade, ou utilizando-se de uma categoria kantiana, do *respeito*<sup>46</sup>

A propósito, é com Immanuel Kant, contudo, que Piaget irá se aproximar, apesar de discordâncias fundamentais as quais irão suscitar as críticas de Habermas e a conformação de seu procedimento comunicativo. Em termos de semelhanças, através da investigação do pensamento infantil, tanto os “conceitos básicos do entendimento (tempo e espaço)” e “os elementos centrais das categorias *a priori* do entendimento (quantidade, qualidade, relação e modalidade)”, trabalhados por Kant na *Crítica da razão pura*, quanto às questões centrais da *Crítica do juízo* (ao menos parcialmente, cobrindo aquelas que se referem às faculdades de representação do mundo) e da *Crítica da razão prática*, como nota Freitag, na abordagem da moralidade, (FREITAG, 1991)<sup>47</sup>.

Uma outra importante diferença entre esses dois autores se encontra nas categorias *a priori* que, para Kant, “são puras e condicionadoras da experiência, no sentido em que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento (...) Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de

---

<sup>46</sup> KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Trad. Por Paulo Quintela – Lisboa: edições 70, S/D.

<sup>47</sup> FREITAG, Bárbara. Piaget e a Filosofia. São Paulo: UNESP, 1991.

que ela mesma deriva” (KANT, S/D). E o define: “*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, S/D, p.45).

Definir a *genesis* é fundamental para saber as suas condições de universalidade e, para tanto, Piaget, em discussão com alguns filósofos importantes, basicamente nos traz uma luz sobre a possibilidade de universalização de paradigmas morais, que, por vezes, variam para cada sociedade. Importa percebermos que é na coletividade que os indivíduos irão se formando, mas não no sentido de se restringirem ao seu âmbito social, e sim, no sentido de se ampliarem e se libertarem desse próprio entorno. Das fases pedagógicas similares às prescritas por Rousseau, o ser humano apodera-se do seu corpo para, gradualmente, vincular-se aos demais, em face de um procedimento cognitivo de perceber o outro e entender a sua lógica, não sendo, portanto, essa boa moral, uma tendência ou um elemento inato (PIAGET, 2000).

Não se pode olvidar, entretanto, da magnitude do pensamento do filósofo de Königsberg acerca da conciliação feita entre o empirismo de David Hume e o racionalismo de Descartes, a partir da definição de categoriais *a priori* condicionadoras da experiência. Contudo, para Piaget, tais categorias de percepção são construídas no mundo, empiricamente, assim como as normas morais, que para além de uma restrição ao sujeito racional (o que iremos mais tarde mencionar acerca do solipsismo kantiano), surgem a partir do compartilhamento prático com o outro, o que marca uma proximidade com a perspectiva fenomenológica em Heidegger e Gadamer – conforme veremos adiante – bem como com ideário humanista dos sofistas atentos ao pragmatismo do conhecimento do mundo e das leis éticas.

Desse modo, a universalização de normas éticas ou jurídicas de direitos humanos, não poderá se esquivar do seu necessário entrelace com a história e a tradição dos povos, as quais são categoriais que conformam o espírito. Perceber as diferenças culturais e tentar compreendê-las, dentro de um processo de desdobramento para outro é propriamente a significação universal da cognição e racionalidade humana que, para além da sua realidade e seus sentidos, abstrai no intuito de superar o egoísmo inicial. Ou melhor dizendo, em face da natureza humana consistir em contrariar a sua própria natureza, o homem encontra a sua característica precípua, não existente em outros seres do mundo, de se perceber no outro e tentar compreendê-lo.

Não pode, portanto, a pretensão de universalidade normativa partir das necessidades exclusivamente de um pólo, mas sim, através da percepção do mundo que permeia cada um, tentando revolver a tradição histórica, em busca dos elementos

próprios da alteridade e reciprocidade, marcantes da natureza racional humana e da sua presença no mundo.

Podemos adiantar, contudo, que o desenvolvimento da ciência do direito sob a perspectiva limitadora do positivismo jurídico e a propagação do pensamento kantiano enquanto tese aos fundamentos dos direitos humanos hoje são insuficientes para a construção de normas éticas e jurídicas a ultrapassar de fato as fronteiras dos interesses localizados e, por isso, coativos, que regem as cartas e tratados acerca dessa temática.

Com a perspectiva positivista, sob os auspícios de interesses hegemônicos da classe burguesa, pretendeu-se evitar que o direito, antes se tornasse um mecanismo de emancipação social para, na verdade, servir de instrumento de poder, através do novo fetiche criado que era a Lei, a qual deveria ser interpretada gramaticalmente, evitando que os agentes do direito pudessem realizar qualquer juízo crítico sobre a aplicação da mesma.

A empresa acima mencionada teve por resultado, de fato, a neutralização da crítica e do desenvolvimento do pensamento dialético, para distanciar a formação humana da nova realidade inventada pelo direito. Não é demais lembrar que a dominação humana, conforme bem nos alertava Karl Marx, realiza-se mediante a formação de discursos de realidade em favor da coletividade que, essencialmente, represente os interesses de uma parcela que detém os meios de produção, ao que denominou de *ideologia*<sup>48</sup>.

Por outro lado, o discurso kantiano, provido de um intento conciliatório entre empirismo e racionalismo, acabou por preconizar a reinvenção da moralidade humana. Na medida em que os padrões éticos oriundos da realidade se encontram distorcidos pelas “inclinações” humanas, sendo que “(...) os princípios da moralidade e, não sendo, este o caso, sendo os últimos totalmente *a priori*, livres de todo o empírico, se se encontrarão simplesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida (...)” (KANT, S/D, p. 75), deve o ser humano construir seu mundo deontológico a partir das prescrições da lei moral que lhe é condição anterior para toda e qualquer experiência do próprio mundo, desprezando, desse modo, aquilo que na própria história que lhe deu suporte e, cartesianamente, reedificando a conduta a partir da sua subjetividade racional, supostamente única garantia de respeito a todos os demais seres submetidos a mesma condição de dignidade em face da racionalidade.

---

<sup>48</sup> KONDER, Leandro. Marx – vida e obra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981, p. 72.

Impende-se dizer, porém, que as críticas de Piaget ao negar a formação moral humana, seja sob a ótica positivista de neutralização da vida, valendo-se de normas de conduta enquanto estruturas rígidas e previamente definidas as quais não conseguem dialogar com o mundo real (por intentos da ideologia hegemônica) e anulam a pluralidade; seja sob a perspectiva do desprezo à experiência social enquanto formação das categorias morais humanas, conforme prescreve Kant; irão pretender a construção da ética humana a partir de uma dinâmica cujo vetor aponta para a autonomia individual sempre levando em consideração a formação moral pautada na tradição sob a qual a pessoa se encontra inserida.

Pensar sob a formação dessa categoria moral condicionante para a experiência, deve levar em consideração a formatação de uma ordenação deontológica e jurídica que efetivamente se paute no exercício da alteridade e da reciprocidade, enquanto condição para a exaltação da coletividade de modo a respeitar todas as suas perspectivas de pluralidade. Na medida em que a base ética do homem não se encontre no mundo, mas sim definida de modo transcendental pelo ser racional e solipsista, as manifestações do ser sobre o ente poderão contrastar com o que o agente moral kantiano irá definir subjetivamente enquanto máxima que possa servir de padrão para uma legislação universal.

É comum, contudo, não conferirmos a possibilidade do desenvolvimento de uma racionalidade pura a povos de tradições diferentes, uma vez que normalmente se faz presente uma luta na alma humana: o embate entre o medo do diferente, decorrente da incapacidade de compreendê-lo e o primado moral de aprendizagem daquilo o que nos é estranho.

Então, se o homem não é capaz de definir sozinho uma norma moral que efetivamente respeite a tradição humana sob a ótica da pluralidade cultural, evitando a conciliação com a idéia de formação de normas de caráter universal, porque válidas como padrão para a humanidade, resta responder se é possível realizar a contemporização entre essas duas empresas aparentemente paradoxais. Importante para se saber se o projeto de uma ética universal é possível, será debater se o sentimento de alteridade, categoria *a priori* que possibilita a própria experiência individual, pode ser encontrado em todas as sociedades humanas, ou se existem povos que desconsideram tal procedimento ético, impossibilitando assim a formação de um padrão normativo que contemple a diversidade humana? O mundo não-ocidental é o único que possui experiências sociais de alteridade e cooperação?

### 2.3 UMA ÉTICA NÃO-OCIDENTAL DA ALTERIDADE

Alguns autores como Amartya Sen<sup>49</sup>, pretendem demonstrar a necessidade de se verificar que conceitos como o de liberdade e tolerância sempre se encontraram presentes na variedade e riqueza da produção cultural e intelectual dos povos não-ocidentais, sendo, assim, precário o discurso do ocidente ao sublinhar o suposto autoritarismo como único prisma observável nessas culturas, enquanto, na verdade, tanto a liberdade, quanto a coação sempre estiveram presentes em todos os cantos do mundo.

Sen apresenta três grandes questionamentos céticos para a universalização dos direitos humanos no que é pertinente à profundidade e coerência dessa abordagem. O primeiro óbice estaria relacionado à exigibilidade desses direitos, considerando que, em teoria, os mesmos seriam reconhecidos pelo Estado e não fundados por uma ordem política. Como conceber o pleito de direitos pré-legislativos? Esta seria a chamada *crítica da legitimidade*. Exatamente nesta concepção Karl Marx e Jeremy Bentham, visto que ambos entendem o direito apenas enquanto fundado pelo Estado, realizando, neste sentido, sobretudo pelo segundo, uma forte crítica ao aspecto metafísico dos direitos naturais, o que faz colidir tal crítica com a possibilidade de universalização dos direitos humanos. Como resposta o autor menciona que tal espécie de direito deve ser entendido como um conjunto de pretensões éticas, as quais não devem ser identificadas com os direitos legislados, sendo um sistema de raciocínio ético pautado em reivindicações políticas e necessárias a todos.

Por outro lado, o autor evidencia uma segunda crítica, qual seja a concepção dicotômica entre direitos e deveres. Os direitos humanos, aparentemente, não teriam a capacidade de exigir do outro o dever de perseguir o bem para quem pleiteia o direito, neste aspecto consiste a chamada *crítica da coerência*. Com Immanuel Kant, foi construída, no seu segundo Imperativo categórico, a necessidade de se trabalhar pela felicidade alheia (obrigação perfeita), apesar da existência de indivíduos que também

---

<sup>49</sup> SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Trad. Laura Teixeira – São Paulo: Companhia das letras, 2000

seriam levados por suas inclinações (obrigações imperfeitas). Neste sentido, deve a linguagem dos direitos humanos ser complementada pela liberdade e, não mais, pela exigência do dever taxativo.

Finalmente, a *crítica cultural* preconiza a impossibilidade da universalização dos direitos humanos em face da diversidade, mas, principalmente, em virtude de, teoricamente, o oriente não contemplar direitos básicos de liberdade, tolerância e igualdade. A esta crítica Amartya Sen irá responder de modo mais detido.

De um modo geral, o autor irá tentar desconstruir a idéia de que o oriente não conhece a amplitude da liberdade desenvolvida pelo ocidente, principalmente à luz da produção filosófica helênica e romana. Mostra o autor que existe grande diversidade de pensamento e cultura entre regiões da Ásia (sudeste e leste asiático), bem como grande pluralidade dentro, inclusive, de países pequenos como Cingapura, o qual serve de paradigma de respeito à diversidade na região.

Entre as concepções orientais mais atacadas por sua eventual arbitrariedade e desprezo à liberdade individual, encontra-se o confucionismo, teoricamente sustentado pelo intransigente respeito hierárquico à família e ao Estado. Mostra o autor que tal corrente filosófica, contudo, também fazia previsão à possibilidade de questionamento do Estado, quando este ente fosse considerado prejudicial ao convívio social, ou até mesmo coloca os seus dois princípios básicos em contradição, na hipótese em que Confúncio conversa com o governante de *She*, e estabelece a supremacia moral da família.

Quanto ao Confucionismo sua tradição em muito se aproxima das prescrições realizadas por Paiget, senão vejamos os 5 graus de maturidade do ser humano:

No primeiro grau de maturidade (*o comum*) o ser humano comum vive apenas para a satisfação de suas necessidades. Ele é movido pela recompensa e a punição. No segundo grau de maturidade (*o virtuoso*), o virtuoso tenta dominar sua avidez e trabalhar para o bem estar do seu semelhante. Ele pode ser considerado um aprendiz da humanidade. No terceiro grau de maturidade (*o nobre*), o nobre sabe que o sentido da vida humana consiste em entender e realizar o próprio destino, portanto, viver em sintonia com suas possibilidades de desenvolvimento. O nobre educa a si mesmo e tenta conjugar a realização terrena à determinação celeste; ele é a medida e o meio. É a pessoa do caminho, portanto, do aprendizado. O próprio Confúncio é descrito como nobre, e seus conselhos dirigem-se ao nobre que se empenha pelo seu aperfeiçoamento. No quarto grau de maturidade (*o predestinado*), o predestinado não só precisa realizar seu destino pessoal, mas também mostrar e esclarecer o seu conhecimento sobre o sentido e o objetivo da existência humana. Ele se liga à tradição, e torna-se ele mesmo um antepassado. No quinto grau de maturidade (*o sábio*), o grau mais elevado é o do sábio-santo que apenas existe e irradia, e no qual a

realização terrena e a determinação celeste tornaram-se uma coisa só, e a sabedoria se encarna na beleza e na gentileza externas. Ele realiza suas possibilidades naturais, vive do *Tao*, do sentido do mundo e, com o seu exemplo, mostra aos outros o verdadeiro caminho (SCHWANFELDER, 2008, p. 49-50).

Podemos perceber que o objetivo da formação humana para o confucionismo está longe da perspectiva hegeliana de semi-autonomia, mas antes se assevera na tradição o modo de se alcançar a autonomia individual plena, construindo, ativamente, as estruturas sociais para o ensinamento da alteridade e do respeito.

Por outro lado, fica claro que algumas importantes construções filosóficas influentes no ocidente como a concepção aristotélica de liberdade e participação popular no governo, não privilegiava uma noção ampla ou igualitária da liberdade de *per si*, já que, na mesma tradição helênica, procurou-se excluir o direito fundamental de participação das mulheres, bem como dos que eram considerados “bárbaros” (não helênicos), em face de um posicionamento egoístico sem qualquer alteridade que reduz a dignidade ao *status social*.

Ainda sim, Amartya Sen cita dois importantes expoentes da cultura oriental que tinham uma larga compreensão do direito à liberdade e à igualdade. O imperador *Ashoka* que governou a Índia no século III a.c., convertendo-se ao budismo e implementado os preceitos desta filosofia na condução da coisa pública. Na questão da tolerância este governante era um universalista, fomentando, inclusive, o respeito à diversidade religiosa. Outra importante figura foi *Kautilya* economista político indiano cujo trabalho se centralizava na minimização da miséria, apesar de ter uma concepção restrita sobre a liberdade, tal qual Aristóteles também possuía.

Quanto à tolerância Islâmica o autor cita o Imperador mongol *Akbar* que governou de 1556 e 1605, o qual difundia, também, amplamente a tolerância no campo religioso, bem como a participação livre dos indivíduos, ao passo que, na mesma época, a Europa vivia sob a égide do medo e da intolerância com a Santa Inquisição. Do mesmo modo, *Alberuni* (escreveu o livro geral sobre a Índia), antropólogo e matemático iraniano, observou a necessidade da não depreciação dos estrangeiros.

Sen também menciona a necessidade de se tratar a intensidade da globalização no sentido de se realizar uma ponderação racional acerca das influências da economia e do desenvolvimento tecnológico nas sociedades consideradas tradicionais e o respectivo desaparecimento de suas tradições, prevendo, portanto, uma transição gradual das mesmas a esta nova realidade.

Mostra com precisão a disseminação cultural e intelectual em face de um contato entre os mundos que há muito já era realizado. Exemplo disso se encontra na concepção da categoria matemática do *seno* levada pelos britânicos para a Índia, mas que foi, originalmente, criada por *Aryabhata*, matemático indiano que a denominou de *ardha-jya* (“meia-corda”) e *jya-ardha* (corda pela metade), sendo abreviada depois para *jya* que foneticamente para os árabes foi derivado em *jiba*, escrito *jb* por estes (ausência de vogais). Escritores posteriores que se depararam com esta palavra e a pronunciaram como *jaib* que em árabe significa “enseada”. Mais tarde *Gerardo de Cremona* (1150) fez a tradução para o latim cujo equivalente é *sinus*, donde se deriva a atual palavra *seno*.

Até mesmo a suposta racionalidade pura dos ocidentais com o ateísmo, por exemplo, já possuía grande repercussão na Índia com duas importantes escolas ateístas: *Carvaka* e *Lokayata*, oportunidade em que a filosofia budista, reconhecidamente agnóstica foi desenvolvida (século IV a.c). O próprio *Ramayana* previa esta discussão ateística, bem como o escritor *Madhava Acarya*, no século XIV, escreve em sua obra “coleção de todas as filosofias” (*Sarvadarsanamgraha*) ponderando sobre as construções céticas e ateísticas.

O reducionismo intelectual e cultural que tradicionalmente foi implementado pelo ocidente possui sua fundamentação no enclausuramento realizado pela empresa positivista, assim também como faz o super-solispista-homem-kantiano, isolado sobre as nuvens e detentor da lei moral universal, ou mesmo de um procedimento democrático ocidental capaz de trazer a civilidade à humanidade.

Por sua vez, a crítica cética de Sen acerca dos entraves culturais para a conformação de um padrão ético-jurídico humano, sobretudo, ao se fomentar o preconceito de que os países asiáticos não poderiam contemplar um sistema amplo de liberdades, não possui qualquer fundamentação, uma vez que tanto no ocidente quanto no oriente os sistemas de liberdade e tolerância sempre foram privilegiados e atacados.

Finalmente, a liberdade possuiria uma importância intrínseca, bem como fomentaria a segurança política para os indivíduos, o que favorece a construção de valores e prioridades, devendo em todas as culturas se avaliar tais aspectos para uma possível universalização, encontrada na diversidade.

Frente aos desafios da globalização, deve-se procurar uma composição gradual entre os conflitos gerados pela integração e imposição da tecnologia e os padrões

culturais tradicionais, devendo tais populações decidirem pela aceitação ou não destes recursos.

Avaliamos a possibilidade da universalidade dos direitos humanos a partir da perspectiva da fenomenologia hermenêutica de Gadamer, o que é totalmente contrário à idéia kantiana de se obter tal resultado somente do ponto de vista moral puro, sem repercussões e o diálogo com o empírico, ou mesmo ao procedimento racional de Habermas que depura a tradição, para esse deficiente e imiscuída de ideologias. Para tanto, pergunta-se: como o indivíduo kantiano pode ter uma pureza total, quando avalia se a sua conduta pode servir de padrão para uma legislação universal (Imperativo Categórico primeiro)?

É na verdade esta a grande crítica da fenomenologia que nos abre a possibilidade de encontrar o universal não a partir de uma generalização da concepção meramente gnoseológica, mas antes vê na diversidade a possibilidade de se sentir categoriais universalmente experimentadas pelos seres humanos de uma forma geral, *a priori*, conforme dito antes, construídas a partir da experiência, como bem entendia Piaget. Outra importante questão é: como saber acerca do que é bom para a universalização da conduta, apartando-a da sua finalidade prática, já que os atos também buscam sempre adaptação e respondem aos questionamentos do real?

Nesta perspectiva preconizamos justamente a possibilidade de se adquirir a universalidade a partir da diversidade do mundo e, principalmente, da riqueza cultural e intelectual dos povos na consolidação de categoriais universais como a liberdade. A mesma opinião pode ser encontrada, *grosso modo*, por Boaventura de Souza Santos na sua chamada hermenêutica diatópica<sup>50</sup>, que de certo modo possui suas bases construídas no próprio transcendentalismo formal kantiano e no racionalismo substantivo de Rousseau.

Por outro lado, Amartya Sen pode ter falhado ao se vincular à tradição difusionista da cultura, como se os aspectos culturais ou intelectuais fossem, pelo menos nos exemplos citados, sempre transportados de um lugar para o outro. Poderia, neste sentido, uma categoria cultural nascer concomitante sem que haja qualquer contato entre os lugares? Essa avaliação não seria mesmo uma redução da realidade, para dominá-la?

---

<sup>50</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. Para um Novo Senso Comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Vol. I: A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência. 4.ed. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

Ademais, o autor preconiza um modelo de composição entre os conflitos da modernidade globalizante e os padrões tradicionais da cultura, mediante uma deliberação pautada num paradigma ocidental, dada a importância da escrita e da leitura perpetrada; ou mesmo exaltando a utilização de institutos notoriamente de uso ocidental (plebiscito, direitos civis, etc.). Devemos ter em mente que os meios de alcance das finalidades não podem ser universalizados, justamente porque sempre estarão vinculados a uma finalidade real com as especificidades de onde ela surge.

Essa, na verdade, é uma crítica que será feita mais tarde ao procedimentalismo habermasiano que faz de Imperativos Hipotéticos<sup>51</sup>, como é o caso da democracia (regime de governo marcadamente ocidental), Imperativos Categóricos, preconizando uma universalidade democrática, às expensas da tradição política de cada povo, privilegiando, assim, o instrumento separado do seu conteúdo e finalidade.

Talvez, antes de discutir a existência das categorias universais entre os homens, nas mais variadas culturas, seria necessário se discutir tais categoriais e o modo como que as mesmas foram conformadas, para depois se avaliar a possibilidade de sua consolidação mundial. Isto somente pode ser feito caso tenhamos uma compreensão do homem no que abrange os diversos prismas da sua existência, como o cultural/social, moral/ontológico e o animal/natural.

Desse modo, a universalidade a partir de generalizações reducionistas ou de caráter individualista e unilateral, sempre serviram, como bem foi alertado pelos críticos e perspicazes sofistas, para evidenciar um discurso hegemônico, sem levar em consideração a humanidade sob a sua ótica plural, impedindo que a autonomia individual se realize, uma vez que esta depende das estruturas culturais conformadas com o tempo pela tradição.

## 2.4 O SER E O ENTE

Existe uma questão fundamental discutida há muito que está diretamente relacionada à compreensão do mundo e ao debate se o significado acerca de verdade é fruto de um consenso, ou se existe a possibilidade de se compreender ontologicamente a mesma. Essa questão é cara para se perceber, ainda, como se pode aferir normas éticas e jurídicas acerca das necessidades humanas consensuais ou ontologicamente verdadeiras.

---

<sup>51</sup> Os Imperativos Hipotéticos, para Kant, são soluções práticas a partir de necessidades reais, assentadas sobre a razão moral pura (KANT, S/D).

Preocupamo-nos em saber se as normas jurídicas, sobremaneira as que se relacionam à dignidade humana como um todo, seriam idealmente construídas mediante um consenso social em âmbito mundial ou se existe alguma possibilidade de se identificar normas que seriam precípuas à natureza social do homem e, por esse motivo, universalizadas em todos os recantos do mundo.

O debate acerca da validade do conhecimento consiste justamente na preocupação maior do giro da hermenêutica filosófica iniciada por Heidegger e continuada por Gadamer, isto é, a descoberta do significado dos significantes do mundo e que se objetificaram ao ponto de construir preceitos morais que permitam a fuga do relativismo exacerbado sobre o que seria considerado certo, enquanto padrão para o conteúdo da conduta humana.

Para tanto, seguindo o que atenta a hermenêutica Gadameriana, iremos buscar na tradição histórica, mediante o revolvimento da poeira do tempo a qual, por vezes, cristaliza no passado longínquo as indicações sobre os caminhos a serem traçados para a resolução dos nossos questionamentos, para perceber a profundidade do debate instaurado na Grécia antiga, mediante a elucidativa contenda entre Hermógenes, discípulo de Sócrates, e Crátilo, um dos professores de Platão e discípulo de Heráclito; no famoso diálogo “*Crátilo ou sobre a justeza dos nomes*” de Platão.<sup>52</sup>

Nesse texto filosófico da antiguidade podemos perceber os primeiros debates acerca da lingüística e como a verdade poderia, a partir de então, ser construída, seja a partir do consenso humano, ou mesmo em face da descoberta do padrão ou elemento perene acerca da compreensão humana do mundo, que permitiria uma universalização moral para além do que se considera correto para o agora, mas sim, para o que seria correto objetivamente mediante uma construção da tradição histórica.

Nessa esteira de raciocínio, apresenta-se o “*Crátilo*”, um diálogo sobre a suposta justeza dos nomes, escrito por Platão no período de transição entre a sua juventude e a idade madura. A atitude socrática lógico-ética dos seus primeiros diálogos, amplia-se, nesse período, com a preocupação política e com uma visão filosófica do mundo, sendo que a sofística constituía-se no inimigo que Platão pretendia atingir. Sua meta é interferir no poder que tinham os sofistas de intervir na formação política do cidadão ateniense. As três personagens que compõem a cena e assumem a palavra no diálogo são inspiradas pelas figuras de Sócrates, Hermógenes e Crátilo.

---

<sup>52</sup> Texto de Mary Julia Martins Dietzsch, acessado na página da Web em 22 de janeiro de 2008: <http://www.hottopos.com/rih12/maryj.pdf>.

Crátilo, em discussão com Sócrates exara a afirmação de que os nomes possuem relação natural com os seres nomeados, ao passo que Hermógenes propõe que os nomes são dispostos aos seres por um ato de consenso, doutrina que predomina em Atenas do século V, época em que as leis provinham de um legislador individual como Sólon, ou de decisões da Assembléia.

A contenda se resume, basicamente, no entendimento de que a linguagem é definida por mero convencionalismo, enquanto que Crátilo entendia que os nomes são representações fidedignas das coisas representadas por eles. A própria visão platônica a respeito da linguagem é o núcleo principal desse diálogo, o qual chega ao final sem que Sócrates defina uma posição clara em favor das teses defendidas por Hermógenes, que vê os nomes como o resultado de uma convenção, nem das de Crátilo defensor de que os nomes são estabelecidos em conformidade com a natureza das coisas.

Mary Julia Martins Dietzsch lembra que o presente diálogo é iniciado quando Hermógenes, em debate com Crátilo, convida Sócrates a participar, evidenciando o conteúdo do debate:

Este nosso Crátilo, Sócrates, opina que existe, naturalmente uma designação justa para cada um dos seres; e que o seu nome não é aquele por que alguns convencionalmente os designam, servindo-se de uma parcela de sua linguagem; ao contrário, segundo ele existe naturalmente, tanto para Gregos como para Bárbaros, uma justeza de designação idêntica pra todos.<sup>53</sup>

Em contraposição ao discurso de Hermógenes, o qual considera que a fala e a linguagem são convenções sociais que dependem do costume e do hábito, em nada se relacionando com o ente nomeado; Sócrates afirma que tanto os nomes quanto à linguagem podem estar eivados de falsidade, independentemente da sua conformação social:

Será que o nome pelo qual todos designam um objeto é o nome desse objeto, este tendo, dessa forma, tantos nomes quantos parecerem a cada pessoa, diferentemente?. (*ibid.* 2007, pág. 43)

Em meio a essa contenda, Sócrates realiza uma crítica a idéia do niilismo presente no discurso de alguns sofistas. Se assim o fosse, não seria possível identificar os argumentos mais ou menos sensatos, já que a sensatez seria exclusiva e válida para

---

<sup>53</sup> PLATÃO *apud* DIETZSCH, 2007, p. 49

cada intérprete. Nesse sentido, se considerarmos que a crítica é possível em relação a determinados argumentos, devemos, necessariamente perceber que existem concepções comuns acerca do válido e do inválido dentro dos discursos: “Ora, se as coisas não são semelhantes ao mesmo tempo, e sempre, para todo o mundo, nem relativas a cada pessoa em particular, é claro que devem ser em si mesmas de essência permanente, a qual não se relaciona conosco nem depende de nós...”. (*ibid.* 2007, pág. 45)

De modo capcioso Sócrates questiona para evidenciar a ontologia da linguagem sobre a essência do nome “nome”. Assim sendo, as coisas devem ser nomeadas pelo modo natural e pertinente de nomeá-las e não à revelia do nosso desejo. E se todos os atos têm um instrumento adequado para sua realização, o que for preciso nomear não deveria também ser nomeado com alguma coisa, com um instrumento? Portanto, “o nome também é um instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las, (distingui-las) tal como a lançadeira separa os fios da tela”. (*Ibid.* 2007, pág. 47).

A incumbência de nomear é do artista denominado de “legislador”. Esse artista, capaz de formar com a sonoridade adequada o nome das coisas a serem representadas. Neste sentido, quem será mais capaz de dirigir os trabalhos do legislador e julgá-los, é o homem que faz uso da palavra, ou seja, a pessoa que sabe interrogar e responder, ou seja: o dialético. Portanto, assim como a função do carpinteiro é a de fabricar lemes sob a direção do piloto, a função do legislador é a de dar nomes, sob a direção do dialético, caso deseje criá-los com acerto, através da arte ou ofício da retórica.

A partir dessa afirmação Sócrates evidencia um problema caríssimo ao direito: qual o paradigma para a interpretação e aplicação das normas jurídicas, bem como em que medida se pode perceber a dissonância entre as normas criadas e a sua prática social e histórica, mostrando o caráter ideológico e as relações de poder existentes nos significados em si e que se espraiam a uma prática dominadora?

Para além de questionar a *mens auctoris* como norte para a interpretação dos significantes, já que, assim como os nomes, as coisas criadas pelo homem enquanto instrumentos (como a lei, por exemplo) possuem por finalidade os seus destinatários, o que pouco importaria para quem criou o instrumento propriamente dito; impende-se perceber as questões relacionadas aos direitos humanos e sua legitimidade perante toda a comunidade humana, para além de interesses localizados.

Nesse sentido, acompanhando o raciocínio socrático, em relação à pergunta sobre o relativismo ou universalismo dos significados, de um modo geral, podemos perceber no diálogo acima referenciado que apesar das especificidades éticas de cada povo, algo permanente se encontra presente, justamente no que se refere aos limites do que seria próprio ou impróprio ao ser humano, sob pena, através do relativismo exacerbado, de nenhum discurso poder ser considerado minimamente equivocado, mesmo que pautado em premissas que ofendam de imediato a intuição ética humana.

Posteriormente, mostra-nos Sócrates que não é a mera convenção do que seria certo para cada um que constitui a “genealogia da moral”, valendo-nos da expressão cunhada por Nietzsche<sup>54</sup>, mas um padrão que é compartilhado pela comunidade, com algumas divergências em face das situações específicas vivenciadas. A questão é perceber, agora, qual o critério de universalidade que não exagere aos limites ontológicos do instrumento, que é o nome e todo o significado das coisas.

Na verdade, apresenta-se neste debate a importante diferenciação entre o ser, acessível à inteligibilidade humana, mediante a linguagem e o ente, objeto de *per si*, existente na compreensão através do ser. O nome, portanto, configura-se enquanto linguagem que dá existência ao ente no mundo inteligível da racionalidade humana.

Importa perceber que o ser percebido ganha vida própria, não mais se discutindo atualmente na filosofia ontológica acerca da necessidade da descoberta do ente, mas sim do *ser* que revela este ente.

Martin Heidegger, em suas análises filosóficas na obra *Ser e Tempo*, procura refletir acerca da questão do “sentido do ser”. Encontramos esse questionamento filosófico do sentido do ser a partir de uma analítica ontológica da existência. Em sua ontologia fundamental, esse filósofo abre novos caminhos buscando o que ficou enterrado pelo turbilhão do raciocínio pragmático e tecnológico, onde o ser ficou esquecido pela primazia do ente. É o desafio de se pensar o homem não somente no plano do “ente”, mas fundamentalmente no plano do “ser”, sendo por isso ao mesmo tempo ôntico e ontológico.

Heidegger o denomina *dasein*<sup>55</sup>, no sentido de que o homem é o aí-do-ser, ou seja, o espaço de revelação do ser, a sua “clareira”, sendo que tal procedimento somente se torna possível a partir da revelação do mundo. Trata-se de recuperar a estranheza das

---

<sup>54</sup> NIETZSCHE, Friedrich. A Genealogia da Moral. São Paulo: Escala, S/D.

<sup>55</sup> A expressão significa “ser-aí”, isto é, a própria manifestação da existência a partir da inclusão no mundo e na tradição a qual foi conformada *a priori*. (HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. V. I. 13. Ed. Petrópolis: Vozes, 2004, § 7, p. 66)

coisas, ou melhor, o estranhamento do homem diante das coisas para tentar mostrar que o cotidiano e o habitual, em sua aparente monotonia, escondem o mistério do ser.

*Ser e Tempo* se propõe realizar uma analítica não transcendente, mas do ser-no-mundo, questionando-se em uma ontologia pura, voltada à questão do ser. Nesse sentido, a justeza dos nomes é só uma, tanto para os nomes primitivos, quanto para os derivados, diz Sócrates, e tal justeza consiste apenas “*em revelar a natureza de cada um dos seres*”. Entretanto, se os derivados só por intermédio dos primitivos é que poderão cumprir essa função de nomear, por quais caminhos, sem ter um apoio anterior, poderão os seres, através da linguagem e dos nomes, serem indicados com a maior clareza possível?

Se não tivéssemos nem voz nem língua e quiséssemos indicar as coisas uns aos outros, não tentaríamos, porventura, isso, como os mudos, fazendo sinais com as mãos, com a cabeça ou com o resto do corpo? (PLATÃO apud DIETZSCH, 2007, pág. 50)

Para responder a tal questão, é apresentada uma série longa de exemplos e sugestões, até que se introduza no debate a idéia de *representação*: se para representar qualquer coisa, utiliza-se o corpo, imitando o que se quer representar, “um nome, portanto, como parece, não passa de uma imitação, por meio da voz, daquilo que imita e nomeia o imitador, sempre que se serve da voz para imitar” (Ibid., 2007, pág. 50).

Nome seria a imitação, oportunidade em que Hermógenes discorda para afirmar que, de certo modo, o nome revela a essência das coisas, ao que Sócrates se insurge: não possui cada coisa, em teu parecer, uma essência própria, assim como a cor e outras propriedades? Se pudéssemos imitar, por meio das letras e das sílabas, a essência própria de cada coisa, mostraria por ventura, cada uma, o que é em si ou não? O nome parece possuir uma certa exatidão natural e não compete a toda a gente saber aplicá-lo corretamente a qualquer objeto.

Sócrates parte, então, das possibilidades dos caracteres das letras e das noções da língua, no sentido em que o legislador procede à formação da palavra, parecendo reduzi-la a letras e a sílabas, atribuindo aos seres, uma simbologia própria, um nome, para providenciar a composição dos restantes por imitação. Reafirma Sócrates: “*Eis Hermógenes, no que julgo consistir a justeza dos nomes, a não ser que este nosso Crátilo pense de outro modo.*” (ibid., 2007, pág. 52).

No que se refere à ontologia hermenêutica de Heidegger, o mesmo não põe em questão o “conceito de ente”, pois este é ininteligível, mas importando, tal qual evidencia o diálogo que se delineia com Crátilo, o “sentido do ser”, não pretendendo conceituar, mas sim interpretar, mostrando que a impossibilidade de se definir o ser exige que o seu “sentido” seja colocado em questão:

No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. (HEIDEGGER, 2004, p. 27)

A questão fundamental é fugir da ontologia clássica (*prima philosophia* pautada, nas palavras de Karl-Otto Apel, no paradigma da metafísica geral<sup>56</sup>) que “entiza o ser” ao tentar trazer à tona algo que é incompreensível. A bruteza desse empreendimento exigirá uma reviravolta dos significados e a exaltação da linguagem enquanto única experiência possível no mundo.

Heidegger faz uma “desconstrução” da metafísica ingênua, indo às origens, percorrendo de novo o caminho de toda a metafísica retomando-a sob nova perspectiva. Essa metafísica é entendida como “onto-teo-logia”, porque não reconhece os entes finitos como um ser próprio a ser compreendido como tal em sua finitude.

A proposta de Heidegger para superar o pensamento onto-teo-lógico da metafísica é a reflexão sobre a diferença entre o ser e o ente, procurar o ser-do-ente e apresentá-lo numa linguagem diferente da usada pela metafísica, uma vez que o ser se dá no tempo e na finitude.

A existência humana parte, assim, da experiência do que o sujeito cognoscente pode-ser, pugnando pela sua presença no mundo a partir da linguagem que lhe permite compreender a experiência que será, necessariamente, individual:

A expressão composta ‘ser no mundo’, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição. O achado fenomenal indicado nesta expressão comporta, de fato, uma tríplice visualização. Ao se examinar esse achado, mantendo-se previamente a totalidade do fenômeno, pode-se ressaltar o seguinte: 1. O ‘em-no-mundo’: no tocante a este momento, impõe-se a tarefa de indagar sobre a estrutura ontológica do mundo e determinar a idéia de mundanidade como tal (...). 2. O ente que sempre é, segundo o modo de

<sup>56</sup> Apel define, na mesma perspectiva de Thomas Khun para a ciência a existência de três grandes paradigmas na filosofia: a metafísica geral – a qual busca o alcance da realidade das coisas em si; o paradigma da filosofia transcendental e da semiótica transcendental (CRUZ, 2007).

ser-no-mundo (...). 3. O ser-em como tal: deve-se expor a constituição ontológica do próprio em (...). O que diz ser-em? De saída, complementamos a expressão, dizendo: ser ‘em um mundo’ e nos vemos tentados a compreender o ser-em como um estar ‘dentro de...’. Como esta última expressão, designamos o modo de ser de um ente que está num outro, como a água está no copo, a roupa no armário. Com este ‘dentro’ indicamos a relação recíproca de ser de dois entes extensos ‘dentro’ do espaço (...) o ser-em, ao contrário, significa uma constituição ontológica da pré-sença e é um existencial. Com ele, portanto, não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) ‘dentro’ de um ente simplesmente dado. (...) O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. (...) O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da pré-sença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo. (Ibid., 2004, p.90)

Toda analítica existencial se centra na investigação dos vários aspectos da existência humana que desembocam em sua estrutura fundamental de temporalidade e de historicidade, pretendendo descobrir no tempo a estrutura mais profunda e radical dessa existência humana.

Heidegger parte da compreensão da vida concreta no mundo, para adquirir um fundamento apto para a sua análise. Utiliza-se, para tanto, da fenomenologia como revelação hermenêutica, isto é, sensitiva dos fenômenos que põem a descoberta na análise existencial.

Para ele, a fenomenologia é ao mesmo tempo a procura do sentido do ser, isto é, ontologia; uma ontologia fundamental que pretende responder à questão fundamental sobre o ser e revelar sua estrutura fundamental. A fenomenologia é aqui uma hermenêutica aplicada à existência com a finalidade de lhe interpretar a estrutura.

A fenomenologia lança o ser no mundo e, mediante um processo de retorno, o permite entrar em contato com os significados que lhes estão pré-dispostos, enquanto condição do ser-aí (Ibid., 2004).

Para a elucidação da expressão “fenomenologia”, Heidegger retoma a etimologia da palavra, em uma composição de *phainomenon* ou *phainestai* e *logos*:

Deve-se manter (...) como significado da expressão ‘fenômeno’ o que se revela, o que se mostra em si mesmo (...) ‘os fenômenos’ constituem a totalidade do que está à luz do dia ou que se pode pôr à luz. (Ibid., 2004, p. 58).

O *logos*, portanto, significa a possibilidade de aparecimento e do diálogo daquilo que se encontra não revelado; permitir que as coisas se manifestem como são, sem que projetemos nelas as nossas próprias categorias solipsistas, sem que haja uma

intencionalidade de nossa consciência pura ou descolada do mundo. Não significa mais a identificação representativa do mundo, mas um revelar do mesmo para o sujeito.

Fazer fenomenologia é fazer ontologia, a qual já se encontrava anunciada desde Kant, quando o mesmo se limitou a uma verdade tautológica (suas intuições), da qual necessariamente deriva a compreensão de limitação da razão e o inevitável retorno ao mundo. A primeira tarefa da ontologia é desenvolver uma ontologia fundamental cujo tema central é o *dasein*, o ser-deste-ente, ou seja, uma análise interpretativa do *dasein*.

Heidegger não vai retornar às coisas mesmas da consciência, através de um processo temporal. Considerava esse filósofo a fenomenologia de Husserl um movimento de consciência. Vai chamar essa intencionalidade husserliana de temporalidade das coisas.

Edmund Husserl ao tentar conciliar a filosofia da consciência de Kant a sua concepção de *mundo da vida*, considerando em sua teoria fundamental o conceito de Leibniz de *mônada* – estrutura essencial mínima intangível, anímica e ordenadora de tudo – a qual através da intuição permite o conhecimento da essência das coisas, presente em todo o sujeito cognoscente, o que, por sua vez, permitiria o conhecimento das necessidades éticas universais e intersubjetivas (CRUZ, 2007); não consegue retirar a fenomenologia do aspecto gnoseológico em Kant.

O tempo, já em Kant, é a própria condição para o acontecer, mas Heidegger irá retirar-lhe o fator absoluto, para se preocupar com as revelações paulatinas e visíveis. Nesse ponto, Heidegger se aproxima de Hermógenes e tenta dissociar a concepção socrática que, de modo dualista, limitava a compreensão do *ente* à existência do *ser* de modo representativo, o que impedia o nascimento de uma hermenêutica que não fosse uma *ancilla*, um instrumento a serviço de um conhecimento do *ente* tocável, experimentado, observando.

Percebe-se em “Crátilo” uma ontologia que buscava entificar o ser, preocupando-se com verdades universais naturalizadas ou cristalizadas em uma origem que não pode ou não precisa ser conhecida.

Afirma-se, finalmente, não se precisa entender como as coisas são naturalmente, mas principalmente, como elas são enquanto construídas historicamente, como elas são em relação às verdadeiras necessidades do mundo, e não em virtude de uma manipulação abstrata e ideológica para instrumentalização de um ser entificado a serviço de interesses localizados.

O chamado, *ontological turn* imposto à teoria da interpretação, que acaba por transformar a filosofia da hermenêutica em uma hermenêutica filosófica, isto é, deixa de utilizar a hermenêutica como mais um instrumento do conhecimento do mundo e a coloca como meio natural da filosofia como um todo de se entender filosoficamente o mundo como ele é, a partir da construção histórica.

Para a temática dos direitos humanos, a filosofia fenomenológica de Heidegger e Gadamer nos permitirá encontrar um novo paradigma de universalização de normas não gerais a partir da crítica ao solipsismo cultural europeu, também chamado de etnocentrismo, deixando de definir de maneira restrita o que seria o verdadeiramente bom ou justo para toda a humanidade, exaltando-se, em contrapartida, a necessidade de se perceber, revolvendo a história dos povos, o que se encontra por trás do discurso normativo das normas de direitos humanos e dos sistemas de proteção internacional; e tentar, a partir dessa arqueologia das normas jurídicas, propor uma nova tônica de universalização. Valendo-se da ironia presente na fala de Crátilo, a definição das normas de direitos humanos foi e é definida na mesma arte da qual Eutífrones, um adivinho de Atenas, gozava em suas prescrições.

Ademais, é emblemática uma pergunta feita por Sócrates a Crátilo, ficando evidente a falácia da tradição positivista que tenta reduzir o conhecimento do mundo cultural à comprovação daquilo que é empírico enquanto condição de se reproduzir um conhecimento “real”: “Que virtude tem os nomes para nós e que bom efeito lhes devemos atribuir... é então para instruir que os nomes se pronunciam?” (PLATÃO apud DIETZSCH, 2007). E logo retoma a idéia de que dar nome é uma arte que tem os seus artistas específicos, estes sendo os legisladores. Como em toda arte, há legisladores que executam melhor o seu trabalho e outros que o apresenta com defeitos, o que pode ocorrer também em relação aos nomes e questiona se alguns nomes existem que foram atribuídos com mais propriedade do que outros. Crátilo discorda dessa indagação, pois considera que só merece ser chamado de nome aquele que for estabelecido com precisão; Sócrates rebate, atribuindo a tais palavras ao que é falso. “Porquanto, meu querido Crátilo, muitos o afirmam, não só hoje em dia, mas também no passado... se não julgas possível que se digam falsidades, sê-lo-á afirmá-las?” (ibid., 2007).

O diálogo é tencionado, com Sócrates questionando de perto Crátilo e utilizando-se dos argumentos do próprio debatedor, para ao final propor-lhe: “Eia Crátilo,! Vejamos se de algum modo nos entendemos. Poderá tu afirmar que o nome é uma coisa e aquilo que ele designa é outra?... Convirás também que o nome é uma

imitação de uma coisa? (*ibid.*, 2007). Crátilo concorda e Sócrates continua a criar situações de falas que contestam as idéias de seu interlocutor, acabando por afirmar:

Vês, portanto, meu caro amigo, que se deve procurar outra espécie de justeza para a imagem e para aquilo de que falamos há pouco e não julgar que a imagem pela adunção ou omissão de algum pormenor necessariamente deixa de ser Imagem? Ou não percebe caso de concordarem em absoluto com eles. Tudo seria duplo e não se poderia dizer qual é o objeto e qual o nome (*Ibid.*, 2007, p. 54).

No intuito de evidenciar a diferença entre imagem e objeto ao seu contendor, ou melhor, entre *ente* e *ser*, Sócrates evidencia que àquela não precisa preservar todas as propriedades do objeto, sob pena de não se diferenciar daquele, o que faria com o nome perdesse a sua dualidade com o objeto, reduzindo-se ao mesmo.

A linguagem teria uma função dialética de evidenciar, através dos nomes os objetos mesmos. A linguagem já é a coisa em si, inteligível. Mas Sócrates pondera para a necessidade de se buscar a verdade fora dos nomes, o que, aparentemente desqualifica a sua argumentação dialética e fenomenológica e mostra as influências do racionalismo dual e abstrato de Platão.

Ato contínuo, Sócrates questiona Crátilo sobre a exatidão dos nomes, em virtude da disposição de tudo mudar no *devenir*, ou mesmo em por ocasião da permanência de algo que o reflexo preserva:

Nem mesmo é razoável afirmar, Crátilo, a possibilidade do conhecimento se todas as coisas se transformam e nada permanece fixo (...) se a própria idéia do conhecimento se modificar, terá de transformar-se numa idéia diferente do conhecimento, e então não haverá conhecimento. Mas se subsiste a pessoa que conhece e bem assim o objeto do conhecimento, como também, o belo, o bem e todas as demais coisas, não me parece que tudo a que há pouco nos referimos tenha qualquer semelhança com o fluxo ou com o movimento. Se as coisas se passam realmente, desse modo ou da maneira defendida pelos sectários de Heráclito e muitos outros, não é fácil decidir, nem se disporia nenhum homem de senso a entregar-se a si mesmo e a sua alma à tutela das palavras, nem confiaria nelas e nos instituidores de nomes, a ponto de asseverar que sabe alguma coisa e forma juízo desfavorável a respeito de si mesmo e de tudo o mais, com afirmar que nada é são, mas que tudo rola como vaso de barro... É possível Crátilo, que tudo, realmente, seja assim; é possível também que não. (*Ibid.*, 2007, pág. 54)

Nessa oportunidade, a função da hermenêutica de compreender o *ser*, não como reflexo do *ente*, ou mesmo sua representação como pretenderia, enquanto padrão ideal, Sócrates, faz da filosofia dos significados uma empresa autônoma capaz de trazer um novo padrão de universalidade, não àquela pautada na ontologia metafísica de se

descobrir a “verdadeira natureza”, ou mesmo do relativismo solipsista de um eventual sofismo exagerado, mas antes em dar plena autonomia e dignidade ao *ser* passível de conhecimento e que não depende para existir do seu *ente*. Apesar da tradição kantiana, ao retomar o dualismo platônico, já evidenciar a impossibilidade de se conhecer as coisas, a sua manifestação prática precisa, agora, ser dignificada e a metafísica da racionalidade pura minorada.

No momento, é importante perceber desse profícuo debate que o empreendimento racionalista, ou mesmo a ontologia clássica possui seus empreendimentos estéreis por ocasião da impossibilidade de se conhecer a coisa em si, o seu *ente*. Resta-nos, apenas, decidir se os significados podem ser livremente pactuados, ou se existe algo pré-definido que limita a atuação do *ser-no-mundo*.

## 2.5 OS DIVERSOS FUNDAMENTOS DE UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA HISTÓRIA.

Os fundamentos dos Direitos Humanos, de um modo geral, sempre se sustentaram sobre um elemento que adquiriu, por sua vez, uma gama de significados, de conteúdos diferenciados, qual seja: a dignidade da pessoa humana.

Habenhorst, por exemplo, em sua obra *Dignidade Humana e Moralidade Democrática*<sup>57</sup>, mostra que é de grande relevância a averiguação da existência de uma natureza universal para o homem que, por sua vez, preencha adequadamente o conteúdo da chamada dignidade da pessoa humana, o que vem sendo construído historicamente seja pelas suposições humanísticas formadas desde o período clássico, passando pela formulação teológica da escolástica, pelo racionalismo dos jusnaturalistas, pelo criticismo conciliador (do empirismo e do racionalismo) de Kant até as manifestações mais atuais, sobretudo, no que tange a um fundamento pautado na moralidade democrática.

Podemos, de plano, perceber que o significado etimológico da palavra dignidade, através da sua raiz lingüística do termo latino “*dignitas*”, refere-se ao que merece respeito, consideração, mas que se manifesta como uma categoria moral que

---

<sup>57</sup> RABENHORST, Eduardo Ramalho. *Dignidade Humana e Moralidade Democrática* – Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

atribui à condição humana um *status* diferenciado em relação aos demais seres. Como já alertavam muitos filólogos, o estudo do significado das palavras, mediante a busca da sua raiz e da construção do significante, tem a capacidade de nos informar a essência cristalizada, o significado agregado. Dignidade, para além de ser ou não um nome próprio à natureza do ser, nos revela a noção daquilo que é próprio, digno.

Maurer<sup>58</sup> também se preocupa, apesar da noção de dignidade ser uníssona entre teóricos, em estabelecer o conteúdo desta categoria, mostrando, inicialmente, a polissemia filosófica na sua evolução histórica, desde a construção teológica cristã até as correntes filosóficas modernas, assim como construir critérios de aplicação desta noção no âmbito jurídico-político. Inicialmente é demonstrado o caráter de pertença, título, função ou cargo da noção inicial de dignidade, enquanto um *status* social que se ocupa, o que é típico do pensamento clássico greco-romano. Exemplo disto é a própria etimologia da palavra “pessoa”, cuja origem remonta a denominação da máscara (*persona*) utilizada no teatro para encenação das comédias e tragédias gregas, simbolizando o papel desempenhado por cada ator, mas que não era intrínseco a ele.

Por sua vez, teria a teologia cristã contribuído significativamente para o aprofundamento desta noção, uma vez que colocava a diferenciação do humano em relação aos outros animais, em face do mesmo ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, sendo por ele delegada a função de dominador da realidade criada, por conta da sua natureza racional e autônoma, manifestada no livre arbítrio. Filosoficamente esta concepção variou, conforme o entendimento e a escola de pensamento adotada. Neste sentido, a autora diferencia os filósofos essencialistas, cuja fundamentação da dignidade é um princípio absoluto intrínseco; os filósofos historicistas e fenomenológicos, cuja concepção de dignidade se dá no desenvolvimento da história e da realidade, mediante uma conquista permanente e imanente; e os que desacreditam nesta categoria. Entre os primeiros, a autora cita Immanuel Kant, Cícero, Levinas, Mounier e Gabriel Marcel. Entre os historicistas cita Hegel e Marx e entre os que negam a existência da idéia de dignidade humana cita o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss e os biólogos Wilson ou Bateson.

O discurso da primeira corrente filosófica se pautaria em um *a priori*, considerado como metafísico de que a racionalidade humana, enquanto possibilidade de estabelecimento de uma conduta autônoma e, neste sentido, livre, seria o fundamento

---

<sup>58</sup> MAURER, Béatrice... [et al]. Dimensões da Dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional; org. Ingo Wolfgnag Sarlet – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

maior da dignidade, posto que tal característica é o que diferencia fundamentalmente o homem dos demais animais. O principal teórico desta corrente é sem dúvida Immanuel Kant que melhor delineou o aspecto da autonomia enquanto fundamento maior da dignidade. Em relação à segunda corrente, sendo Hegel o seu maior expoente, advoga-se a idéia de que a essência humana, ou a natureza humana se encontra conformada pela história, o que a maioria dos fenomenólogos irão chamar de espírito humano objetivado<sup>59</sup>. Para Hegel, por exemplo, a racionalidade humana estaria consolidada na história mediante o processo dialético cuja dinâmica se pauta na conformação da realidade que, em si, traz os germens da sua contradição e da sua própria movimentação. Neste sentido, a racionalidade ou o espírito objetivado seriam fundamentais para ensinar o homem a ser humano, cuja expressão maior seria o Estado.

A última corrente filosófica, segundo a autora, comandada por Lévi-Strauss nega uma diferenciação rígida entre seres humanos e animais, contrariando, por sua vez, qualquer supremacia, sendo a sua pretensa dignidade específica um mito. Neste mesmo sentido, seguem os biólogos que manifestam a humanidade enquanto robôs a serem controlados por seus genes. Apesar desta variedade de significados e concepções, prega a autora a necessidade de utilizar os conceitos, às expensas de sua relativa indeterminação, uma vez que os mesmos seriam paulatinamente consolidados e melhor definidos. Tais concepções filosóficas levaram a autora a refletir em outros sentidos para a noção de dignidade da pessoa humana. Basicamente a sua avaliação se pauta nas noções de: *dignidade para si*; *dignidade para nós e dignidade per si* (MAURER, 2005, p.46).

Nesse sentido, antes de definir quais as normas que são de observância universal em virtude de serem ou não direitos humanos, deve-se estar em consonância com a noção de dignidade a ser construída com parcimônia. E para tanto, é tarefa do filósofo questionar o conteúdo da dignidade humana, perguntar-se porque o homem é digno.

Ainda na esteira da fenomenologia hermenêutica ou ontológica de Heidegger e Gadamer, faz-se mister buscar nos recantos históricos a noção de dignidade para percebermos como esse “ente” vem se revelando permanentemente nos tempos. Dentro da tradição ocidental grega historicamente foi a obra *Antígona* de Sófocles (332-335 a.c.) a primeira a marcar um posicionamento de superioridade da natureza humana e a

---

<sup>59</sup> HEGEL, 1992

necessidade da obediência, conforme noticia Comparato, por parte dos governantes e cidadãos, acerca das leis eternas (*nomos agrafon*) as quais devem orientar as normas positivas (*nomos engrafon*)<sup>60</sup>. Outro importante marco foi o mito relatado por Platão em sua obra *Protágoras*, o qual, valendo-se da linguagem mítica, tenta revelar que a aquisição da racionalidade pelos homens em virtude da doação do fogo, roubado dos deuses, aos humanos por Prometeu, marca, inclusive, a diferença fundamental entre os homens e os demais seres vivos, isto é, que através do engenho de produzir, de trabalhar, da cultura é que o homem propriamente manifesta todo o seu potencial espiritual, pois submete à disposição da natureza a sua vontade.

Contudo, devemos repetir que a noção de dignidade na antiguidade acompanhava, também, a situação social vivida pelo indivíduo. Em Atenas, no período da democracia, digno era, apenas, o homem livre, maior de 18 (dezoito) anos, filho de atenienses, pré-requisito para a condição de cidadão. Platão, por exemplo, em *A República*<sup>61</sup> identificava uma predeterminação da natureza sobre as aptidões dos homens, os quais poderiam estar propensos mais ao pensamento (cabeça), ou à guerra (coração, tórax) ou aos trabalhos braçais e ao comércio (baixo-ventre). Outra concepção de dignidade foi desenvolvida por Aristóteles (384-322 a.C.), o qual, em seu reducionismo da natureza chegou através da sua noção de *logos*, ou seja, intenção universal que conduz a natureza (*physis*) a classificar os homens pelas suas naturezas racional (com fundamento universal) e particular (especificidades de cada homem, povo)<sup>62</sup>. Como Platão, Aristóteles negava dignidade aos que não eram considerados homens livres e iguais, divergindo do seu mestre apenas em relação à mulher, em face da suposta natureza emocional dessas, cabendo-lhe, portanto, as tarefas domésticas, isto tudo por conta de uma manifestação imperfeita do *logos* no gênero feminino.

Tal concepção qualitativa de dignidade não era compartilhada em absoluto na antiguidade, posto que, no caso da Grécia, os filósofos estóicos, bem como os chamados sofistas negavam uma diferenciação meramente social ou *a priori* dos homens, conforme dito anteriormente. Por sua vez, foi através das construções do estoicismo que as doutrinas religiosas do cristianismo sustentaram a superioridade humana sobre os demais seres, isto em virtude deste ser o cume do projeto divino de criação, estando submetidos às influências da dicotomia essencial do material e do espiritual, bem como

---

<sup>60</sup> COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>61</sup> PLATÃO. *A República* 2. Ed. São Paulo: Escala, S/D.

<sup>62</sup> ARISTÓTELES, 2007.

seriam todos iguais em origem, argumento que, diga-se de passagem, não se confirmou em virtude da atuação da igreja durante os períodos do feudalismo e colonialismo (COMPARATO, 2006).

Nesse sentido, desde o período clássico era possível se avaliar a dignidade dentro de uma perspectiva quantitativa de escalonamento social ou até mesmo dentro de aspectos censitários, onde o indivíduo valia pelo que tinha ou pelo que representava em seu meio social, tal qual afirma Sarlet<sup>63</sup>.

Contudo, encontramos, ainda no período clássico, também, dentro da filosofia de Zenão de Cítio (fundador da escola filosófica do estoicismo), a noção de dignidade amplamente reconhecida a qualquer ser humano, o que seria, mais tarde, desenvolvido em Roma, principalmente com Cícero, onde o conceito de dignidade se distanciou do aspecto modular e relativo.

Na idade Média, a “*dignitas humana*” noção construída pelos chamados doutores da Igreja na escolástica e na tomística, era definida pela construção do homem à imagem e semelhança de Deus, conforme consta nos escritos sagrados do *gênesis*, sendo, ao mesmo tempo, o homem dotado de livre arbítrio. A dignidade humana era, portanto, definida em face do reflexo que a humanidade representava em relação a Deus, entidade que era considerada repositória de toda a dignidade. Assim, o homem somente seria digno em função da sua semelhança divina, oportunidade em que Deus lhe confere o poder de instrumentalizar livremente a natureza para a sua sobrevivência.

O chamado direito natural moderno de orientação religiosa, construído como em São Tomaz de Aquino com a divisão das classes de normas em leis eternas ou divinas, leis naturais (reflexo das primeiras e objeto de interpretação exclusiva da Igreja) e leis civis ou humanas (oriundas dos costumes), sem que, necessariamente, o princípio da igualdade estivesse essencialmente estabelecido (COMPARATO, 2006). Outros filósofos importantes, engendrados de uma nova concepção de direito natural, dissociada do seu fundamento religioso foram os filósofos da modernidade como *Hugo Grotius*, para o qual, em seu *De Juri Belli ac Pacis*. Grotius, assim, marca, apesar da temerosidade de sua época, que as normas naturais independem da vontade divina, mas sim na chamada *reta razão* (expressão cunhada por Cícero). Samuel Pufendorf, Tomasius, Leibniz, Hobbes, Locke e Rousseau também pugnaram por uma discussão da natureza humana, para além do fundamento divino.

---

<sup>63</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988. 4 ed. rev. atual. – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

Pico de La Mirandolla, por sua vez, partiu da inspiração estoíca para entender que a dignidade da pessoa humana está intrinsecamente relacionada à racionalidade humana, possibilitando a autodeterminação e a construção própria do espírito, mas não negou a construção judaico-cristã ao afirmar que a diferença do homem para os demais seres se encontra no fato daqueles possuírem uma essência indefinida pelas leis naturais<sup>64</sup>.

No século XVIII foi com Immanuel Kant que a noção de dignidade construiu-se de modo a permear decisivamente os nossos tempos. Foi através do paradigma da razão, em especial da chamada “razão prática”, ou seja, a autonomia da vontade, que Kant afirma ser o homem “*um fim em si mesmo*”, o que impediria, por sua vez, que o mesmo fosse tratado como coisa, ou seja, instrumentalizado pela vontade de outrem.

Para Kant, portanto, o homem não se enquadraria no reino dos fins onde tudo tem um preço, mas estaria, antes, para além deste, já que a dignidade humana não poderia ser quantificada. Este antropocentrismo racionalista foi marcante, como dito antes, de uma forma geral em todas as ciências sociais e, em especial, no direito (KANT, S/D, p. 46).

De outro lado, um importante pensamento serve de contraponto para a visão Kantiana sobre dignidade, qual seja, do chamado idealismo filosófico ou objetivismo de Hegel. Para este autor, a natureza humana, ou melhor, a sua dignidade seria encontrada no espírito racional que se constrói nos tempos, cuja forma maior seria o Estado. Portanto, para Hegel, a dignidade humana não estaria dentro de uma concepção apriorística, mas antes constante no espírito racional humano construído historicamente e conformador da essência humana enquanto cidadão, sem negar o reconhecimento humano para além da sua vivência social, ou da sua natureza racional e autônoma.

O importante é que o projeto de dignidade foi aos poucos separado de pretensões religiosas e, também, de construções marcadamente continentais, apesar da grande maioria dos pensadores pertencerem ao Velho Mundo. Para a realização da pretensão de universalização de conceitos, será necessário que os mesmos estejam de acordo com uma abordagem multicultural e enfrentem a dificuldade das barreiras sociais com um posicionamento não hegemônico.

Neste sentido, a definição do conceito de dignidade tão poroso e vago pode ser parcialmente vislumbrado com um estudo apurado da história do pensamento filosófico

---

<sup>64</sup> MIRÀNDOLA. Pico Della. A Dignidade do Homem. São Paulo: Escala, S/D.

e humano, mas, ao mesmo tempo, pode ser definido por contribuições propriamente jurídicas práticas já que são, em geral, os magistrados nacionais ou internacionais que dirimem os desrespeitos à humanidade. Entretanto, apesar desse vácuo teórico, não pode tal concepção passar por um posicionamento fixo, sem levar em conta o pluralismo existente, já que, até mesmo na noção kantiana, está presente a necessidade de se trabalhar com o outro igualitariamente, ajudando-o a alcançar seus objetivos como primado maior da lei moral. Avaliar a construção social e cultural da noção de dignidade é um importante caminho para o pluralismo e o multiculturalismo, sem, também, resumir este conceito a um aspecto prestacional, já que a comunidade mesma ou o Estado são responsáveis pela consubstanciação da dignidade para aqueles que não podem buscá-la sozinhos, mas que merecem, igualmente, um tratamento digno pelo fato de existirem. Este é, inclusive, o aspecto dúplice da noção de dignidade, possuindo a mesma “tanto uma voz ativa e, ao mesmo tempo, passiva, onde ambas encontram-se conectadas” (SARLET, 2006, pág. 50).

Por outro lado, não cabe a perspectiva de se delegar exclusivamente à competência do julgador a possibilidade de se definir, na prática, o que seja dignidade, ou até mesmo de se restringir à esfera comunicativa social, através de um procedimento consensual, a possibilidade de se definir este conceito sem a participação da construção ontológica e racional, influenciada pela tradição histórica.

O fato é que a história privilegiou a concepção kantiana de dignidade, estando, inclusive, estabelecida na Declaração Universal da ONU de 1948 que: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. Dotados de razão e consciência, devem agir uns para os outros em espírito e fraternidade” (SARLET, 2006, pág. 14). É este também o conteúdo da manifestação, por exemplo, do Tribunal Constitucional da Espanha: “A dignidade é um valor espiritual e moral inerente à pessoa, que se manifesta singularmente na autodeterminação consciente e responsável da própria vida e que leva consigo a pretensão ao respeito por parte dos demais” (SARLET, 2006, p. 14).

Melhor delimitando as noções kantianas, é importante mencionar que a noção de dignidade deve ser encarada sempre dentro de um aspecto formal ou potencial, já que a inexistência de vontade, por exemplo, no caso individualizado, não retiraria a possibilidade de ser conferido dignidade ao indivíduo. Da mesma forma, a noção de dignidade, teoricamente, não estaria ligada a um indivíduo apenas. Contudo, segundo o professor Ingo Wolfgang Sarlet, “o próprio Kant sempre afirmou o caráter

intersubjetivo e relacional da dignidade da pessoa humana, sublinhando inclusive a existência de um dever de respeito no âmbito da comunidade dos seres humanos” (SARLET, 2006, p. 52), o que marca, inclusive a sua essência na “simetria das relações humanas (...)” (SARLET, 2006, p. 54). Dentro do que foi exposto acima, percebe-se que o autor infere uma noção de dignidade que não se resume apenas em conceitos jurídicos, estabelecidos por seus “operadores” a quando da sua prática, mas antes frisa a necessidade de um estudo histórico e filosófico que preencha com propriedade o conteúdo desta fundamental categoria.

Por sua vez, o conceito de dignidade da pessoa humana não pode ser apenas definido dentro de uma perspectiva estática da racionalidade *a priori*, mas antes ser também considerada dentro da sua construção histórico-cultural (sem também se resumir a este empirismo social), para que suas categorias possam ser pensadas de modo dinâmico, sem estabelecer as velhas relações normativas hegemônicas, isto é, privilegiando um conteúdo plural e multicultural.

Portanto, o conceito de dignidade passa por um aspecto formal, ou melhor, estabelecido enquanto idéia para contemplar aqueles que efetivamente não se enquadrem na possibilidade de ter a chamada razão prática kantiana (como os portadores de deficiência mentais, etc.), e que contemple, também, a realidade antropológica dos povos (sem se resumir ao aspecto prestacional da participação do cidadão hegeliano).

Assim sendo, o conteúdo da dignidade da pessoa humana deve ser multidimensional, levando em conta o caráter ontológico e seu aspecto histórico-cultural, tanto na função negativa (de respeito ao espírito social) quanto prestacional (atuação do Estado e da comunidade).

Neste sentido, para além da faceta meramente racional e metafísica da dignidade humana, a sua construção histórico-cultural deve ser considerada, realizando-se uma mediação entre as duas teorias expostas como importantes para a construção do conceito desta categoria fundamental para os direitos humanos, o que possibilitaria um refreamento do subjetivismo kantiano.

A noção atual da chamada hermenêutica moderna construída por Heidegger e Gadamer leva em consideração não apenas o aspecto do sujeito que conhece, mas também as influências do objeto que é conhecido (ontognosologia). Dentro desta perspectiva é que o conceito de dignidade foi construído, já que os elementos cognitivos são constituídos a partir do sujeito com seus juízos sintéticos *a priori* (categorias como

tempo e espaço que limitam os juízos humanos) e suas intuições sensíveis do mundo real. Esta composição entre as escolas filosóficas do empirismo e do racionalismo leva em consideração, apenas, uma única via do conhecimento, qual seja do sujeito sobre o mundo, e é justamente este posicionamento antropocêntrico e, via de regra, etnocêntrico que predomina nos debates jurídicos atuais. Talvez o apropriado não seja, efetivamente, discutir-se a existência do poder de autodeterminação, mas antes ter em mente a necessidade de não se tratar o diferente com indiferença, devendo-se ter sempre em conta não só as limitações do sujeito humano para a produção do conhecimento, mas também as influências da realidade (histórica, cultural) no próprio sujeito que conhece dignamente.

Todavia é com Immanuel Kant que o conceito de dignidade será consolidado e mimetizado pelas teorias atuais sobre direitos humanos. Para Kant a natureza humana por ser racional possibilitaria escolhas próprias, o que ele chamou de *autonomia da vontade*, capaz de criar e de concomitante cumprir as suas regras como expressão maior da liberdade. Em face disto, a dignidade humana, ou seja, aquilo que nos é precípuo e exclusivo não pode ser mensurada em valores e, por isso, é digna, justamente por se estabelecerem no chamado “reino das finalidades humanas” não como as coisas que possuem preço, mas sempre com dignidade, algo único e inexprimível em termos materiais. Assim deve o homem agir sempre considerando a humanidade como um fim em si mesmo, isto pelo reconhecimento da racionalidade e da dignidade no outro, o que coloca o respeito como condição moral inarredável para a conduta.

Apesar dessa importante contribuição para a proteção da humanidade, a filosofia moral e jurídica kantiana possui limitações em face das novas sínteses sociais existentes. A possibilidade do sujeito racional de instrumentalizar ao seu alvitre as “coisas” como no caso os animais e tudo o que mais é vivo, mas que, pela ausência de racionalidade, não possui dignidade, pode gerar deturpações que o direito, marcadamente kantiano, não consegue dar conta, já que somente tem direito aqueles que possuem deveres ou que podem, racionalmente, cumprir a lei moral, criando um paradigma de morte que Leonardo Boff irá tentar reverter em seu *ethos* mundial (BOFF, 2003). Animais, vegetais e a própria natureza como um todo estão ao julgo do ser humano e, como esses elementos da natureza, coisificados, não possuem dignidade, podem ser adquiridos por um preço. O problema é que o preço por vezes pago por essas “coisas” é alto demais e ameaça a própria dignidade humana.

Ademais, o desdobramento da teoria kantiana se refere à prescrição de normas, imperativos categóricos constituindo-se, portanto, enquanto diretrizes à conduta de observância necessária e inarredável, que podem ser aplicados a todos indistintamente, universalmente. Dessa maneira, ficaria também sob o julgo do sujeito um padrão normativo universal, o qual, inclusive, seria metafísico e, assim, deslocado, da realidade histórica.

Para além dos problemas apontados pelo subjetivismo, ou melhor, solipsismo kantiano, o qual será, ao seu tempo, debatido; precisam, atualmente, os direitos humanos encontrar um novo paradigma de universalidade para as suas normas, isto é, necessita o elemento dignidade humana um novo conteúdo que não esteja vinculado à racionalidade abstrata apenas, já que questões do chamado biodireito, como, por exemplo, os “direitos” do feto e o aborto, a dignidade na eutanásia, a existência de seres humanos desprovidos de racionalidade não encontram guarida na teoria da dignidade de Immanuel Kant. Ainda sim, o necessário respeito às especificidades culturais, também exige um novo paradigma de universalidade da dignidade, já que a metafísica Kantiana, mesmo sendo o juízo sintético *a priori*, isto é, mesmo sendo um procedimento intrínseco ao *modus operandi* da própria dinâmica do pensamento, não consegue abranger valorações diferenciadas no mundo.

Por outro lado, se o fundamento filosófico predominante acerca da dignidade da pessoa humana é metafísico demais, ao ponto de não perceber as vicissitudes da realidade empírica, mesmo que essa esteja coberta de vícios e inclinações (o que faz parte da própria noção de moralidade, já que a assepsia pretendida por Kant é impossível pelo imperativo filosófico do *Dasein* humano na história); o conteúdo prático de dignidade e sua manifestação em normas, em teoria de toda a humanidade, na verdade, possui uma perspectiva marcada pelas relações de poder, base para o processo de “descoberta” e “integração” do mundo, como nos alerta Habermas em sua crítica às ideologias.

Cumprе mencionar que a noção de dignidade esteve diretamente relacionada aos ideários das chamadas “revoluções burguesas” (americana e francesa) como paradigmas para aquelas que seriam as normatizações fundamentais para a história dos direitos humanos, a primeira com suas cartas de liberdade e igualdade como a do “Bom Povo da Virgínia” e a da independência, em 1776 e a segunda com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1793. Contudo, foi pelo seu caráter meramente formal e elitista que tais revoluções foram duramente criticadas, como por Karl Marx

em *A Questão Judaica de 1844*<sup>65</sup>. Em 1948, entretanto, a Declaração da ONU tentou dar maior substância à noção de dignidade e às normas de direitos humanos ao privilegiar não somente aspectos racionais ou naturais, mas direitos de aspectos sociais e econômicos, naturalizando-os, contudo.

A fundamentação maior em relação a estes direitos seria o acordo entre os Estados e o efetivo cumprimento das normas pactuadas, o que levou ao italiano Norberto Bobbio afirmar que “o problema dos direitos humanos não é de justificação, mas de concretização”<sup>66</sup>. Acontece que, apesar das afirmações históricas, a noção de dignidade que sustenta os chamados direitos humanos de pretensão universal deve construir um conteúdo que supere uma suposição metafísica, ou mesmo uma afirmação desprovida de crítica e reconstrução que fatalmente reproduzem interesses sub-reptícios e ideologias hegemônicas.

Outros argumentos, portanto, devem ter vênua para a definição mais realista do que seria dignidade. Os céticos, por exemplo, segundo Rabenhorst, afirmariam que a natureza humana em si estabelece apenas estratégias evolutivas para a perpetuação dos genes e da espécie, sem inferências de porte moral. Portanto, nem a argumentação da racionalidade, nem tampouco outras como a do sofrimento seriam suficientes para a construção da noção de dignidade, já que nem todos os homens são racionais e não sofrem do mesmo modo. Outra explicação seria a de cunho sociológico e histórico, onde a dignidade seria uma categoria criada socialmente, não plenamente justificada, mas de densidade retirada das poderosas crenças morais sociais que sustentam a mesma.

A idéia da necessidade de reconhecimento é a única que possibilita o diálogo e a construção conjunta de direitos, pautando-se, assim, na noção kantiana de respeito mútuo. Deste modo, segundo Rabenhorst, apoiado na concepção Habermasiana que erige a democracia como regime de governo intrínseco às condições racionais de normatividade universal, a moralidade democrática seria a mais adequada para a realização e a concretização de direitos, constituindo-se em, não apenas um sistema político, mas em um amálgama do próprio Estado de Direito<sup>67</sup>.

Apesar das críticas marxistas e estruturalistas sobre seu aspecto formal, hoje se acredita, inclusive entre os marxistas, que a democracia é um poderoso instrumento

---

<sup>65</sup> MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Moraes, s/d.

<sup>66</sup> BOBBIO, Norbert. *A era dos Direitos*. (tradução Carlos Nelson Coutinho). Rio de Janeiro: Campus, 1992

<sup>67</sup> RABENHORST, 2001

de igualdade e de participação civil, o que solidificaria a noção de dignidade, sendo necessário saber somente se tal princípio moral seria aplicável em sociedades religiosas e de padrões culturais absolutamente diversos, ou mesmo, se não existem outras formas de Estado e de Governo que não gerariam, a partir da tradição histórica de cada povo, uma realidade propícia ao respeito e consideração com o outro.

Isto posto, basicamente algumas conclusões críticas são importantes em função da atual concepção de dignidade, a qual não comporta novas sínteses produzidas na atualidade, como a noção de que apesar da dignidade da pessoa humana ter hoje um reconhecimento ético e jurídico relevante, o conceito se encontra intensamente obscuro; e que, por outro lado, toda conceituação que se pautar em um critério independente e isolado, além de se fundamentar em uma metafísica, serve de obstáculo à universalização desta noção e, assim, dos direitos humanos mesmos, dificultando o diálogo com o aspecto multicultural e plural.

Assim, como forma de superar argumentações céticas e relativistas, os argumentos sociológicos e históricos se mostram importantes, por conta da categoria da dignidade ser um aspecto moral fundamental que mantém a própria vida em sociedade. Deste modo, este princípio moral estaria alicerçado no sentido profundo de reconhecimento e reciprocidade, o que não necessariamente seria preservado apenas em uma sociedade democrática, o que revela a preocupação com a supervalorização desse princípio político nas demais nações culturalmente diversas.

Desse modo, o projeto de construção do conceito de dignidade parece estar privilegiando um entrave, qual seja o do critério individualizado e que cria um obstáculo para o pluralismo e ao respeito às estruturas culturais, o que é reconhecido como um problema de aplicação da chamada moralidade democrática para os autores que defendem a universalização desse regime político. A própria noção do princípio democrático não plenamente justificada, como estratégia que consolidaria a noção de reciprocidade já parte de conceitos pré-construídos, uma vez que a realidade democrática, sobremaneira do nosso país, não afiança a dignidade, o que não é minimamente conceituada na tradição de cada povo, mas apenas é frisado o seu aspecto procedimental e, desse modo, metafísico.

Por fim, é de suma importância também fazer uma breve análise da crítica epistemológica à concepção religiosa e ao conhecimento produzido por uma ontologia filosófica, talvez parta de uma noção de racionalidade e de ciência consolidadas na

história e que retira dignidade de outros conhecimentos possíveis. Este, na verdade, foi o padrão adotado a partir, sobremaneira, das revoluções liberais.

Após a chamada unificação territorial dos países Europeus que, em muito, favoreceu a unificação de pesos, medidas e moeda, para a boa fluidez do comércio, o que suscitou, inclusive, o financiamento da expansão ultramarina, a classe emergente denominada burguesia precisava, também, da unificação no campo do conhecimento racional. Para tanto, o paradigma cientificista e positivista de neutralidade, empirismo exacerbado e adoção do princípio da causalidade para as sínteses que poderiam ser fiáveis, nos moldes metodológicos das ciências naturais, permitiu, por um lado, a padronização do conhecimento ético (moral e jurídico) e, por outro lado, a minimização da crítica em relação aos novos padrões recém criados, retirando o ser do mundo para, ideologicamente dominá-lo.

Essa restrição da vida, mediante a criação de fetiches que iriam representar o mundo, criando um *ser* que, de fato, não está relacionado aos *entes* da realidade, senão por uma manobra ideológica de criar entes fantasiosos, no intuito de consolidar uma nova perspectiva de poder. A partir da noção Weberiana da tríplice racionalidade na modernidade, quais sejam, a cognitiva; a racionalidade evaluativa; e a racionalidade expressiva ou estética; podemos dizer que a empresa positivista e burguesa tinha por pretensão resumir os três tipos de racionalidade ao padrão cientificista e técnico, daí surge a metáfora da “gaiola de ferro” como destino do mundo; expressão de Weber que simboliza a supremacia crescente e definitiva da racionalidade científica e técnica sobre o mundo da vida<sup>68</sup>. Habermas, nos passos de Weber, constata igualmente uma colonização desse mundo pelos sistemas econômicos e administrativos e tenta fortalecer processos comunicativos os quais ainda estão fora de seu alcance.

Desta feita, a Índia, por exemplo, apesar de ser uma sociedade profundamente religiosa, ao mesmo tempo evita conflitos sociais básicos existentes (apesar da estratificação social), o que marca um avanço em relação a alguns países democráticos como o Brasil. As próprias populações indígenas, apesar de suas explicações simbólicas, mantêm uma excelente relação com o meio ambiente, ou até mesmo de ajuda comunitária. Por isso, tentar neutralizar os aspectos da vida, como a manifestação religiosa ou outros conhecimentos tidos como metafísicos, não define o conceito de

---

<sup>68</sup> WEBER, Max. Ensaios de sociologia. 4ª.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970

dignidade, nem, tampouco, favorece a sua concretização, posto que antes se aproxima de uma noção positivista de ciência, e absolutamente monológica.

Maurier divide a dignidade sob três óticas possíveis, a dignidade para si, coloca a dignidade em ampla possibilidade de disposição por parte do seu detentor. A título de exemplo, cita-se o filho do escravo que eventualmente acha normal a condição sub-humana de seus pares ou a menina que é vítima de estupros incestuosos e não se incomoda com tal situação, o que coloca a noção de dignidade dentro da percepção do que um determinado contexto social significa para cada indivíduo, possibilitando deturpações de diversas ordens. A concepção de dignidade *para nós*, basicamente se inspira na concepção filosófica historicista de aquisição da dignidade, onde se sai do subjetivismo dos conceitos, atuando-se dentro de uma comunidade para sua conceituação e aplicação. Cita como exemplo os estatutos sociais que muitas vezes privilegiam a noção de dignidade sem se preocupar especificamente com esta.

Por fim, a dignidade *em si* seria o ápice de uma conceituação que é perseguida por todos os filósofos e pensadores que procuram o conhecimento. Seria o estabelecimento da verdade acerca de determinado assunto, no caso, a dignidade. Maurier também faz uma análise sobre dois importantíssimos aspectos da dignidade: a liberdade e o respeito. Quanto à primeira, a autora cita Kant como seu principal pensador, já que de acordo com seus estudos de cunho moral, sobremaneira na sua obra *Crítica da razão prática* este autor irá apoiar a diferença básica entre seres racionais, portadores de um valor que não se encontra no reino dos preços, isto é, a noção de dignidade que se apóia na possibilidade autodeterminação e auto legislação por conta da autonomia da vontade. Ainda nesta corrente, cita a autora os pensadores da filosofia moderna que exageram esta concepção ao mencionar como verdadeiro fundamento da dignidade a autonomia radical do ser, sendo a própria constituição física e a capacidade de amar elementos importantes desta autodeterminação. O direito, por seu turno, por muito tempo, resumiu também a noção de dignidade ora a possibilidade da liberdade, ora ao direito de propriedade, como foi o caso da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, colocando este último direito como “inviolável e sagrado”.

Para a autora a noção de liberdade dissociada da responsabilidade com a mesma, inviabiliza o projeto de dignidade, já que remete a um padrão subjetivista e relativista, ou seja, a uma noção de dignidade *para si*, que não comporta a sua sustentação social e coletiva. O segundo aspecto a ser avaliado se pauta na noção de respeito, e a autora subdivide esta noção em: *o direito ao respeito da sua dignidade e o*

*dever de respeito à dignidade*. Em relação à primeira menciona que por conta da igualdade intrínseca que remete à aceitação de uma dignidade humana geral, todo o ser humano tem o direito de ter respeitada a sua dignidade. Quanto à segunda noção, a autora irá se pautar na necessidade de responsabilidade de se respeitar não só a dignidade alheia, por conta do princípio de reciprocidade, como também respeitar a sua própria dignidade, enquanto categoria inalienável. Portanto, em face desta constatação, o homem poderia ser levado a respeitar a sua própria dignidade e, principalmente, a dignidade alheia, fundamentando a possibilidade de punição do indivíduo ao criar uma divisão na própria noção de dignidade, em dignidade atuada, que se baseia na ação de cada pessoa, e a dignidade *per si*. Por isso, quando o indivíduo é punido, assim o é por estar sendo indigno à guisa de ação, mas devendo ser privilegiada a sua dignidade intrínseca e inalienável.

Como se sabe, a tradição teológica teve a sua importância por retirar as vicissitudes de assunção da noção de dignidade, a qual estava intimamente ligada à pertença social do indivíduo. Contudo, o fundamento na vontade divina não garante nenhuma comprovação empírica ou racional, dificultando, inclusive, a universalização desta categoria em função dos parâmetros morais do cristianismo. Impende-se frisar que a noção kantiana de liberdade é fundada em uma construção jusnaturalista de Rousseau. Este eminente filósofo genebrino menciona que os indivíduos nascem livres e iguais, devendo esta condição se manter, nem que seja às custas da vontade individual, já que, nesta ocasião, deve o sujeito ser “forçado a ser livre”, para que não fique ao jugo de suas paixões. Portanto, o respeito à dignidade própria e alheia possui efetivamente uma origem clássica esquecida que muito foi aproveitada por Kant em sua construção deontológica e é aproveitada pela autora quando divide a ação da dignidade em si, sendo o indivíduo responsabilizado e forçado ao respeito, superando a utilização arbitrária desta categoria.

Por outro lado, a autora permanece na tradição kantiana, apenas mencionando uma divisão na noção de dignidade que possibilite a punição do indivíduo sem que esta categoria seja abalada. Esta forma de ver a postura do homem na natureza e no âmbito de convivência social não privilegia o ser humano em si. O padrão deontológico kantiano acaba por fragmentar esquizofrenicamente a atuação do homem no mundo. Primeiro que foi avaliando a natureza como um mero instrumento que as absurdidades naturais se consolidaram, dentro de um paradigma gnoseológico do conhecimento. Esta postura epistemológica vem sendo a algum tempo criticada, uma vez que não leva em

consideração a influência do chamado objeto (aspecto ontológico – *stricto sensu*), pela hermenêutica moderna desenvolvida, especialmente, por Heidegger e Gadamer, os quais avaliam o posicionamento do *eu-no-mundo* (Heidegger) e as influências da realidade como um jogo que atua na individualidade, restringindo-a (Gadamer). Desta forma, seria a expressão da natureza humana absolutamente autônoma, limitando-se pelo outro apenas?

O fundamento na racionalidade, por sua vez, não afasta as manipulações dos conceitos, para se excluir etnias, “raças” ou grupos como a história antropológica colonial bem demonstra. A noção de reciprocidade também é muito criticada por Boaventura de Souza Santos (2002) ao mencionar que tal concepção privilegia um binômio bipolar de direitos e deveres. Portanto, este argumento em prol da mudança de paradigma para o princípio de solidariedade, já que não se pode vincular a possibilidade de se usufruir de direitos estando condicionado a deveres, mesmo porque nem todos podem cumpri-los. A autora ora menciona a reciprocidade, ora a solidariedade sem conseguir definir bem tais princípios em sua construção teórica. O que fica, na verdade, é o projeto kantiano de bilateralidade, de respeito que parece precário. Finalmente, esta noção de moral ou dignidade *em si* é muito criticada por aqueles que vêem como possibilidade fiável de conhecimento o empirismo e destituindo de confiança todo conhecimento metafísico.

## 2.6 CRÍTICAS A UM UNIVERSALISMO LOCALIZADO: OS DIREITOS HUMANOS DO OCIDENTE.

Em virtude da premissa de que as normas de direitos humanos, por obviedade, precisam abarcar a realidade toda da humanidade, seria condição necessária de repensar em um novo conteúdo para a noção da sua principal categoria, a dignidade da pessoa humana, o que, necessariamente, deve contemplar a diversidade cultural no mundo.

E dessa forma, precisa-se, de modo crítico, analisar o processo de universalização de normas ditas de direitos humanos<sup>69</sup>. Uma das maiores dificuldades se

---

<sup>69</sup> Como bem ensinou Norberto Bobbio, esse processo de multiplicação dos direitos humanos ocorreu de três maneiras: (i) aumentaram os bens merecedores de tutela; (ii) estendeu-se a titularidade de direitos a outros sujeitos que não o homem; e, por fim – o que mais de perto interessa – (iii) o homem passou a ser visto não mais como um ser abstrato, mas na sua especificidade. (BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro:Campus, 1992, p. 68).

encontra justamente, na especificação das tutelas e sua vinculação a múltiplos interesses e variados grupos sociais historicamente violentados (mulheres, crianças, portadores de deficiências, etc.). O ponto primordial da reavaliação da internacionalização das normas de direitos humanos se pauta na consideração de que as mesmas não refletem genuinamente as necessidades primordiais dos povos da humanidade. Esse “vício de origem” do processo de universalização dos direitos humanos pode ser uma das principais causas das constantes violações que ocorrem nos dias de hoje, sobretudo nos países de tradição não-ocidental, justamente pela ausência de legitimidade.

A dificuldade acerca da universalização das normas de direitos humanos reside em seus fundamentos que seriam universalizados a partir de interesses localizados, bem como, pautados na lógica cientificista de afastar aquilo que não se encontra *standartizado* pela doutrina positiva e da racionalidade pura. É precisamente por ser a categoria dos direitos humanos histórica e culturalmente localizada, que qualquer tentativa de universalizá-la deverá pautar-se na articulação entre as diferentes experiências culturais, filosóficas e jurídicas da humanidade. Somente através do diálogo e do respeito mútuo entre as culturas poder-se-á alcançar um consenso normativo de direitos humanos, construído dentro da tradição, que possua, ao mesmo tempo, legitimidade e aplicabilidade universal.

Iremos alertar, mais tarde, sobre o perigo de se construir, por sua vez, essa composição entre interesses múltiplos, se a partir de um consenso pautado nas discussões do presente, conforme preconiza o procedimento comunicativo habermasiano, fincado também em uma *situação ideal de fala* e categorizada a partir, assim, de uma ideologia localizada, uma vez que o instrumento, ou melhor, o procedimento, enquanto meio, não pode ser adotado como paradigma universalizante. Tentaremos mostrar, ademais, que o revolvimento da tradição histórica de cada povo, na busca de proximidades morais intrínsecas ao homem, como aquelas próprias da alteridade e solidariedade, como primado de equidade, devem nortear as críticas ao que se tem hoje e orientar a atuação para a construção do amanhã.

Não podemos pensar com simplicidade que a perspectiva universal dos direitos humanos ou mesmo a adesão de muitos países a essas cartas, representam uma legitimidade universal, uma vez que representam mais diplomacia ou mesmo pressão internacional.

Seguem-se alguns motivos para a urgente modificação da abordagem e criação das chamadas normas de direitos humanos. Primeiramente, a constatação de que o atual

paradigma reflete um discurso liberal de direitos humanos, de matriz iluminista e racionalista, cuja idéia basilar remonta à lógica do individualismo. O sujeito dos tratados internacionais paira no ar, possuidor de uma dádiva divina a ser exercida *erga omnes*. Nesse sentido não podemos reduzir o ser humano a uma fórmula racionalista ou mesmo metodológica, estabelecendo-o universal *a priori* e, por esse motivo, é que nos grandes conclaves de direitos humanos, como foi o caso da Conferência de Viena em 1993, as discrepâncias deixaram bem clara a ilusão do consenso.

Assim sendo, parece inelutável a contraposição das bases do relativismo cultural à idéia da universalidade dos direitos humanos, o que, na atualidade, necessita de uma síntese, a partir do enfrentamento dos aspectos, de modo sincero, dessas duas considerações filosóficas. O que se quer é precisamente superar essa tensão, que fecha as portas para o diálogo intercultural ou deixa etéreo o núcleo que caracteriza propriamente a humanidade. Atualmente, a posição universalista é altamente etnocêntrica, na medida em que toma os valores de determinada cultura como universais, a qual era evidente a quando da expansão mundial da Europa, com discursos de descaracterização da humanidade de alguns povos, mas que atualmente, esse etnocentrismo que no fundo apregoa a superioridade ocidental, propaga-se ideologicamente mediante o positivismo e o racionalismo exacerbado (ambos camufladores dos intentos coativos e hegemônicos) do Direito Internacional Público.

Tendo em vista que o diálogo pressupõe o reconhecimento e o respeito mútuo das perspectivas alheias, não se pode concebê-lo em quaisquer das posições antagônicas acima descritas. O que resulta da posição universalista é um verdadeiro monólogo, que conduz, conforme se explicará, a um localismo ocidental globalizado. Do mesmo modo, a posição relativista, por considerar o direito à diferença de forma absoluta, acarreta um confinamento cultural.

A título de exemplo, nas palavras do professor Cançado Trindade<sup>70</sup>, a idéia de universalidade de normas supostamente de toda a humanidade foram consolidadas de modo inóspito com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Resolução n. 217 A (III), da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948, sem que efetivamente fosse um produto de um diálogo intercultural.

Dos países que faziam parte da Comissão responsável pela elaboração da Carta, os que não compartilhavam de uma visão individualista e solitária dos direitos

---

<sup>70</sup> CANÇADO TRINDADE, Antonio Augusto. Tratado de direito internacional dos direitos humanos volume III. Porto Alegre: Fabris, 2003, p. 907, nota 15.

“inatos” se abstiveram como foi o caso da Bielorrússia, Checoslováquia, União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, Polônia, Ucrânia, África do Sul, Iugoslávia e Arábia Saudita. Este último entendeu que o artigo 18, que menciona expressamente a liberdade de mudar de religião, não era compatível com a fé islâmica.

Claro está para quem quiser ver que, a quantidade de participantes dessa rodada tanto da elaboração como da aprovação da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 foi absolutamente restrito, sendo que, naquela época, dois terços da população mundial viviam em territórios coloniais<sup>71</sup>, sem nenhuma participação para o suposto consenso mundial.

Cinquenta anos depois Antonio Augusto Cançado Trindade manifesta sua preocupação com a eficácia das normas jurídicas abstratas e universais, as quais representam um esforço liberal-democrático não compartilhado por muitos países de tradição diferenciadas<sup>72</sup>.

No que se refere aos dois Pactos Internacionais de 1966, os quais tinham o objetivo de consolidar as normas de direitos humanos em afirmações históricas constantes, a Assembléia geral da ONU decidiu por criar dividir os aspectos civis-liberais dos de natureza cultural, social e econômica, dada a diversidade política por dos projetos que se sustentavam em ideologias diversas.

A II Conferência Mundial de Direitos Humanos, realizada em Viena, no dia 14, estendendo-se até 25 de junho de 1993, pretendia uma avaliação macrológica dos avanços normativos e de garantias para os direitos humanos, mesmo em meio a conflitos de toda ordem, religiosos, econômicos, culturais, etc.<sup>73</sup>

Na Conferência de Viena participaram, dessa vez, cento e setenta países, oportunidade em que as disparidades culturais ficaram acentuadas e bem ficou evidente que os direitos humanos não eram tão humanos assim, conforme se infere do debate entre as Delegações da China e de Portugal, onde a discrepância acerca da compreensão da origem desses direitos, colocados no mundo e na história para alguns povos milenares, foi o suficiente para que o ocidente se sentisse ameaçado em relação a implementação desses direitos, conforme constata Christoph Eberhard:

Cada vez se impugna mais sua (dos direitos humanos) universalidade abstrata, pois cada vez resulta mais duvidoso que constituam o horizonte

---

<sup>71</sup> Veja: ALVES, Lindgren. A declaração dos direitos humanos na pós-modernidade. Disponível em: <[www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/lingres\\_100.html](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/lingres_100.html)>. Acesso em: 05 de jan. 2008).

<sup>72</sup> CANÇADO TRINDADE, A. *op.cit.*, p. 305

<sup>73</sup> CANÇADO TRINDADE, A. *op.cit.* p. 345).

único e último para uma boa vida. Pelo contrário, as tradições culturais não ocidentais a questionam de modo crescente. Na esfera puramente jurídica – que constitui somente a ponta do *iceberg* de tais reflexões – a Conferência Mundial de Viena sobre os Direitos Humanos de 1993 oferece um bom exemplo desta tendência. Ali, um grupo de países da Ásia, África e do Oriente Médio criticou o caráter ocidental da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.<sup>74</sup>

A Delegação Chinesa, contrariando a perspectiva racionalista e metafísica, marca da normatização humana européia, afirmou que os direitos humanos são uma categoria histórica e cultural, na medida em que cada país, de acordo com seu estágio de desenvolvimento, tem um entendimento próprio acerca dos mesmos. Dessa feita, vejamos o pronunciamento do porta-voz da China:

O conceito de direitos humanos é produto do desenvolvimento histórico. Encontra-se intimamente ligado a condições sociais, políticas e econômicas específicas, e à história, cultura e valores específicos, de um determinado país. Diferentes estágios de desenvolvimento histórico contam com diferentes requisitos de direitos humanos. Países com distintos estágios de desenvolvimento ou com distintas tradições históricas e *backgrounds* culturais também têm um entendimento e prática distintos de direitos humanos.<sup>75</sup>

No dia posterior respondeu a delegação portuguesa preocupada com o elemento da universalidade dos direitos humanos:

Seria presunção nossa e um claro abuso pensar que, em vez de reconhecer e garantir, a comunidade dos Estados concede ou cria os direitos dos homens. Daqui deriva que o Estado (...) deve respeitar os direitos e a dignidade dos seus cidadãos e que não pode, em nome de alegados interesses coletivos – econômicos, de segurança ou outros ultrapassar a fronteira que lhe é imposta pela própria anterioridade dos direitos do homem e sua primazia relativamente a quaisquer fins ou funções do Estado. Não o pode fazer nem por motivos que tenham a ver com o poder ou a prosperidade econômica, nem invocando razões aparentemente mais elevadas e de mais puro teor moral, como sejam a religião, as ideologias, as concepções filosóficas ou políticas”. É óbvio que este princípio de universalidade é compatível com a diversidade cultural, religiosa, ideológica e que a própria variedade de crenças, de idéias, e de opiniões dos homens é uma riqueza a defender e tem um valor próprio que importa respeitar. Mas argumentar com esta diversidade para limitar os direitos individuais, como infelizmente se registra aqui e além, não é permissível, nem em termos da lógica, nem em termos da moral<sup>76</sup>.

Fica bem evidente, acima, a perspectiva liberal, individualizada, egoística e descolada do mundo real, típica do racionalismo europeu e de suas verdades

<sup>74</sup> EBERHARD *apud* Rachel Herdy de Barros Francisco em texto publicado na Web, S/D (<http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/Rachelmemoir.htm>, acesso em 23 de janeiro de 2008).

<sup>75</sup> Declaração de Nobuo Matsunaga, representante do governo do Japão. Viena, 15/06/1993 (*Ibid.*, 2008).

<sup>76</sup> Declaração de Dr. José Manuel Durão Barroso, Ministro dos Negócios Estrangeiros de Portugal. Viena, 1993 *apud ibidem* Francisco, S/D.

inarredáveis, o que, de fato, busca aprisionar a diversidade do mundo para o que o mesmo possa parecer coerente, ao invés de tentar buscar a coerência no discurso do outro. Contudo, tal afirmação é ininteligível à Delegação da China. A cultura chinesa, de tradição confucionista, não concebe o indivíduo como um ser pré-social, tampouco como a medida de todas as coisas, como queria a Delegação de Portugal. Ainda, o argumento de que não é permissível, em termos da lógica, que a diversidade cultural possa limitar os direitos individuais é, *data venia*, lógico. Trata-se de corolário dos princípios da indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos, na medida em que não se pode pretender contrapor direitos culturais a individuais, e vice-versa.

Contudo, as discussões acerca da universalidade dos direitos humanos em relação às especificidades culturais se estenderam às afirmações antagônicas de outros países. Posicionaram-se a favor da relatividade dos direitos humanos as Delegações de Cingapura e do Brunei. Foram partidárias do universalismo as Delegações da República Dominicana, do Chile, da Tunísia e, inclusive, da Santa Sé. Vale ressaltar que algumas Delegações de países islâmicos e asiáticos, ainda que tenham tomado a devida precaução de não deixar transparecer a impressão de que estariam contrapondo suas particularidades culturais à universalidade dos direitos humanos, demonstraram um certo ressentimento. Neste sentido, o pronunciamento da Delegação iraniana:

Essa falácia de que uma oportunidade de participação para todos vá conduzir à erosão, qualificação ou enfraquecimento das normas e padrões de direitos humanos tem sua raiz na posição autocrata de uma minoria que já se arrogou o direito ou a responsabilidade de determinar o modelo de comportamento para o resto da humanidade<sup>77</sup>.

A Conferência evidenciou a tensão entre concepções variadas sobre os direitos humanos, tônica que se manteve em outras oportunidades como na Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, realizada no Cairo, de 5 a 13 de setembro de 1994 e outros eventos em países islâmicos, os quais contestavam o paradigma burguês-capitalista<sup>78</sup>.

Em âmbito regional, a preparação da Conferência Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, realizada em Belém do Pará, em 1994, reconheceu que “a violência de gênero existe em grande parte porque a estrutura legal, econômico-social e cultural das sociedades da região a permitem e até a

<sup>77</sup> Delegação do Irã *apud Ibidem* FRANCISCO, S/D.

<sup>78</sup> A propósito, ver ALVES, J.A.Lindgren. A Conferência do Cairo sobre População. Disponível em: <[www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/alves.htm](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/alves.htm)>. Acesso em: 06 de jan. 2008.

fomentam”, o que eventualmente significa uma falta de civilidade dos povos abaixo da linha do equador pelo tom utilizado na declaração.<sup>79</sup>

Percebe-se, então, que as afirmações de que as normas internacionais de direitos humanos constituem a suprema proteção para a vida comum de todos os povos da humanidade, não manifesta toda a verdade que o levantamento histórico pode nos revelar, mas que é diuturnamente mascarado e disfarçado. Para além de uma pacificação dos valores considerados fundamentais para toda a humanidade, o paradigma de universalidade para essa espécie de norma se encontra decisivamente marcada sob duas perspectivas, a noção de ciência moderna e, por via de consequência do projeto político liberalista, bem como pela concepção de universalização kantiana que predominou sob o imaginário de teóricos por muito tempo.

Como forma de tentar criar um novo foco de avaliação, a fenomenologia hermenêutica se coloca na missão dúplice de avaliar a manifestação de fato do ser através dos seus “entes” da vida, sem o mascaramento que se volta aos interesses ocidentais, realizando a destruição dos conhecimentos meramente ideológicos<sup>80</sup>, bem como a necessidade que se encontra um novo paradigma de universalidade que não imponha preceitos morais egoísticos, mas que permite a construção compartilhada, através do respeito ao outro, com toda a sua lógica particular, buscando similitudes nesse diálogo intercultural.

### **3 DO PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO À METAFÍSICA KANTIANA E A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS.**

#### **3.1 A CONSTRUÇÃO DO PARADIGMA POSITIVISTA E O APRISIONAMENTO DO “MUNDO DA VIDA”.**

O conhecimento do mundo, de certo modo, obteve grande êxito com o desenvolvimento das ciências naturais, enquanto vitória da clássica disputa entre racionalistas e empiricistas. Mas foi com a perspectiva positivista que a ciência,

---

<sup>79</sup> CANÇADO TRINDADE, A. *op.cit.*, p. 352.

<sup>80</sup> Ideologia na concepção marxista está relacionada à mutação de um discurso de interesses individualizados como se fosse, na verdade, um discurso de todos.

enquanto linguagem que se arvora em explicar a realidade, alcançou o seu sucesso derradeiro.

A partir do século XVII, época preparatória para o movimento iluminista que teria seu auge no século XVIII, os juízos explicativos sobre o real preparavam a base para um conhecimento preciso e de pretensões universalizantes, tanto no que se refere à natureza, quanto em relação ao conhecimento das humanidades.

Um dos grandes expoentes dessa tradição foi René Descartes (1596 a 1650). Esse filósofo dedicou-se, sobremaneira, ao conhecimento da verdade e, com sua dúvida fundamental, pleiteou a desconstrução das impressões adquiridas sem a orientação da racionalidade pura, necessária ao afastamento das mesmas, permeadas por preconceitos ou meras inclinações.

A experiência do mundo, sem uma avaliação meticulosa da mente, orientada por um método capaz de descobrir as verdades metafísicas, não possuiria dignidade o suficiente para a formação de juízos capazes a orientar o ser humano de modo a vencer suas inclinações e deturpações. Começa-se com o racionalismo de Descartes a estabelecer uma empresa que se consolidaria na vitória da linguagem neutralizadora da ciência, sobre as demais formas de percepção do mundo, criando uma verdadeira supremacia do sujeito racional sobre a espontaneidade da realidade.

Em sua obra “regras para o método”, assim evidencia esse filósofo:

Eu apreciava muito a eloquência e me apaixonara pela poesia; mas achava que ambas eram dons do espírito e não frutos do estudo. Os que têm o raciocínio mais vigoroso e meditam longamente os seus pensamentos para que se tornem claros e inteligíveis podem sempre persuadir melhor (...) E os outros que fizerem as descobertas mais geniais e sabem exprimi-las com o máximo de ornamento e doçura não poderão deixar de ser os melhores poetas, mesmo quando a arte poética lhes é desconhecida (DESCARTES, 2002, p.24)<sup>81</sup>

Compreendendo, entretanto, que as mudanças no pensamento não se dão por uma relação meramente dialética descolada das influências históricas e de poder, pode-se bem perceber que as novidades no modo de se apreender o real se deram mediante a necessidade de se construir, também, uma linguagem que rompesse com a tradição do antigo regime, a qual se fundamentara em bases religiosas.

A burguesia, classe emergente à época, precisava, para além da sua conquista intermediária ao conseguir unificar os territórios com fins de fortalecer o comércio,

---

<sup>81</sup> DESCARTES, René. Discurso do Método (trad. Pietro Nasseti). São Paulo: Martin Claret, 2002.

inclusive em termos ultramarinos e extra-continentais, descolar-se das antigas fundamentações, investindo inicialmente na descoberta da engenharia da natureza. Alguns autores foram marcantes para o sucesso desse empreendimento, fulminando todas as “arcaicas” explicações.

Após a trilha de racionalidade pura inaugurada por alguns importantes pensadores renascentistas como Copérnico, Kepler e Galileu; Isaac Newton foi um dos grandes expoentes, uma vez que construiu um novo sistema de explicação do mundo, conseguindo, de modo poderoso, conceber a plena existência dos fenômenos, graças a sua lei física da gravitação universal, desde os movimentos dos corpos celestes mais longínquos até mesmo a simples queda de uma fruta, além da movimentação dos corpos no universo, e a decomposição da luz, avaliando as causas e efeitos e abstraindo, mediante uma observação neutra, uma lei geral explicativa, o que possibilitaria, mais tarde, Robert Hooke (1635 – 1703) a inventar o primeiro microscópio que ampliava em 40 vezes o tamanho de pequenos corpos imperceptíveis pela experiência direta.

Antoine Lavoisier (1743 – 1794) também conseguiu o que antes era destinado à fé e aos doutores da igreja – mediante a criação de postulados tipicamente divinos -, ao perceber que a matéria, após a mudança de estado por uma série de transformações químicas, não perde em quantidade, o que lhe levou à conclusão que na natureza “nada se perde, nada se cria, tudo se transforma”<sup>82</sup>.

Os chamados juízos de realidade científica sucederam-se e ganharam força ao destruir a antiga tradição medieva de fundamentação religiosa e de superioridade por nascimento, para exaltar a capacidade da razão em desvendar verdades em grande escala. De fato o grande impacto pragmático desse novo movimento de explicação do mundo se deu em função da criação das técnicas e a invenção de instrumentos que potencializavam a produção humana, sobremaneira para a acumulação de riquezas.

Para a área das humanidades, muitos filósofos iluministas desenvolveram teorias explicativas sobre o comportamento e a natureza humana, bem como tentaram elucidar os caminhos morais e políticos mais adequados. Acontece que nesta seara, o racionalismo universalizante foi o que melhor se adaptou ao sucesso cientificista das ciências naturais, uma vez que o novo discurso, para se apoderar do lugar do antigo, não poderia titubear nas suas prescrições.

---

<sup>82</sup> FILHO, Milton B. B. *História Moderna e Contemporânea*. São Paulo, Scipione.1993

Alguns importantes autores como J.J. Rousseau, J. Loke e T. Hobbes, os chamados contratualistas, partiam de uma concepção de natureza humana e, conforme essa, deslindar-se-ia uma forma adequada de Estado. Para Hobbes, por exemplo, a maldade original humana, que no estado de natureza ameaçava a vida dos demais em virtude da chamada “guerra de todos contra todos”, exige, finalmente, um ente forte que pudesse controlar essa maldade ameaçadora para a integridade e a vida, um direito natural inarredável. Em caminho oposto, Rousseau, partindo da compreensão de que o homem no estado de natureza é originariamente bom e que o advento da racionalidade e da vida em sociedade deturparia essa essência de bondade e ingenuidade, preconiza um Estado participativo que pudesse contemplar a racionalidade humana desde que orientada, a quando das fases para a formação moral do ser humano, para que a comunidade pudesse deliberar acerca das suas necessidades, no sentido de que a “vontade geral” operasse para a conformação de um ente político que fosse legítimo aos desígnios humanos (ROUSSEAU, S/D).

Contudo, foi no século XVIII que o estudo epistemológico do comportamento serviu para efetivamente fundamentar o exercício direto do poder por parte da burguesia. Enquanto que no século XVII o objetivo foi descaracterizar o discurso de fundamentação religiosa, através de explicações racionais e de comprovação empírica, no século XIX, principalmente, o objetivo era criar um novo padrão deontológico suficientemente capaz de permitir a manipulação do poder de modo aparentemente neutro.

No intuito de alcançar a desconstituição da organização política feudal e a superação dos entraves das normas sociais localizadas e passadas pela tradição, dentro do chamado direito consuetudinário, assim como as dificuldades que as especificidades culturais poderiam trazer para a expansão do comércio, foi importante que se utilizasse ideologicamente do sentimento de pertencimento nacional para legitimar a investida de unificação do território. Para tanto, os antigos reis, desprovidos de poder prático a quando da multipartição territorial, pós-mundo antigo – Império Romano -, foram devidamente apoderados graças ao financiamento bélico proporcionado pela burguesia emergente.

Contudo, a “receita política” acima mencionada tinha um caráter precário, provisório para se alcançar definitivamente o poder. Após a devida unificação territorial e a expansão comercial ultramarina, à burguesia economicamente fortalecida não mais

interessava a manutenção do padrão ideológico que possibilitou inicialmente o seu empreendimento, revelando-se objetivos mediáticos de aquisição do poder político.

Com o tempo tornou-se um “incômodo” a manutenção dos privilégios, sem mais que o monarca ou qualquer aspecto do antigo regime representasse vantagem, e não tardaria para que o modelo político-econômico-social fosse alterado substancialmente, através das chamadas “revoluções burguesas” (SANTOS, 2002).

A burguesia, sob o discurso ideológico de pertencimento ao “terceiro estado”, estamento social desprovido de privilégios, mobilizou a massa popular para desconstituir definitivamente qualquer resquício de poder, sobretudo no aspecto político, do antigo regime. Nesse sentido, a superação do padrão de potestade que se sustentava em justificações divinas (o Código Canônico apresentava-se como padrão moral e jurídico para a conduta humana) foi substituído por um novo *fetich*e, aparentemente capaz de estabelecer um padrão objetivo de segurança contra os desmandos dos monarcas absolutistas e, portanto, de igualdade perante todos os cidadãos: a Lei.

Provisoriamente, enquanto o projeto burguês não era implementado, a tradição jurídica tratou de resgatar os antigos institutos normativos romanos, enquanto padrão normativo a ocupar provisoriamente esse vácuo de poder. A adoção dos estudos do *Corpus Juris Civilis* pela universidade de Bolonha no século XI (1088), assim como as Ordenações Monárquicas de Portugal, por exemplo, serviam de instrumento para superar o relativismo de uma tradição consuetudinária do direito, rumo à necessária padronização deontológica ao desenvolvimento comercial, base para uma tradição jurídica criada epistemicamente nos moldes das ciências da natureza que ainda estava por vir.

É sob o auspício desses interesses que as ciências humanas surgem, no afã de criar um padrão acerca do que “deve ser”, uma vez que já se conseguira, na homologia metodológica das ciências da natureza, explicar-se o “ser” sem qualquer interferência divina. Uma das primeiras formas de se transladar as sínteses das ciências da natureza, preconizando-se o conhecimento preciso da origem humana e do seu comportamento se deu a partir, do que se chamou na antropologia, de “escola do evolucionismo”, importante para a supremacia da ciência enquanto unificadora do saber e legitimadora da dominância européia sob os demais rincões do mundo novo.

Como é sabido, a história da antropologia se corporificou mais densamente a partir das grandes expedições e viagens a mundos diversos do universo europeu. Este

primeiro passo já possuía em si um prenúncio do mal: seja porque pesava nestas pesquisas o intenso etnocentrismo insuperável em face do contato com o diverso, seja porque o conhecimento unilateral de outros povos servia de lastro, assim como a ideologia cristã, para justificar a superioridade européia sobre os demais povos, os quais deveriam aquiescer com a sua condição hierarquicamente inferior imposta.

Deste modo, várias foram as tentativas de se explicar uma nova realidade que se apresentara abruptamente. A título de exemplo, as primeiras descrições das comitivas portuguesas ao Brasil, em relação à população indígena existente, pronunciava a descoberta do “*El Dorado*”, cujos habitantes, por sua beleza física e “pureza” de hábitos, em teoria estariam próximos do homem primitivo, idealizado por Rousseau, conforme bem cita as fontes da época do professor Darcy Ribeiro:

Uma interminável polêmica se travou sobre, desde então, a natureza da terra e dos povos descobertos. Para uns, inclusive Colombo e Vespúcio, as terras que acharam bem podiam ser o paraíso perdido, tão belas e floridas eram elas e tão inocentes e formosos lhes pareceram seus moradores. Colombo, em carta ao Papa, escreveu com todas as letras esta proclamação utópica. ‘(...)grandes indícios son étos del paraíso terrenal, porque el sitio es conforme a la opinión de estos santos y sanios teólogos; asimismo, las señales son muy conformes, que yo jamás lei que tanta cantidad de agua dulce fuera así adentro e vecina om la salada; y en ello ayuda asimismo la suavísima temeprenza, ysi de allí el paraíso no sale, parece aún mayor maravilha, porque no creo que se sepa en el mundo de río tan grande y tan fondo.(...) (RIBEIRO, S/D: 19).

Mais tarde, com a convivência mais aproximada, os nossos patrícios sonhadores bem se aperceberam de que as populações primevas do nosso território não se distanciavam tanto do ponto de vista do velho mundo, já que os povos ameríndios possuíam uma organização social sólida, inclusive, com meios de produção e de comércio estabelecidos, com uma cultura e um espírito plenamente consubstanciados, com seus conflitos por territórios bem delimitados e com uma resistência à dominação ímpar na história da colonização mundial; o que fez com que os mesmos passassem rapidamente da condição de anjos para escravos, tanto das missões religiosas, quanto, principalmente, dos colonos ibéricos.

Por outro lado, sem maior parcimônia, a utilização da mão-de-obra africana se apresentou de modo intensamente violento, tanto para o corpo - que sangrava com correntes apertadas e a chibata do algoz - quanto, primordialmente, para a alma que sofria ao ver os antigos costumes despedaçados, pela morte ou separação definitiva dos entes queridos, marido e mulher, filho e mãe separados pela empresa “civilizatória” e

“cristã”.

Neste contexto, as explicações sobre a diversidade (cultural, ambiental, física, psicológica, etc.) encontrada em outros povos caminhou em diversas direções com a predominância da chamada antropologia física, preocupada na descrição do ambiente geográfico dos “novos mundos” (fauna, flora, território, etc.), sobremaneira, em relação às influências na *psique* humana; ou, ainda, seguindo a tradição das pesquisas biológicas, com, por exemplo, o trabalho taxinômico de Carl Von Linné ou Lineu (nascido na Suécia em 1732) o qual desenvolveu o seu *Systema Naturae*, escrito em latim e dividindo os reinos dos seres vivos, bem como as “classes”, “ordens”, “gêneros”, “espécies” e, finalmente, as “raças”. Nesta divisão, Lineu classificou a espécie do *homo sapiens* em três raças locais: o *homo* em quatro raças “selvagem” (*ferus*); “americano” (*americanus*); “europeu” (*europaeus*). Por sua vez classificou a espécie do *homo troglodytes*, consistindo na raça *homo sylvestris* que eram os orangotangos (LEAF, 1981, p.35)<sup>83</sup>.

Pautada nesta organização dos seres vivos, deu-se uma corrida pela origem das “raças humanas”, chegando-se a desenvolver a “somatologia” com este objetivo, além da chamada antropometria que analisava a estrutura óssea e fisiológica de um indivíduo para, então, chegar-se a seu comportamento e conteúdo psíquico.

Na verdade, esta busca pelas origens do homem e das suas causas últimas ou verdades absolutas vem sendo realizada desde o século XVI por importantes pensadores como os já citados René Descartes (1596-1650); Thomas Hobbes (1588-1679); John Locke (1632-1704); Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), até culminar no grande expoente do pensamento moderno, Immanuel Kant (1724-1804).

Deste modo, a busca da verdade e das origens misteriosas do homem consolidaram-se enquanto objetivo maior das ciências sociais e, aos poucos, com o advento da ciência, apenas o conhecimento que efetivamente poderia ser comprovado com “objetividade” foi considerado válido, digno de ser estudado, o que marca, justamente, a vitória do empirismo sobre as demais escolas filosóficas, bem como sobre outros saberes oriundos da *phronesis*, valendo-se da força intransigente do positivismo e de seus princípios inarredáveis.

---

<sup>83</sup> LEAF, Murray. Uma História Da Antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1981.

A união destes dois fatores - a busca pela verdade do homem e a restrição da possibilidade do conhecimento com o positivismo filosófico e científico como conteúdo da ciência moderna – levou, até meados do século XX, a conclusões que, na verdade, sempre mostraram uma visão tacanha da realidade social e simbólica, quando não serviram como instrumentos de legitimação “intelectual” de projetos colonizadores/segregadores.

Pode-se afirmar, contudo, que há poucas décadas a antropologia conquistou seu lugar entre as ciências de modo a privilegiar uma metodologia propriamente cultural, sem importar procedimentos clandestinos das ciências explicativas. Como dito, inicialmente, essa ciência era destinada a desvendar a história natural física do homem e do seu processo evolutivo, no espaço e no tempo. Se por um lado essa concepção vinha satisfazer o significado literal da palavra, por outro restringia o seu campo de estudo às características humanas fisiológicas. Essa postura marcou e limitou os estudos antropológicos por longo tempo.

Assim sendo, [Homero](#), [Hesíodo](#) e os [filósofos pré-socráticos](#), questionavam-se sobre as repercussões das construções históricas sobre o agir humano, ou evidenciando tal influência como consequência da vontade dos [deuses](#), como expende a [Odisséia](#) de [Homero](#) e a [Teogonia](#) de [Hesíodo](#), ou se valendo de construções racionais de pensamento, valorizando muito mais a apreensão da realidade no cotidiano da experiência humana, como privilegiaram os [filósofos pré-socráticos](#). Foi, sem dúvida, na antiguidade clássica que a *medida humana* se evidenciou como centro da discussão acerca do mundo. Os gregos deixaram substanciosos registros e relatos acerca de culturas diferentes das suas, assim como chineses e romanos. Nestes textos, nascia, por assim dizer, a antropologia, e um exemplo disto, no [século V a.C.](#), se revela na obra de Heródoto, em virtude da precisa avaliação das culturas dos demais povos próximos, assim como nas obras de [Aristóteles](#) - acerca das cidades gregas - e [Xenofonte](#) - a respeito da [Índia](#) (LEAF, 1981, p.40).

Ademais, a antropologia, mesmo sem figurar dentro das chamadas ciências formais já empreendia debates com o saber filosófico, como em [Jean](#) Bodin, estudioso dos costumes dos povos conquistados, que buscava, em sua análise, explicações para as dificuldades que os franceses tinham em administrar esses povos. É com o [iluminismo](#) que a Antropologia ganha outra denotação, estruturando-se em dois núcleos: a [antropologia biológica](#) ou física, de modo geral analisada como ciência natural, e a antropologia cultural, classificada como ciência social. (LEAF, 1981, p. 42).

A partir desses relatos, teorias foram desenvolvidas para tentar compreender a origem dos povos e dos seus costumes, no entanto, marcadas pelo preconceito e pela assimetria dos exploradores europeus em relação aos seus “pesquisados”. Apesar de Comte não ter nascido no momento das grandes expedições, as especulações da época sobre tais questões essenciais do homem explicita os germes desta tradição.

Inclusive, o antropólogo Franz Boas menciona a necessidade de uma visão geral e equilibrada sobre os diversos aspectos da vida humana: “Talvez possamos definir melhor o nosso objetivo como uma tentativa de compreender os passos pelos quais o homem se tornou aquilo que é biológica, psicológica e culturalmente.” (BOAS, 2005, p. 88).

Isto porque negar a importância, equilibrada, da biologia ou da psicologia na vida comum humana seria realizar o caminho inverso que os próprios evolucionistas sociais realizaram ao tentar explicar a cultura ou o modo de agir a partir de padrões fisiológicos ou determinações climáticas, o que evidencia um aspecto absolutamente criticável do positivismo: o de restringir a possibilidade do conhecimento a um determinado aspecto.

Uma visão perpetrada por Clifford Geertz avalia de modo interessante a atitude diversificada e dinâmica dos diversos aspectos da vida, isto é, contrária ao que o positivismo, sob uma perspectiva mais realista tradicional, coloca como um dos seus alicerces:

De novo, é necessário ser claro para não ser acusado (sob a já mencionada suposição de que “se você não acredita em meu Deus, deve acreditar em meu Demônio”) de defender posições absurdas – um historicismo radical, que acha que a cultura é tudo, ou um empirismo primitivo, que vê o cérebro como um quadro-negro – que ninguém com um mínimo de seriedade defende, e que, muito possivelmente, fora um entusiasmo momentâneo aqui e ali, defendeu. A questão não é se os seres humanos são organismos biológicos com características intrínsecas. Os homens não podem voar e os pombos não podem falar. Nem se trata de saber se eles exibem atributos comuns de funcionamento mental onde quer que os encontremos. Os papuanos invejam, os aborígenes sonham. A questão é como devemos entender esses fatos indiscutíveis ao explicarmos rituais, analisarmos ecossistemas, interpretarmos seqüências fósseis ou compararmos línguas (GEERTZ, 2001, pag. 54).

Foi exatamente neste ponto que a maior parte da teoria social se tornou insuficiente e, algumas vezes criminosa, ao tentar explicar o homem por aspectos, por pedaços, seja para legitimar a dominação, seja por impropriedade metodológica de um empirismo exacerbado ou um racionalismo sonhador.

Foi no século XIX que a tradição positivista se fez presente de modo evidente, principalmente através da escola evolucionista que conseguiu se restringir de tal modo a uma noção de ciência estática que atualmente boa parte das suas conclusões sobre a origem humana não possuem qualquer fundamento cientificamente comprovado, como, por exemplo, com o advento da genética, ficou descartada a possibilidade de se quer existir raças diferenciadas entre os homens, já que a própria diferença entre seres humanos e Chimpanzés é de, apenas, 0,5%.

O século XIX, por sua vez, marcou a discussão das ciências sociais e das avaliações antropológicas sob a lógica evolucionista, privilegiando a sua perspectiva deturpada do [Darwinismo Social](#), colocando a sociedade europeia no ápice da cadeia evolutiva, oportunidade em que as sociedades “aborígenes” eram consideradas legítimos exemplares "mais primitivos" da história filogenética humana. O processo civilizatório, então, seguiria a própria história do povo europeu, os quais poderiam, em face da sua primazia, classificar, julgar e, posteriormente, justificar a [dominação](#) de outros povos.

É comum de se observar nas construções teóricas evolucionistas e positivistas, por exemplo, a menção de que os outros povos, como os das Ilhas da [Oceania](#) estavam “*situados fora da história e da cultura*” (LEAF, 1981). Esta afirmação esteve muito presente nos escritos inclusive de [Hegel](#).

Impende-se dizer, contudo, que o termo evolucionismo ou Darwinismo social não pode ser atribuído minimamente sequer a Charles Darwin, ou mesmo seu nome jamais poderia figurar na história desta escola. Isto porque Darwin, em sua teoria evolutiva, não preconizava um aprimoramento ou melhoramento, mas sim uma adaptação ao meio ambiente das espécies<sup>84</sup>.

A teoria evolutiva descreve o motivo da diversidade das espécies, em virtude da adaptação das mesmas às exigências produzidas pelo meio, mas não existe um padrão, um exemplo da melhor tartaruga entre todas, nem tampouco do melhor homem entre todos. A adaptação somente é válida para o meio que a exigiu, não em uma escala hierárquica entre os seres, mas cumprindo as necessidades que se apresentam. Podemos, na verdade, culpar efetivamente um indivíduo por ter desvirtuado a teoria evolucionista biológica, que não apresentava nenhuma conclusão moral, ou de conduta, mas tão somente uma explicação do real, o nome do responsável chama-se Galton Darwin.

---

<sup>84</sup> DARWIN, Charles. A Origem das Espécies. São Paulo: Martin Claret, 2004, p.104-105.

Galton Darwin, primo de Charles Darwin e neto de Erasmus Darwin (este último estudioso adiantado no conhecimento da biologia que muito contribuiu com Charles) foi o grande pai da chamada “eugenia” (termo inventado por ele), com o objetivo de realizar uma seleção racial de características comteanas, o qual pretendia perpetrar o avanço da ciência (elite científica) e do conhecimento positivo (Comte inclusive fundou uma religião pautada nestas pretensões). Galton fundou o primeiro laboratório de eugenia, o *eugenics laboratory*, patrocinando pesquisas eugênicas em Londres. Nos dizeres do professor Murray Leaf, “Galton é o principal responsável pela identificação do darwinismo com o determinismo racial (...)” (LEAF, 1981, pag. 53).

Apesar da palavra “evolucionismo” ter sido marcada pelo determinismo tanto natural quanto social, não é este o significado real incrustado na obra “A Origem das Espécies” (1859). Repita-se, a evolução se dá aleatoriamente por um processo de conjunção no meio ambiente e, neste sentido, algumas características dos indivíduos poderão melhor se adaptar.

Exemplo da ausência de um vetor em direção ao progresso é o caso de algumas regiões da África ocidental que possuem cerca de 40% de indivíduos com genes parte dominantes, parte recessivos para a anomalia da hemoglobina “S” (heterozigotos)<sup>85</sup> que determina a *anemia falciforme* de efeitos intensamente deletérios. Segundo a teoria da evolução natural, este gene deveria ter desaparecido em face da nocividade do mesmo. Contudo, a chave da questão está na malária, uma grave parasitose espalhada por mosquitos, intensa nesta região nos indivíduos “normais”, mas nos que possuem o gene recessivo da hemoglobina “S” os glóbulos vermelhos entram em colapso quando invadidos pelo parasita, impedindo-o de propagar a doença. Ora, neste sentido, fica totalmente prejudicada qualquer tentativa de se estabelecer uma supremacia de determinados indivíduos ou povos sobre outros, uma vez que suas características genéticas não podem ser descontextualizadas.

Outro exemplo está no século XIX com as mariposas (*biston betularia*) que em 1849 eram totalmente prateadas com pigmentos negros, sendo as negras uma rara exceção, fruto de mutação de genes. Contudo bem no final do século XIX não se viam quase mariposas prateadas, sendo que as pretas se encontravam em domínio numérico, por conta da poluição nas árvores o que facilitou a camuflagem das mariposas negras

---

<sup>85</sup> A anemia falciforme é causada por uma deficiência em um dos aminoácidos da hemoglobina humana, representado pelo gene de símbolo Hbs, sendo que esta doença só se apresenta com a conjunção destes dois genes recessivos na pessoa.

dos seus predadores. Uma importante questão, também, é a moderna teoria da mutação neutra, a qual afirma que nem toda mutação gerou efeitos práticos evolutivos, mas mera poliformia de indivíduos, sem diferenças adaptativas entre os mesmos.

Assim sendo, podemos afirmar que qualquer inferência no sentido de colocar a teoria evolutiva biológica de Charles Darwin em termos de melhoramento, aprimoramento, ou supremacia de indivíduos ou populações está destruindo o cerne teórico desta importante descoberta, a qual deu, justamente, a base para a destruição de argumentos religiosos sobre a criação, os quais tanto foram utilizados pelo evolucionismo social, lastreador dos projetos coloniais; bem como homogeneizou os povos, antes considerados em estágios diferenciados.

Ademais, a tentativa de justificação de uma supremacia racial muito se centrou no método do evolucionismo o qual realizava uma incansável comparação de dados, retirados das sociedades e de seus contextos sociais, classificados de acordo com o tipo (religiosos, de parentesco, etc.), determinados pelo pesquisador que lhe serviam para comparar as sociedades entre si.

Quanto a essa falha intencional, evidente nesta forma de trabalho, denominada de método comparativo, podemos contar com o apoio do professor Franz Boas que assim se manifesta:

Ao se tratar deste assunto, o problema mais difícil da antropologia, tem sido adotado o ponto de vista de que, se um fenômeno etnológico desenvolveu-se independentemente em um certo número de lugares, seu desenvolvimento tem sido o mesmo em toda parte ou, expressando de uma forma diferente, que os mesmos fenômenos etnológicos são sempre devidos às mesmas causas. Isto conduz à generalização, ainda mais vasta de que a mente humana obedece às mesmas leis em toda a parte. É óbvio que, se esta generalização não seria sustentável. Sua existência nos apresentaria um problema inteiramente diferente, isto é, como é que o desenvolvimento da cultura tantas vezes nos conduz aos mesmos resultados. Entretanto, deve ser claramente entendido que a pesquisa antropológica, comparando fenômenos culturais semelhantes de várias partes do mundo, a fim de descobrir a história uniforme de seu desenvolvimento, faz suposição de que o mesmo fenômeno etnológico sempre se desenvolveu da mesma maneira. Aqui reside a falha no argumento do novo método, pois não se pode provar tal coisa. Mesmo a revisão mais superficial mostra que os mesmos fenômenos podem se desenvolver numa multiplicidade de maneiras.” (BOAS, 1986, pag. 4) <sup>86</sup>.

Parece evidente que a comparação, por exemplo, das hemoglobinas feitas em indivíduos de espécies diferentes para se comparar a proximidade genética (como no

---

<sup>86</sup> BOAS, Franz *in* As limitações do método comparativo em antropologia. Trabalho apresentado originalmente na reunião da AAS.S. em Búfalo e publicado em Science, N.S. vol. 4 (1986), pp. 901-908. Reproduzido em Franz Boas: “Race, Language and Cultura”. New York: The Free

caso de seres humanos e chimpanzés, cuja proximidade é de 99,5%), não pode ser feita na cultura e nos modos de vida, uma vez que no primeiro exemplo, temos padrões estáveis da realidade, enquanto a realidade simbólica é extremamente diversificada e complexa, em virtude das resignificações que cada população realiza.

Do mesmo modo, explica o professor Boas, mesmo nos casos de similaridade cultural em sociedades não interligadas, comprovar que houve uma difusão da cultura nos espaços geográficos é extremamente duvidoso, já que os meios de prova se pautam em inferências indiretas acerca da possibilidade de um passado em comum, o que conforma o núcleo central da chamada escola do difusionismo cultural. A origem deste método, afirma o professor Murray Leaf (1981), encontra-se nos padrões utilizados pela lingüística que, por sua vez, serviram de instrumento para a biologia e, posteriormente, disseminou-se nas ciências sociais. Realmente a utilização indiscriminada de tal método se torna muito perigoso pela possibilidade de criações teóricas apartadas da realidade, servindo, apenas, de adorno intelectual academicista, o que é fator marcante da tradição positivista.

O cientista social Pierre Bourdieu, com sua concepção de *habitus* (BOURDIEU, 2004) bem observa o processo de resignificação da cultura e dos símbolos ao mencionar que os indivíduos interiorizam a exterioridade (realidade simbólica e cultural) e, por sua vez, exteriorizam a sua interioridade (dialeticamente formada pela exterioridade interiorizada, antes, mediante quadros mentais formados desde a infância e em constante reformulação), conforme se verá adiante na ruptura epistemológica engendrada por esse autor. Isto posto, as construções teóricas acerca de uma difusão generalizada da cultura ou de um padrão cultural, como reflexo direto da fisiologia humana, não somente carecem de provas diretas e materiais, como também não levam em consideração as resignificações que a realidade e os símbolos sofrem e causam, o que torna desnecessária uma pesquisa acerca das origens em comum.

O motivo pelo qual não se pode limitar a pesquisa a determinados aspectos está justamente na necessidade de abranger as diversas dimensões do objeto na tentativa de entendê-lo cada vez mais completo. Este procedimento é na verdade a grande arma que se pode ter contra o positivismo que busca cristalizar os padrões, atuando, apenas, nas palavras do grande metodólogo Bourdieu (ibid., 2004), com objetos pré-construídos, disseminando somente uma visão restrita que muitas vezes pode ser fruto de interesses escusos de um discurso dominador, o que perpetuaria, conseqüentemente, a dominação mesma.

É importante analisar superficial e resumidamente os principais teóricos da escola do evolucionismo, estudando a organização social e o parentesco, para exemplificar possíveis impropriedades no que se refere ao estudo da humanidade, quais sejam: J.J. Bachofen (1815-1887); Lewis Henry Morgan (1818-1881); Henry Summer Maine (1822-1888); John F. McLennan (1827-1881); Edward Burnett Tylor (1832-1917); e James G. Frazer (1854-1941) (LEAF, 1981).

Bachofen, eminente jurista suíço nascido na Basileia que, assim como os demais evolucionistas, procurava as origens ou as primeiras formas de organização do ser humano, mediante o estudo dos clássicos gregos, romanos e hindus. Foi o primeiro a chamar a atenção para os traços de descendência matrilinear das antigas organizações. Sua principal obra *Das Mütterrecht* (direito materno) publicada em 1861, alvitrou a idéia de que o sistema patriarcal fora precedido de um onde a mão esquerda era mais forte que a direita, a lua adorada como deusa principal, o que comprovaria a supremacia feminina. Através do estudo da mitologia, Bachofen preconizou tal origem, bem como daí retirou a historiografia da lei e das antigas relações de poder. (LEAF, 1981)

Nas palavras de Murray Leaf, Bachofen informa que “(...) há uma sucessão de formas que começam com as mais elementares, mais materialistas e mais próximas da natureza e que termina com aquelas mais integralmente racionalizadas (...)” (LEAF, 1981, p. 121). Esta declaração bem mostra o aspecto de melhoramento, de graduação do “desenvolvimento” humano, marcando o aspecto enciclopédico e fechado próprio da doutrina positivista. Contudo é em Bachofen que se verifica a necessidade de se interpretar o significado que um significante simbólico como as pinturas arqueológicas encontradas em um túmulo italiano pode oferecer. Esta preocupação com o simbólico é bem estabelecida na obra “Ensaio Sobre o Antigo Simbolismo da Sepultura”, publicado em 1859, que constituiu um campo fundamental da chamada sociologia do conhecimento, fundada, mais tarde, por Émile Durkheim. Ademais, Bachofen já procurava perceber o reconhecimento das percepções subjetivas daqueles que estão integrados pelos mitos.

Morgan, por sua vez, atuando na área do parentesco fez distinção entre cognatos e agnatos como a base do seu sistema de consangüinidade e de afinidade, bem como mencionou a existência de estágios da humanidade que seriam: *o baixo estado de selvageria* (infância do homem); *a selvageria média*, que começaria com a dieta de peixe e a utilização do fogo; *a alta selvageria* com a utilização do arco e flecha; o baixo barbarismo, com a invenção da cerâmica; o médio barbarismo com a domesticação dos

animais; o *alto barbarismo* com a fundição do ferro e a civilização com o aparecimento do alfabeto (LEAF, 1981). Esse antropólogo também foi responsável pela criação de unidades governamentais como *gens*, gentes ou tribos, o que ajudou McLennan na visualização de exogamia e endogamia entre as tribos, o que mostra com evidência o caráter de “aprimoramento” do desenvolvimento humano, deixando, apenas, um caminho sem indas e vindas, sendo, nas palavras de McLennan “contrário ao método histórico” (MCLENNAN apud LEAF, 1981, p. 127).

Maine, ao contrário, preocupou-se com o estudo dos códigos jurídicos antigos, como os primitivos códigos romanos, leis e princípios jurídicos islâmicos, análise do velho testamento, antigos textos jurídicos gregos, bem como as leis de *Manu*. Seu método consistia em uma analogia perigosa entre as leis mais antigas e determinadas estruturas sociais, sendo que onde uma lei proporcionalmente antiga aparecesse, poderia se averiguar determinado hábito ou instituição social. Impende-se dizer que Maine se valeu de estudos dos principais expoentes do positivismo jurídico como Bentham e Austin, analisando a lei em um aspecto tripartite como comando, obrigação e sanção associada à força do soberano, o que é desprezado pela moderna teoria jurídica que procura avaliar os aspectos sociológicos, axiológicos e morais da norma jurídica. (LEAF, 1981)

McLennan em sua obra *Casamento Primitivo* procurou avaliar as organizações familiares antigas através dos aspectos remotos do casamento, estando os rituais realizados ligados a uma origem preexistente, como o rapto da noiva de um outro grupo em face da existência de regras sexuais de exogamia e, mais tarde, de endogamia mediante a formação de subgrupos originados de um único anterior; o que se difere de Maine que acreditava em combinações cada vez maiores dos grupos familiares (LEAF, 1981).

Tylor, por outro lado, estava fortemente interessado na religião, definindo-a da forma mais ampla possível com seu conceito de *animismo* que se pauta na amplitude da estrutura religiosa para a incorporação de seres espirituais. Menciona que a alma e a espiritualidade seriam próprias do procedimento onírico das pessoas, bem como a personificação de seres inanimados próprio do aspecto lúdico da criança, o que levaria a conclusão de que as sociedades em que tais aspectos estivessem presentes estariam no estágio primitivo ou infantil como diria Morgan. Também procurou esse estudioso dar uma roupagem científica para a antropologia através da aritmética social e a graduação dos costumes em tabelas, utilizando do método comparativo para avaliar uma possível

interação, o que é próprio do comportamento positivista que tenta, através do modelo estabelecido nas ciências naturais, enquadrar a epistemologia das ciências do espírito, tal qual o projeto de uma física social de Comte (LEAF, 1981).

Frazer (1982), por fim, criador de um dos maiores clássicos da antropologia, *The Golden Bough* (O Ramo de Ouro) tinha uma ligação particular com a religiosidade das sociedades mais “primitivas”, mostrando a universalidade do interesse da religião pela fertilidade humana, seus rebanhos e terra (propriedade). Sua teoria pode ser dividida em três etapas: a primeira em 1888, escrevendo os *verbetes sobre totemismo e tabu* no qual se preocupa com representação da morte e do renascimento nas cerimônias de iniciação e sugere que os ritos totêmicos são sacrifícios onde o deus morre pelo seu povo. A Segunda fase corresponde à primeira publicação de *O Ramo de Ouro*, com o objetivo de descobrir a unidade original do pensamento religioso, desde o culto primitivo dos arianos, mantendo-se em sua forma praticamente original no bosque sagrado de Nemi.

Frazer, tal qual Robertson Smith, outro importante evolucionista e grande patrono intelectual, acreditava em um processo de evolução procedimental dos rituais de formas rudes e sangrentas a formas cada vez mais purificadas e espiritualizadas. Declarava que a magia teria sido progressivamente transformada em religião até se chegar na forma racional de alteração da realidade: a ciência. Sua “magia simpática” avaliava os procedimentos de modificação da realidade pela chamada simpatia das semelhanças orgânicas e a simpatia das partes observadas (utilização de objetos semelhantes ao alvo; e de partes da coisa que se pretende atingir), o que denominou de “ciência bastarda<sup>87</sup>”.

Desse modo, os padrões evolucionistas, os quais serviram aos intentos positivista e, conseqüentemente, ao projeto de dominação da classe burguesa, em um primeiro momento tanto na perspectiva continental, mas, principalmente, perante o chamado “novo mundo”, procurou justificar a supremacia dos europeus sobre os chamados “povos primitivos”, estabelecendo uma universalidade que seria contestada, a quando da necessidade de expansão do capitalismo, oportunidade em que se tornou interessante conferir dignidade aos que antes eram considerados desprovidos de humanidade, para que os mesmos pudessem ser classificados enquanto mercado consumidor e trabalhar para fomentar o desenvolvimento do capital.

---

<sup>87</sup> FRAZER, J.G. O Ramo de Ouro. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

A igualdade social prometida pelas revoluções burguesas, com produtos que são considerados hoje como modelos normativos de emancipação social, na verdade, encobriam desigualdades materiais profundas. Contudo, as explicações universalizantes pautadas em direitos naturais abstratos dificultavam a emersão dos problemas sociais estruturais.

Foi através da noção de igualdade intrínseca dos seres humanos, os quais nasceriam, na mesma medida, livres para o desenvolvimento individual, que se fundamentou o Estado Liberalista que preconizava a sua completa ausência, exceto para a manutenção da paz, mediante a atuação policial. De fato, o Estado desconsiderava, por um primado de igualdade formal, as discrepâncias sociais que não foram solucionadas pela queda do antigo regime e a adoção de Declarações abstratas.

Assim, a dominação humana deixou de ser pautada ou na violência direta, ou mesmo em argumentos personalistas de nascimento, mas sim na ideologia burguesa de igualdade formal e domínio real pela manipulação sub-reptícia das estruturas de um Estado, considerado impessoal e voltado à satisfação das necessidades coletivas, mas que não ousou, por conveniência, interferir, contudo, nas relações de submissão construídas e solidificadas na tradição do antigo regime.

Entretanto, a principal manifestação prática da justiça, a equidade, “régua de lesbos”, na expressão do professor Miguel Reale (REALE, 1991, p. 78)<sup>88</sup>, que a tudo se molda, é condição necessária para uma igualdade real, uma vez que somente se pode dar um tratamento formalmente isonômico aqueles que se encontram submetidos na mesma situação de fato, o que fundamenta, no atual Estado Democrático de Direito, a necessária intervenção estatal para a equiparação daqueles marginalizados desde o nascimento, por uma segregação histórica, mascarada por abstrações e generalizações que enclausuram o mundo da vida, de Husserl à camisa de força dos interesses hegemônicos.

Considerando a revolucionária afirmação do filósofo alemão Wilhelm Dilthey, para o qual tanto as “ciências do espírito”, quanto às ciências naturais estão submetidas a um conhecimento histórico, porque não desprovidas dos mais variados interesses à época de sua constituição, mesmo que sob essas últimas descansa a idéia de neutralidade e objetividade, podemos afirmar que os conhecimentos universalizantes foram originalmente construídos para dar lastro ideológico à prevalência dos padrões

---

<sup>88</sup> REALE, Miguel. *Filosofia Do Direito*. São Paulo: Saraiva ed., 1991.

culturais de uma classe econômica, localizada em um determinado território, sob uma determinada cor de pele.

Não foi por outro motivo que, após o retorno da humanidade, face à ignonímia causada pelas duas guerras que se apresentaram ao mundo, os direitos humanos reativamente estabeleceram um igualdade essencialmente formal, nos padrões típicos do liberalismo burguês, sem realmente revolver a tradição de miséria e segregação construída no mundo, para declarar direitos sem essencialmente garanti-los, ou mesmo observar os entraves do mundo real acerca das fórmulas racionalistas criadas por filósofos de gabinete.

Por esse motivo, a tradição positivista formulada por interesses historicamente localizados conseguiu, sob a ótica do argumento racionalista, impedir que as necessidades sociais da humanidade pudessem ser efetivamente materializadas e garantidas. Apesar de parecer paradoxal, em face dos fundamentos filosóficos díspares, o racionalismo jusnaturalista abstrato e o positivismo empirista possuem, finalmente, uma semelhança inquestionável, ambos tentam acomodar a espontaneidade do mundo em paradigmas constantes.

Tradicionalmente se pode pensar o positivismo jurídico, enquanto tradição jurídica decisivamente vinculada à tradição empiricista, dada sua vinculação ao positivismo filosófico, construído primordialmente por Auguste Comte, o qual, pautado em uma concepção evolucionista da humanidade, via na ciência o ápice do desenvolvimento humano por ocasião da produção do conhecimento de modo seguro, uma vez que pautado em fenômenos sensíveis.

Entretanto, para além de se definir essa escola do pensamento jurídico, limitada às bases tradicionais do empirismo e do cientificismo, tal qual se vê nas características da neutralidade, da lógica da causalidade e da tangibilidade e sensibilidade do objeto pesquisado, os procedimentos clássicos do positivismo, nos ensina Norberto Bobbio que essa escola do pensamento jurídico é marcada também por, pelo menos, seis acepções: a) teoria *coativa*, que considera a força como elemento caracterizador e essencial do direito, tal qual como compreende a filosofia analítica inglesa com Jeremy Bentham e Jhon Austin; b) teoria *legislativa*, que subordina todas as demais fontes do direito à lei; c) teoria *imperativa* do direito, que identifica normas jurídicas com comandos – pilares da teoria juspositivista; d) teoria da *coerência do ordenamento jurídico*, que afirma a ausência de contradições entre normas; e) Teoria da *completitude do ordenamento*, que nega a existência de lacunas; e f) Teoria da *interpretação mecanicista*, fundada na

interpretação sislogística; que comporiam assim uma teoria juspositivista em sentido amplo<sup>89</sup>.

Essa amplitude do positivismo jurídico foi construída no que Joseph Raz denominou de “positivismo inclusivo”, para o qual as normas podem ter uma fundamentação moral, ou mesmo de caráter social<sup>90</sup>, exercendo, inclusive severas críticas a Robert Alexy, por este supostamente restringir a tese positivista à tese da separação<sup>91</sup>, o que Alf Ross chamou de “quase positivismo”.

Ainda nessa perspectiva, alguns autores considerados pós-positivistas, como J.H. Hart, em seu “O Conceito de Direito”<sup>92</sup>, fazem uma releitura da teoria Kelseniana para contestar o padrão de fundamentação lógica de um ordenamento jurídico, de responsabilidade da *grundnorm*, categoria jurídica *a priori*, enquanto norma pressuposta, para criar a sua “regra de reconhecimento”, a partir de uma avaliação acerca do consenso empiricamente observado dos juristas de uma sociedade, trazendo o fundamento do direito da área transcendental do direito das gentes, para uma limitação cultural e relativista intra-sistema, através de um sociologismo jurídico.

Em falar do grande jusfilósofo vienense, por muitos considerado um dos maiores expoentes do positivismo jurídico, em face da sua teoria normativista, o mesmo assim não pode ser considerado dada a sua vinculação ao criticismo kantiano<sup>93</sup>, bem como em virtude dos interesses díspares ao próprio positivismo. A empresa kelseniana pretendia a criação de uma ciência do direito autônoma em relação aos demais conhecimentos que à época influenciavam decisivamente a prática e a teoria jurídica, sem pretender o ideal filosófico-político de segurança social, constituindo-se em uma preocupação epistemológica, senão vejamos:

Há mais de duas décadas que empreendi desenvolver uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda a ideologia política e de todos os elementos de ciência natural, uma teoria jurídica consciente da sua especificidade porque consciente da legalidade específica do seu objeto. Logo desde o começo foi meu intento elevar a jurisprudência, que – aberta ou veladamente – se esgotava quase por completo em raciocínios de política jurídica, à altura de uma genuína ciência, de uma ciência do

<sup>89</sup> BOBBIO, Norberto. Teoria do Ordenamento jurídico. Brasília: UNB, 1995

<sup>90</sup> RAZ, Joseph. *La Autoridad del derecho: ensayos sobre derecho y moral*. Trad Tamayo y Salmorán, Rolando. 2ª ed. México: UNAM, 1985

<sup>91</sup> RAZ, Joseph. O Argumento A Partir Da Justiça, Ou Como Não Responder Ao Positivismo Jurídico. Tradução de *Julio Pinheiro Faro Homem de Siqueira*. Oxford: 2002.

<sup>92</sup> HART, H.L.A. O Conceito de Direito. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian; 2ª ed., S/D.

<sup>93</sup> Kelsen irá adotar em sua construção teórica os mesmos paradigmas kantianos, com a existência de uma norma pressuposta, enquanto intuição condicionadora de toda a experiência normativa do direito, para então permitir o conhecimento do ordenamento jurídico.

espírito. Importava explicar, não as suas tendências exclusivamente dirigidas ao conhecimento do Direito, e aproximar tanto quanto possível os seus resultados do ideal de toda a ciência: objetividade e exatidão. (KELSEN, 1998- prefácio à primeira edição -, pág. XI)<sup>94</sup>

Pode-se observar, com clareza, nas primeiras linhas do prefácio à primeira edição da obra *Teoria Pura do Direito* quais os objetivos primordiais de Hans Kelsen: elaborar uma teoria que dê ao direito uma visão propriamente científica, com um estatuto de ciência autônomo; desenvolver um projeto que busca fazer emergir a essência epistemológica do direito, delimitando seu objeto próprio (diferenciando o que seria pertinente à sociologia jurídica, à filosofia do direito, à política jurídica ou à história do direito), qual seja a norma, apartando a teoria jurídica das influências valorativas e, portanto, ideológicas. Esta empresa foi denominada de ciência do direito.

Em uma metáfora bastante interessante, o professor Miguel Reale define com exatidão o contexto e o objetivo da teoria kelseniana: “Quando Hans Kelsen, na Segunda década deste século, desfraldou a bandeira da Teoria Pura do Direito, a Ciência Jurídica era uma espécie de cidadela cercada por todos os lados, por psicólogos, economistas, políticos e sociólogos. Cada qual procurava transpor os muros da jurisprudência, para torná-la sua, para incluí-la em seus domínios” (REALE, 1991, pág. 455).

Kelsen, sabiamente, observou que para dar um tratamento científico ao direito se teria que efetivamente criar um objeto que fosse próprio a este, ou melhor, um objeto em que o direito imprimisse uma perspectiva singular como a história faz em relação ao fato social, mediante uma avaliação continuada do mesmo no tempo, ou a sociologia que avalia o fato social de *per si* e elabora proposições acerca deste, enquadrado na totalidade social com o objetivo de criar leis gerais. O direito não dá ao fato uma visão particular, mas, apenas, lida com as concepções sociológicas ou históricas. Por outro lado, o valor, próprio da moral (segundo Kelsen estudado pela ciência da moral, a ética), isto é, da filosofia na parte da axiologia também não recebe uma análise jurídica ímpar. Neste sentido, restaria ao direito, dentro de uma visão tridimensionalista (fato, valor e norma) a norma jurídica como objeto científico autônomo.

Contudo, o projeto de ciência para o direito, ao tentar privilegiar a norma e excluir os demais elementos jurídicos, acaba por trazer uma assepsia que leva a incompreensão e a inutilidade normativa, uma vez que, segundo Kelsen, a própria

---

<sup>94</sup> Kelsen, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Tradução de João Batista Machado – 6ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

norma enquanto elemento do *dever ser* tem por objetivo salvaguardar valores considerados fundamentais. Assim sendo, pairam dúvidas sobre a possibilidade de um projeto de ciência que, tão somente, descreve algo que efetivamente não precisa ser, ou existir, uma vez que segundo a fórmula Kelseniana, a qual explica as diferenças entre o princípio da causalidade e da imputação, o primeiro se pauta na seguinte lógica: se A é, B é; ao passo que o segundo se pauta na lógica: se A é, B deve ser, mesmo que B não exista.

Isto posto, na tentativa de evidenciar o conteúdo precípua ao direito, Hans Kelsen procurou realizar um conhecimento dissociado de qualquer análise valorativa, que não fosse o valor propriamente jurídico. É sabido desde a intervenção da teoria kantiana que a produção do conhecimento se faz pela interferência do sujeito que conhece, melhor dizendo, da razão elucidativa das intuições sensíveis.

A *empíria* propriamente dita das sensações não é a única capaz de possibilitar o conhecimento; senão, vejamos as conquistas da física quântica que conseguiu realizar descobertas graças à decisiva intervenção do homem e de seus aceleradores de partícula, realidade esta impossível de ser observada diretamente pelos sentidos.

Esta escola filosófica (positivismo) realizou um projeto de “purificação” do conhecimento; leia-se um projeto que negou validade a qualquer conhecimento que não fosse fruto do empírico, caso contrário seria considerado metafísico. Portanto, a ciência Kelseniana, ao procurar libertar o direito das influências ideológicas e de projetos políticos, encontrando o seu objeto particular, isto é, a norma, talvez não tenha atentado para o fato de que as influências valorativas são inevitáveis, tanto nas chamadas ciências da natureza (desde as preferências em relação ao objeto que se estuda, até os resultados obtidos, muitas vezes manipulados por interesses escusos) quanto nas ciências do espírito; e, principalmente, nas “ciências” espirituais normativas, permeadas de valores, enquanto resposta prática as necessidades éticas da humanidade. Estas últimas, as quais nos interessam neste trabalho, lidam, sobremaneira, com juízos de valor, ao estabelecer o que deve ser ou o que não deve ser. Mesmo que uma ciência pretenda, apenas, descrever tais juízos de valor normativos, esta descrição já estará imiscuída das preferências do seu material de estudo.

Podemos dizer mesmo que este foi o grande divisor de águas na forma de produzir o conhecimento, já que o empirismo, como modo de se averiguar a realidade através de fatos que se apresentam na mesma e que oprimem aos sentidos, conseguiu o

seu divórcio com a filosofia quando descreditou todo o conhecimento que não fosse assim obtido, transformando-se em um saber autônomo, o saber científico.

Este posicionamento inflexível foi marcado pela expressão “positivismo”, praticamente um verbete criado por um dos filósofos mais influentes da França no século XIX Augusto Comte, o qual categoricamente informava a existência evolucionária de três estágios históricos fundamentais: o teológico, o metafísico e o positivo<sup>95</sup>.

Para Comte, a filosofia só é digna desse nome enquanto não se dissocia da própria ciência, marcando uma visão orgânica da natureza e da sociedade, fundada nos resultados de um saber constituído objetivamente à luz dos fatos ou das suas relações, ao passo que um procedimento dissonante ou constituído *a priori* seria julgado como metafísico. A publicação do *Curso de Filosofia Positiva* de Augusto Comte marca um momento relevante na história do pensamento americano e europeu, o que levou ao desenvolvimento de entusiastas que continuaram a sua obra, alguns se tornando fiéis à sua religião positiva, da qual o “fundador” é chamado de mestre.

Na concepção positivista da filosofia esta acaba sendo a própria ciência em sua explicação unitária – a filosofia deixa praticamente de desempenhar uma função criadora autônoma. A filosofia não cria, nem inova, porque seu trabalho fica na dependência do trabalho alheio. A filosofia seria apenas um apêndice do trabalho do cientista para descobrir os nexos e a harmonia dos resultados (REALE, 1991).

É este, na verdade, o posicionamento dos neopositivistas, os quais não apregoam dignidade a um conhecimento que não passe pela *empíria*. Este, inclusive, foi o conteúdo da declaração de Ludwig Wittgenstein em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*: “O objeto da filosofia é a clarificação lógica dos pensamentos. A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Um trabalho filosófico consiste essencialmente de elucidações. O resultado da filosofia não é construir ‘proposições filosóficas’, mas é tornar claras tais proposições.” (WITTGENSTEIN *apud* REALE, 1991, pág. 18).

Assim, podemos ter a intuição, ao menos, de que todo e qualquer conhecimento, mesmo o científico lida com especulações e preferências de seus pesquisadores, sendo as mesmas, às vezes, fundamentais para o conhecimento de mundos distantes dos nossos sentidos básicos. Neste diapasão, o projeto científico de

---

<sup>95</sup> COMTE. Auguste. Discurso Sobre o Espírito Positivo. São Paulo: Escala, S/D.

Kelsen, passa pela necessidade positivista de objetividade e neutralidade, além de definição singular do objeto próprio da jurisprudência, o que as modernas conquistas da própria ciência questionam.

Nesse sentido, conhecendo algumas das múltiplas facetas do positivismo jurídico, o qual não deve ser radicalmente oposto ao jusnaturalismo, uma vez que ambos podem trabalhar com justificações valorativas, sem que efetivamente possam retirar aquilo que um apanhado ético que toda e qualquer norma necessita: compatibilizar a aparência e a formalidade típica das regras jurídicas, com sua base factual que lhe é anterior e de onde se retiram as necessidades humanas cotidianas, sempre sob a diretriz dos valores considerados fundamentais à manutenção da sociedade.

É sob essa perspectiva tridimensional do direito, pugnada pelo professor Miguel Reale (1991) que se pode perceber a necessária simetria dos três elementos que se encontram necessariamente imbricados, e que qualquer teoria que discorra sobre a aplicação do direito precisa levar em consideração: fato, valor e norma.

Kelsen define a natureza nos seguintes termos: “A natureza é, segundo uma das muitas definições deste objeto, uma determinada ordem das coisas ou um sistema de elementos que estão ligados uns com os outros como causa e efeito, ou seja, portanto, segundo um princípio que designamos por causalidade. As chamadas leis naturais, com as quais a ciência descreve este objeto – como, v.g., esta proposição: quando um metal é aquecido dilata-se – são aplicações desse princípio. A relação que intercede entre o calor e a dilatação é a de causa e efeito” (KELSEN, 1998, p. 85).

Fundamentalmente não quer Kelsen aqui estabelecer uma divisão rígida entre natureza e sociedade, ou entre as ciências naturais e as ciências espirituais. Na verdade a distinção se encontra quanto às especificidades do método de cada ciência, em virtude das especificidades do seu objeto. Os objetos da natureza, em virtude da constância das suas relações, quando os mesmos estão submetidos a determinadas condições, exigem a adoção de um método que os relacione simplesmente pela lógica interna desses acontecimentos, o que significa que se todos os elementos do contexto forem conhecidos, as relações podem ser absolutamente previstas; ao passo que o que chamamos de espírito objetivado ou cultura, apesar da sua conformação histórica bem definida, não somente carece de uma precisão maior para previsão das suas relações futuras como obtém seu conhecimento não através das origens das coisas, mas através das relações objetivadas.

Inclusive, a diferença entre o dado e o construído é reconhecidamente atribuída na história do pensamento a Cícero no seu “*Pro Archia*“, quando menciona as ciências que dizem respeito à humanidade – *Etenim omnes artes, quae ad humanitatem pertinent habent quoddam commune vinculum, et quase cognatione quadam inter se continentur* - (REALE, 1991, pág. 241). Contudo, teoricamente, foi no século XVIII em que se formou uma concepção concreta acerca do que chamamos de cultura, através de J.B. Vico, em seus *Princípios de uma Nova Ciência*, que avaliou uma nova base epistemológica deste outro campo da experiência. Desta forma, outros caminharam neste sentido até se chegar em Hegel, o qual reconheceu o “*nous*” de Anaxágoras como a referência mais antiga a sua noção de espírito. Para este filósofo a objetivação do espírito durante a história se dá de tal forma que é inevitável se averiguar a idéia de determinismo social por razão da força dialética e, ao mesmo tempo, institucionalizante das idéias, sendo o Estado, e não o indivíduo, a forma pela qual a razão se manifesta de modo mais perfeito na história. Hegel, na verdade, via a relação de superioridade da cultura sobre a natureza, como podemos ver em sua obra *Estética: A idéia e o ideal*:

Segundo a opinião corrente, a beleza criada pela arte seria muito inferior à da natureza e o maior mérito de arte residiria em aproximar as suas criações do belo natural. Se, na verdade, assim acontecesse, ficaria excluída da estética, compreendida como ciência unicamente do belo artístico, uma grande parte do domínio da arte. Mas, contra esta maneira de ver, julgamos que podemos afirmar que o belo artístico é superior ao belo natural, por ser um produto do espírito que, superior à natureza, comunica esta superioridade a seus produtos e, por conseguinte, à arte; por isso é o belo artístico superior á natureza (HEGEL, 2005, p. 27)<sup>96</sup>.

Com Wihelm Dilthey e Max Weber se fez a distinção epistemológica entre as ciências explicativas e as compreensivas e, nos dizeres do primeiro “A natureza se explica, a cultura se compreende” (REALE *apud* DILTHEY, 1991, pág. 243). Contudo, Kelsen acertadamente não faz uma diferença de per si entre natureza e cultura/sociedade, mas procura, sob os interesses neutralizadores da linguagem científica, transformar um conhecimento essencialmente compreensível em explicativo/descritivo, já que o direito, enquanto norma jurídica, ou seja, imperativo à conduta humana não se encontra dentro do domínio do ser, mas do dever ser.

Impende deixar claro que Kelsen não confundia completamente o direito com o seu projeto de ciência do direito, o que fica bem evidente na seguinte manifestação:

---

<sup>96</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estética: a idéia e o ideal*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

”É frequentemente ignorada a distinção entre a função da ciência jurídica e a função da autoridade jurídica, e, portanto, a distinção entre o produto de uma e de outra, Assim acontece no uso da linguagem em que o direito e a ciência jurídica aparecem como expressões sinônimas” (KELSEN, 1998, pág. 82). Efetivamente para Kelsen direito e ciência jurídica não são sinônimos, estando o seu projeto epistemológico com intuito de definir apenas o que seria próprio ao direito, ou seja, a norma jurídica.

Retirar, da tradição humana, a partir da revelação do “ente” em um “ser” que represente a trajetória da humanidade em toda a sua pluralidade cultural, aparentemente inconciliável, como querem os relativistas e culturalistas; os elementos factuais que são a argamassa de trabalho do jurista e estabelecer regras formais, tendo como norte e crivo dos fatos diagnosticados, a alteridade entre todos os seres humanos, derrubando-se, assim, normas de caráter meramente hegemônicas e que irremissivelmente não se coadunam com os chamados *topoi* (SANTOS, 2002) das comunidades humanas diversas é a tarefa de respeito de maior significância.

Nesse sentido tanto a tradição positivista, quanto os intentos científicistas, em suas manifestações mais amplas de pensamento, retiram, em termos de aplicação prática, a sua verdadeira vinculação com o mundo, em uma tarefa hermenêutica de dominação ideológica e de neutralização do “ser”, artificializando-o.

Mesmo quando as preocupações dos filósofos não se encontram em uma base propriamente positivista, mas na mera exaltação da linguagem científica, enquanto a única capaz de trazer a adequada avaliação do fenômeno jurídico é capaz de reduzir a realidade do mundo a postulados formais, os quais fomentaram o projeto de poder burguês, distanciando o conhecimento científico do *mundo da vida* e construindo o que Pierre Bourdieu denomina com precisão de “senso comum erudito”<sup>97</sup>, produzido pelos doutores, mas sem a preocupação de efetivamente vincular-se as necessidades reais do “ente” e do “ser”.

Antes mesmo, Max Weber já havia percebido que a padronização do comportamento em busca da impessoalidade e da isonomia, enquanto um “projeto de paz”<sup>98</sup>, na verdade, serviu para a construção do que ele denominou de “gaiola de ferro”, uma vez que conformou um dualismo entre o direito justo do direito pragmático,

---

<sup>97</sup> Ofício de Sociólogo: Metodologia da pesquisa na sociologia; Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

<sup>98</sup> WEBER, M. Os fundamentos da organização burocrática. In: CAMPOS, Edmundo [Org.]. Sociologia da burocracia. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976

aplicado pelos critérios da autoridade (coação), restrita legalidade, ou qualquer que seja a corrente juspositivista a ser avaliada.

As normas de direitos humanos tiveram o mesmo caráter, uma vez que submetidas historicamente aos intentos do movimento do *aufklärung*, nos dizeres de Gadamer, tendo em tão por base de construção, a limitação do poder do Estado em face do indivíduo e de seus direitos “sagrados” e transcendentais, sempre na perspectiva de proteger principalmente a propriedade privada e, conseqüentemente, preconizar a intervenção mínima do Estado, como foi o caso da Declaração do “Bom Povo da Virgínia” de 12 de junho de 1776 e da Declaração da Filadélfia (Independência dos Estados Unidos da América) em 4 de julho de 1776, assim como as que vieram posteriormente como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, pós-revolução francesa, até se chegar na atual Carta, erigida como padrão imaculado de uma deontologia emancipatória, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 10 de Dezembro de 1948, além dos demais tratados e convenções que se sucederam e que pleitearam regulamentar os direitos inerentes ao ser humano, conforme será visto posteriormente.

Infelizmente, as atuais normas de pretensões universais, sem manifestar, todavia, o “ser” do “ente” da tradição humana como um todo, precisam ser urgentemente reavaliadas em sua carga abstrata e meramente formal, sobretudo, justamente para que os direitos, mais precisamente os direitos humanos, possam ser levados a sério, seja porque são desacreditados ou porque contrariam a própria constituição histórica dos povos, principalmente daqueles que, não compartilhamento dos padrões e interesses ocidentais, capitalistas, de racionalidade pura e egocêntrica e de padronização e redução absoluta da vastidão do *mundo da vida*.

### 3.2 A TRANSPOSIÇÃO DOS MÉTODOS DA CIÊNCIA MODERNA E A CRIAÇÃO DAS “CIÊNCIAS DO ESPÍRITO”

O século XIX, seguindo uma tendência histórica dos interesses de neutralização, unificação e padronização do conhecimento em prol de um domínio ideológico da chamada classe burguesa foi importante para a criação de uma das mais controvertidas conquistas da epistemologia, qual seja a criação das chamadas ciências

culturais ou humanas, ou melhor, nas palavras de um dos seus progenitores, o empirista John Stuart Mill, das *ciências morais*<sup>99</sup>.

Na verdade, o empirismo enquanto base para o conhecimento seguro e experimentável vinha ganhando força e estabelecendo os critérios para a explicação da realidade humana. No que se refere ao conhecimento ético e da conduta humana, a tentativa de se utilizar o método naturalista essencialmente indutivo, tinha por base conseguir alcançar a tarefa primordial a qual se pretendia *ab initio* a concepção da ciência moderna: conhecer o mundo para poder dominá-lo.

Livrar-se das amarras das antigas justificações era um imperativo emergencial, no intuito de se consolidar a possibilidade de se alterar os rumos históricos e sociais do homem. Nesse diapasão, a intuição historicista, de acordo com o que será explicitado, de Wilhelm Dilthey, em sua importante obra, *Introdução às Ciências do Espírito*<sup>100</sup>, desenvolveu uma percepção que para Ortega y Gasset<sup>101</sup> foi uma reviravolta no âmbito do conhecimento das humanidades, uma vez que conseguiu perceber, não apenas a presença do ser humano no mundo, mas principalmente a sua necessidade teleológica de conquistar o “ente”, após a percepção de um “ser” inteligível dentro do mundo histórico.

Dessa forma, a produção do conhecimento humano, por mais abstrato e causal que seja, sempre está orientado para a satisfação de necessidades humanas, as quais, por imperativo lógico do poder, está diretamente relacionada à realização do interesse e da vontade humana na realidade, não podendo mais a produção científica sustentar a neutralidade originalmente pretendida.

Contudo, é importante, antes de adentrar-mos no pensamento Diltheyano, avaliando as suas respectivas influências para o conhecimento da deontologia e, por sua vez, para a questão envolta neste trabalho, qual seja, a produção de um, nas palavras de Dilthey, “elemento de cunho prático” para o conhecimento com pretensões universais - porque se arvora a estabelecer diretrizes normativas para toda a humanidade - verificar o espírito das “ciências do espírito” que vinha, em espiral, conformando-se.

---

<sup>99</sup> Gadamer, em sua Obra Verdade de Método, primeiro volume (traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica) evidencia que Stuart Mill, em sua obra Lógica, ao tentar estabelecer o método indutivo para o conhecimento das humanidades, denominou esta nova área da epistemologia de *Moral Sciences*, traduzida por “ciências do Espírito” por Shiel em 1863. (GADAMER, 2005, pág. 37)

<sup>100</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às Ciências do Espírito*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986 (1883).

<sup>101</sup> ORTEGA Y GASSET. Prólogo, in DILTHEY, 1986. P. X.

É importante localizar o pensamento de Dilthey dentro da tradição historicista alemã. Em consideração ao que foi dito previamente, a Europa, de um modo geral, com os novos intentos hegemônicos surgidos da classe retro mencionada em ascensão, em seu intento mercantilista, consegue a unificação territorial e, posteriormente, conquista a mudança superestrutural e simbólica das explicações sobre o mundo, erigindo a ciência e a empresa iluminista enquanto arma para a destruição das fundações do antigo regime.

Acontece que, as abstrações racionais e “científicas” produzidas no período que se denomina de renascentismo, não obteve tanta vazão perante o iluminismo alemão, o qual se manteve, de certo modo, separado das conquistas implementadas pelo método indutivo, no que se refere, pelo menos, ao conhecimento ético. Diferentemente de muitos países europeus, os quais impuseram às humanidades a metodologia da ciência moderna no século XIX, o *aufklärung* se manteve ligado às explicações de cunho historicista, ao invés de prestar reverências ao empirismo científico tão defendido por Comte.

Enquanto J.G. Droysen, noticia Gadamer (2005, pág. 40), afirmara, em pleno século XIX (1843), que “não há nenhum campo científico tão distante de uma justificação, delimitação e articulação teóricas como a história” e, na conclusão desse segundo pensador, a filosofia da consciência exigia imperativos categóricos kantianos ligados, tão somente à historicidade. As palavras categóricas de Dilthey, por sua vez, afirmavam que “só da Alemanha pode vir o verdadeiro procedimento empírico para substituir o empirismo preconceituoso e dogmático. Mill é dogmático por falta de formação histórica” (DILTHEY apud GADAMER, 2005, pág. 41).

Aparentemente, o iluminismo alemão conservou-se nos termos da tradição histórico-filosófica, sendo esse o método mais adequado para se conhecer o mundo e seus significados. Para realizar o que a hermenêutica filosófica de Heidegger e Gadamer chama de “círculo hermenêutico”, vamos tentar empreender um diálogo com a história efetual para então, analisarmos o pensamento de Dilthey e utilizá-lo dentro dos nossos propósitos.

A tradição alemã possui dois grandes pensadores emblemáticos e dialeticamente trabalhados por Dilthey, quais sejam: Schleiermacher e Hegel. O filósofo alemão Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher, nascido em Breslau, em 21 de novembro de 1768 estava envolto à tradição do romantismo alemão, mas, sob a influência do movimento iluminista do século XVIII na Europa que, como dissemos,

não influenciou decisivamente a tradição humanista germânica, desenvolveu sua teoria teológica de modo a privilegiar a primazia da individualidade da fé, desvinculada de autoridades institucionais interpretativas, acerca do melhor entendimento dos textos sagrados, iniciando a chamada “teologia liberal” (SCHLEIERMACHER apud RICOEUR, S/D)<sup>102</sup>.

Para a hermenêutica desse autor, é missão do intérprete realizar um reconstrutivismo da história, no intuito de compreender os detalhes que envolviam a obra de arte a quando da sua concepção. Na própria perspectiva desse autor, segundo Gadamer, “O que importa é compreender um autor melhor do que ele próprio se teria compreendido”<sup>103</sup>. Segundo Schleiermacher, a missão do intérprete consiste em retirar a genialidade integral do autor da obra que, eventualmente, deixa no inconsciente a perfeição da sua criação (a estética do gênio).

Essa compreensão reconstrutivista tinha por objetivo reverter o processo de desenraizamento que acontece com a obra quando a mesma é retirada do seu contexto histórico, a circulação da mesma permite, contudo, que aspectos do seu passado sejam minimamente sentidos pelo intérprete. Portanto, como a plena compreensão somente pode se dar no contexto histórico em que as coisas foram criadas, deve-se remontar, assim, os aspectos históricos da criação.

Para um dos grandes hermeneutas da modernidade, Paul Ricoeur, Schleiermacher exerce uma verdadeira revolução na tradição hermenêutica. Dantes utilizada enquanto mero instrumento filológico para a compreensão de textos clássicos ou mesmo enquanto meio de se compreender literalmente, em face dos signos a serem performados pelo verbo divino, com o teólogo liberal alemão a hermenêutica tinha uma tarefa independente e universal, qual seja a de não apenas servir de técnica para a compreensão de uma obra, mas antes filosofar acerca do próprio ato de compreender e suas condições, no sentido de poder tocar todos os sentidos, independentemente do seu significante.

Na verdade, Ricoeur deixa bem evidente as influências de Schleiermacher em seu pensamento, uma vez que entende que “a interpretação é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal” (RICOEUR, 1990, p. 14).

---

<sup>102</sup> RICOEUR, Paul. O Conflito das Interpretações. Lisboa: Rés, S/D.

<sup>103</sup> GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Método II. Petrópolis: Vozes, 2004.

A Compreensão acerca da necessidade de se tentar realizar uma hermenêutica ontológica, em seu sentido lato, típica do romantismo alemão que se arvorava a compreender, através da exaltação da genialidade do intérprete os verdadeiros significados históricos, incrustados no próprio significante, mas pouco evidentes, em virtude de um procedimento de desenraizamento do ambiente em que foi produzido, foi tarefa superada por Heidegger e Gadamer que desenvolveram um giro ontológico, no sentido de conhecer o *ser* enquanto única manifestação possível do *ente*, o qual se encontra fora do mundo inteligível histórico humano, ao invés de se tentar encontrar um sentido por detrás daquilo que se apresenta aos sentidos.

Informa Ricoeur, ainda, que Schleiermacher, para além de revolucionar o mundo da compreensão, conseguiu, dentro de uma concepção subjetiva e solipsista, talvez por pura influência kantiana, superar esse mesmo filósofo de Königsberg, ao se preocupar com o criticismo, questionando-se sobre a possibilidade do conhecimento e a produção de um saber ético universalizável, tal qual Kant, mas localizar as condições para a compreensão não fora do mundo ou da história, prezo, na verdade, à tradição, mesmo que essa se manifeste através de um reconstrutivismo do momento da produção da obra.

Ora, esse empreendimento compressivo reconstrutivista somente é possível porque a racionalidade humana, não a de índole instrumental, nos dizeres de Habermas, mas a de caráter comunicativo (HABERMAS, 1988), somente surge em virtude da linguagem, a qual expressa a genialidade daquele que construiu a obra e que lança a sua racionalidade para a eternidade.

Impende-se dizer que Schleiermacher fortalece os atuais paradigmas da hermenêutica dogmática e positivista, qual seja o apego à intenção do legislador, conforme foi observado anteriormente, bem como a elevada consideração à gramaticidade do texto. Na verdade, o círculo hermenêutico para Schleiermacher se conforma mesmo com a compreensão parcial da inteligência do autor expressa levemente na linguagem e no significante gramatical, assim como em intentos históricos de se tentar reconstruir a origem que também se apresentará parcial ao intérprete. A possibilidade de universalidade, portanto, somente se torna possível uma vez que o entendimento das partes permitem a compreensão desse todo.

De um modo geral a metodologia hermenêutica de Schleiermacher tinha a tarefa de compatibilizar a interpretação gramatical com a interpretação técnica de se identificar o significado original dos textos, tendo esta última primazia em relação à

primeira. Nesse sentido, Ricoeur tenta se afastar de Schleiermacher e de Kant, uma vez que, apesar das condições do pensamento levarem à suposição de que existe um significado obscuro, porém original que o intérprete deve alcançar, o mesmo deve se afastar da tarefa reconstrutivista e tomar o autor como morto, causando um distanciamento com o suposto sentido original. Podemos perceber que a ontologia Heideggeriana e Gadameriana ganham voz no pensamento desse autor:

Proponho-me a mostrar no meu próprio estudo, que tais embaraços só podem ser superados se elucidarmos a relação da obra com a subjetividade do autor e se, na interpretação, deslocarmos a ênfase da busca patética das subjetividades subterrâneas em direção ao sentido e a referência da própria obra. (RICOEUR, 1990, p.45)

Mesmo assim, fica evidente, como veremos adiante, a busca, por seu turno, de um distanciamento com essa hermenêutica filosófica ontológica, para, finalmente, tentar remontar um projeto epistemológico iniciado por Dilthey, partindo, contudo, da hermenêutica técnica de Schleiermacher, ao pretender descobrir o significado incrustado na obra e na linguagem, mas através de um distanciamento ontológico para tentar desprezar o reconstrutivismo romântico. A epistemologia da ciência hermenêutica estaria em desvendar os significados incrustados no objeto, o que muito o assemelha da axiologia objetiva de Scheler, projeto esse que por ele foi denominado de *via longa*<sup>104</sup>.

Schleiermacher se mostrou como um pensador diferenciado dentro do que foi exposto acima, uma vez que a tradição do romantismo alemão, que perfez um iluminismo em desapego ao processo de domínio do mundo através da técnica, como fora o desenrolar da história do pensamento europeu de um modo geral, permitiu que o mesmo estivesse voltado para um racionalismo formal cumulado com a reconstrução de um passado mais longínquo.

Parece claro que, em face da ausência de um processo de unificação tipicamente burguês, a Germânia limitou-se a permanecer em um racionalismo histórico, utilizado transitoriamente pela Europa, de um modo geral, apenas para preencher um temporário vazio epistemológico, o qual era hegemonicamente utilizado pelas justificativas religiosas com o predomínio do direito canônico.

---

<sup>104</sup> Paul Ricoeur classificava a ontologia de Heidegger de via curta, uma vez que estancava na compreensão objetiva espontânea, ao passo que a compreensão objetiva, aliada ao objetivo técnico e epistemológico de se compreender um sentido mais profundo, escondido na linguagem ele denominou de via longa.

Com a unificação dos Estados, a empresa burguesa, basicamente, valeu-se da força da monarquia absolutista para fortalecer e espriar a atividade comercial pelo mundo. No entanto, enquanto o império da lei ainda era um projeto a ser devidamente gestado, o racionalismo histórico permitiu que os antigos institutos utilizados pelo império romano pudessem regulamentar temporariamente a vida social, desapegando-se das antigas justificações e enterrando o feudal *consuetudo* que emperrava os intentos universalistas da teoria liberal burguesa.

Essa gestação teve como um dos protótipos de normatividade abstrata e genérica as ordenações portuguesas (afonsinas, manuelinas e filipinas). Finalmente, no final do século XVIII, início do século XIX, mediante as chamadas revoluções burguesas, quando finalmente o poder absoluto do monarca deixa de ser necessário, na verdade dispendioso, para se instaurar definitivamente a vitória do formalismo intelectual europeu, o que perdurou enquanto ideologia fomentadora de todas as cartas de direitos humanos até a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Por outro lado, a tradição alemã, ainda sob a tônica historicista, produz uma outra forma de tentar se compreender os significados das obras, através do dogmatismo espiritual hegeliano.

Friedrich Wilhelm Hegel discorda fundamentalmente do reconstrutivismo histórico que marcava o romantismo alemão para evidenciar a necessidade de mediação entre o passado e o presente, dialética responsável pela dinâmica da história e para a constituição do espírito objetivo.

Hegel, inclusive, em uma metáfora conhecida irá contrapor o reconstrutivismo de Schleiermacher:

As obras das musas são agora o que são para nós – belos frutos arrancados da árvore; um destino amável no-lo ofereceu, como uma jovem presenteia aqueles frutos; não existe a vida real na existência, não existe a árvore que os produziu, não há a árvore nem os elementos que perfizeram sua existência nem o clima que perfez sua determinação, nem a mudança das estações que dominavam o processo de seu devir. Assim, como as obras daquela arte, o destino não nos dá o mundo, nem a primavera ou o verão da vida moral em que floresceram e maduraram, mas apenas a lembrança velada daquela realidade. (HEGEL *Apud* GADAMER, 2005, p. 267)

Para Hegel tentar remontar as condições do passado, bem como tentar explicitar o *gênio do autor*, isto é, a intenção do autor é tarefa que não preserva nenhum sentido de verdade, uma vez que não passa de um processo imaginativo. De fato, o espírito humano se consolida no tempo mediante um embate intangível de idéias, do qual a síntese é a objetividade consolidada.

Resta impossível trazer à baila uma verdade imaculada, inclusive aquela que o próprio autor, à época, talvez não tivesse condições de identificar em absoluto porque possivelmente escondida no seu inconsciente. O espírito se consolida para além dos indivíduos, ou mesmo por vontade desses, mas antes em instituições como o Estado, ápice maior da racionalidade humana.

Gadamer irá empreender uma crítica relevante ao demonstrar que Hegel não conseguiu fugir tanto de um elemento apriorístico que se situa fora da história. O espírito objetivo de Hegel antes é um processo de consolidação de idéias durante o tempo, em um processo dialético, sem, contudo, tentar retirar dos próprios fenômenos o significado do real, mas sim fora deles, em um outro patamar.

Nesse sentido, Dilthey tenta superar a grande questão que para Gadamer não foi superada no século XIX, qual seja, o conhecimento da história e do espírito a partir do sentir a própria vida.

Dilthey nega, então, o reconstrutivismo de Schleiermacher, estabelecendo um sentido de finitude para a compreensão dos significados, mas ao mesmo tempo, afasta-se de Hegel por entender que a compreensão do espírito não se dá em uma ótica do espírito absoluto, o qual materializa, por si só, a razão humana. Antes, o espírito somente pode ser conhecido de modo pleno se suas condições humanas estiverem sempre à vista.

Para Dilthey a chamada “ciência do espírito”, possui uma primazia metodológica sobre todas as demais ciências, já que permite ao ser humano o contato com as condições da vida para o seu saber, seja ela oriunda da natureza, mediante um juízo de realidade e explicativo, seja por força de um juízo compreensivo (DILTHEY, 1986).

Contudo, para Gadamer, o grande equívoco de Dilthey foi ter relativizado a força da vida e do seu significado espontâneo e próprio. Quando esse metodólogo do espírito tenta submeter a experiência da vida a serviço do estilo cartesiano de pensar, acaba por fazer uma diferenciação contraditória, o que o mantém, ainda, dentro do historicismo romântico alemão, o qual se equivoca por um motivo que é permanente em relação a todos os autores acima mencionados, qual seja: tornar o espírito humano e os significados da vida, enquanto um objeto a ser decifrado.

Assim sendo, podemos afirmar que, apesar de Dilthey ter encontrado a crítica adequada ao reconstrutivismo de Schleiermacher, evidenciando a necessidade de finitude para o saber histórico, em face da impossibilidade factual e da desnecessidade

de se entender a *mens auctoris*; bem como apesar de ter evidenciado o idealismo helegiano enquanto impedimento para o conhecimento da vida e todo o esplendor do seu significado espontâneo, sensível, apenas, em bases fenomenológicas, esse filósofo não conseguiu se desprender do dualismo que força a criação de uma realidade permeada de fetiches, porque submissa ao formalismo intelectual do método científico.

Ao invés de Dilthey, com todo o aparato espiritual construído, ter engendrado uma nova forma de se compreender o mundo, o mesmo se limitou a tentar enquadrar a experiência da vida dentro dos cânones formais do método científico, marcado pela tradição naturalista e de interesses iminentemente burgueses de padronização e dominação do mundo.

Em teoria, o conhecimento da história proposto pelos idealistas alemães não era suficiente para conhecer a própria história, pois era necessário conhecê-la cientificamente. Apesar de contestar a transposição dos métodos das ciências naturais ao conhecimento do espírito como preconizavam os positivistas, Dilthey afirmou a necessidade de se submeter o conhecimento histórico ao objetivismo construído pela ciência. Por exemplo, deveria, tal qual nas ciências da natureza, o conhecimento da ciência do espírito estar orientado pela proximidade parcial das ciências espirituais menores, até se constituir em conhecimento geral efetivo (DILTHEY, 1986).

Ademais, é o conhecimento das ciências do espírito capaz de dar a unidade histórica necessária ao homem, em virtude da sua composição *psicofísica*, como também, nenhuma avaliação das ciências da natureza pode fugir da avaliação das condições históricas estabelecidas antes, senão vejamos:

Os conhecimentos das ciências da natureza se mesclam com aqueles das ciências do espírito. E neste complexo se entrelaçam com freqüência, em conformidade com o duplo viés com que o curso da natureza condiciona a vida espiritual, o conhecimento da intervenção formadora da natureza com a determinação do influxo que ela mesma exerce como material do fazer humano (DILTHEY, 1986, p.114).

Assim sendo, o conhecimento do espírito deve ser essencialmente empírico e observar uma relação de influência mútua com a natureza, uma vez que as modificações implementadas pelas ciências da natureza alteram o modo de viver do ser humano, o qual irá, por sua vez, constituir novas necessidades as quais irão influenciar na condução das ciências da natureza.

O que na verdade, Dilthey propõe é uma revolução epistemológica, não apenas assegurando a autonomia e importância das ciências do espírito, diferenciando-se,

inclusive, do paradigma kantiano que fazia a distinção entre a coisa-em-si e o que se pode efetivamente conhecer. A teoria de Dilthey não é apenas ontológica, mas sim pragmática e teleológica.

Para esse autor as ciências da natureza precisam ser instrumentalizadas para um processo de tomada de decisões, no sentido de que as ciências do espírito estabelecerem um norte ético à experiência histórico-social humana. O grande equívoco do idealismo alemão e do positivismo jurídico foi ter tentado aprisionar a experiência humana e histórica dentro de postulados dogmáticos de explicação, isso em virtude de uma confusão com os métodos das ciências naturais que possuem, em verdade, tal propósito, que não pode ser o mesmo das ciências do espírito.

Apesar de Dilthey ter evidenciado os prejuízos e limitações acerca da transposição dos métodos da ciência moderna à experiência cultural do ser humano, o mesmo limita a experiência da vida à empiria e a uma necessidade teleológica maior, o que, em verdade, acabou por reduzir o espírito a arquétipos e fases lógicas, desconsiderando todas as demais formas de linguagem e exalando a científica como a única possível ou pelo menos fiável.

É sob essa tônica exclusivista que a racionalidade européia se assenhorou das explicações de mundo, considerando débeis as demais justificações, que representam formas “incorretas” ou “ultrapassadas” de se explicar a realidade ou mesmo de compreensão e orientação ética do ser humano. É sob essa perspectiva que o mundo ético continua, com Dilthey, sob a égide do conhecimento formal, limitando o *mundo da vida* e impedindo que as diretrizes à conduta se pautem em um princípio maior que norteia a vida humana, que é o da alteridade e do respeito desde Kant já alertado.

Resta saber se as críticas feitas ao solipsismo kantiano, são suficientes para perceber que a tradição da filosofia da consciência está aquém das pretensões éticas que possam construir normas a partir da tradição humana como um todo. Dilthey foi implacável com Kant ao mencionar que a vida somente pode ser compreendida pela vida, e que não existe nenhum elemento fora da história que possa norteá-la.

Assim, substituindo o apriorismo transcendental Dilthey nos chama a atenção para um apriorismo oriundo da própria história, o que ele denominou de *fatos de consciência*, em face do princípio da *fenomenidade*.

Os fatos de consciência seriam aqueles oriundos do próprio momento histórico que se vive, enquanto condição para a experiência do ser humano no mundo. Segundo Dilthey:

Exclusivamente na experiência interna, nos fatos de consciência, encontrava eu um fundo firme para ancorar meu pensamento, e espero que nenhum leitor renunciará à demonstração neste ponto. Toda ciência é ciência de experiência; mas toda experiência tem sua conexão originária e sua validade, determinada por ela, nas condições de nossa consciência, dentro da qual surge, na totalidade de nossa natureza<sup>105</sup>.

Apesar desse retorno da orientação ética do homem ao mundo histórico, podemos mencionar que Dilthey se limitou ainda às amarras do método científico, dificultando a criação de um projeto normativo que efetivamente contemple a diversidade dos seres, ou melhor, a diversidade lingüística a ponto de tentar compatibilizá-la. Analisemos, agora, a tradição da filosofia da consciência e as críticas ao chamado solipsismo kantiano para melhor corporificar as dificuldades de se construir um *ethos* mundial.

### 3.3 A FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA E O SOLIPSISMO ENQUANTO FUNDAMENTO ÉTICO.

Para além da empresa teórico-formal do positivismo e suas bases científicas para efeito de conhecimento (dominação) do mundo, através da objetificação do real, redução da espontaneidade de seus significados e neutralidade política daquele que constrói, a chamada filosofia da consciência também obteve grande repercussão para a construção de um padrão deontológico universal.

O subjetivismo universalizante de alguns importantes filósofos como Edmund Husserl, D. Reinrich e, principalmente, Immanuel Kant com o seu transcendentalismo moral, todos assentados no seu baluarte do passado, René Descartes, é motivo de intensas críticas empreendidas pela hermenêutica, seja no aspecto procedimental de Habermas, seja pela concepção ontológico-filosófica de Heidegger e Gadamer, por um motivo principal: os postulados éticos necessariamente exigem uma mediação interpessoal e intertemporal, seja ela obtida mediante o consenso purificado, seja através do fenômeno histórico que carrega consigo a tradição de toda a humanidade.

Desde a filosofia clássica já se compreendia que a dignidade humana propriamente se perfaz em contato com o público, com as relações interpessoais, na busca da superação do individualismo irracional e o aperfeiçoamento mediante o

---

<sup>105</sup> DILTHEY, 1986, p. 5

contato com o outro. Esse, inclusive, é o ideário de *formação*, palavra avaliada por Gadamer (2005), enquanto uma das categorias que evidenciam o classicismo filosófico e considerada a manifestação maior da racionalidade humana por Hegel em virtude da objetivação do espírito graças a um desprendimento com o subjetivo: (HEGEL Apud GADAMER, 2005, p. 35)

Sempre que o indivíduo exerce sua alteridade e busca o encontro com o outro, o mesmo é capaz de sair de si abstraindo o *eu-próprio* e tomando consciência da sua existência, o que evidencia o ideário de liberdade. Essa dinâmica de emancipação do *eu* somente é possível, nas palavras de Habermas (1988), graças à criação da linguagem que evidencia uma modificação da razão meramente instrumental e imediatista para uma comunicativa e eterna, porque propagada adiante, o que os sociobiólogos, como Richard Dawkins, irão chamar de *memes*.

Portanto, o modelo de vida aristotélico assentado no *Zoon Politikon*, ideário de vida plena, porque destinada à construção e contemplação daquilo que é permanente, somente poderia ser conquistado mediante a participação dos cidadãos na construção do coletivo, sem que os mesmos se restringissem as suas perspectivas, o que, diga-se de passagem, foi descaracterizado pelo intento positivista e cientificista de objetificação e redução do mundo a cânones formais e metodológicos, o que se percebe na cratologia de Maquiavel e na construção naturalista de Hobbes.

A dinâmica sócio-política de alguns importantes autores aparentemente não levaram em consideração esse processo de construção plurilateral, porque ora Hegel somente compreendia as mudanças políticas implementadas espontaneamente pelo espírito objetivo, o que anula a subjetividade, ora Marx compreendia as lutas de classe a partir de uma personificação exagerada dos interesses de classe, sem levar em consideração o inevitável momento de mediação e composição de horizontes.

De certo modo o que o positivismo tem em comum com a filosofia da consciência se relaciona ao fato de que existe uma cisão entre a teoria e a prática, entre o conhecimento do mundo e as orientações éticas à conduta. O positivismo, de certo modo, neutraliza o aspecto histórico - que Dilthey conseguiu evidenciar enquanto categoria condicionante para a experiência - ao tornar o objeto petrificado naquilo que se conhece; ao passo que o solipsismo reduz o mundo às racionalizações puras (Kant) ou mesmo transcendentais e intersubjetivas (Husserl) do sujeito pensante e moral, como se as orientações deontológicas estivessem apartadas, também, da tradição histórica.

Na verdade, esse pensamento tem como patriarca fundamental o filósofo René Descartes, o qual acreditava na descoberta da verdade através de reformulações racionais, as quais se assentam em uma intuição racional do homem, em desafio às imprecisões fornecidas pela experiência do mundo.

É bem verdade que, apesar de Descartes ter sido historicamente ostracizado pela filosofia moderna, se realizarmos um revolvimento, no estilo gadameriano da tradição do pensamento desse filósofo, encontraremos menção decisiva a uma razão prática que o mesmo autor preconizava ter, sobremaneira, quando se alistou no exército de Maurice de Nassau para poder ler “o livro da vida”. A própria intuição racional do sujeito cognoscente que faz o espírito conhecer as verdades insolúveis (DESCARTES, 2002), permitiram a fenomenologia de Husserl.

O que parece ser tipicamente cartesiano e, de certo modo, dissonante com a descoberta da ontologia proposta por Heidegger e Gadamer é a exaltação do sujeito e a debilidade da experiência que Descartes aparentemente apregoava.

A tentativa de neutralização dos pré-conceitos, em busca de uma verdade pura e inelutável para aqueles que se deparassem com ela, parece ser um “sonho dogmático” que Descartes levou seriamente em consideração, quando formulou as diretrizes pragmáticas para a descoberta da verdade. Nesse sentido, a filosofia da consciência foge da experiência em busca de uma resposta ontológica perfeita, a qual não poderia ser abstraída do mundo, mas que somente o transcendentalismo do espírito pode alcançar. Isso é evidente, por exemplo, na construção lingüística de Wittgenstein, para o qual a linguagem, de um modo geral, somente poderia ter seus significados descobertos, após um descobertamento dos átomos que a compõem (REALE, 1991); assim como para Kant, o mundo era composto por fenômenos, os quais precisam ser avaliados racional e compartimentalmente para a superação da sua manifestação geral e deturpada.

Mas precisamente no jogo da linguagem a compreensão não se reduz ao sujeito pensante, mesmo que esse seja o responsável pela revelação da comunicação que há incrustada nas partes fundamentais de uma língua (REALE, 1991). Gadamer deixa evidente que a experiência hermenêutica se revela de modo decisivo, por exemplo, através da tradução de uma língua para outro, onde o intérprete busca muito mais do que uma composição entre os símbolos, como queria o positivismo, mas principalmente busca no espírito da tradição aquilo que forma e orienta os partícipes da comunidade. A comunicação é possibilitada muito mais por um processo de reconhecimento do ser, do

que pela busca de um consenso daqueles que irão se valer do novo significado produzido pelo intérprete (GADAMER, 2005).

Esse diálogo de tradições, em verdade, não visa anular o *eu* em busca do outro em absoluto, mas antes se constitui, com perfeição em Gadamer, no cruzamento entre os horizontes hermenêuticos e a mediação entre o passado e o presente. Uma interpretação, nos dirá Gadamer (2005), não consiste em reconstruir o passado, mas antes em uma tarefa construtiva a partir dos interesses presentes, em respeito à tradição do passado.

Em Gadamer e em Habermas, a prática e a interpretação não são momentos diversos, mas antes situações decorrentes pelo construtivismo dialético. Para o segundo, contudo, evidencia-se uma avaliação típica da filosofia da consciência, uma vez que o consenso, enquanto síntese desse processo hermenêutico pode ser desfigurado e substituído por outro, desde que os interesses também se alterem.

Se compreendermos que as sínteses de hoje são mediadas pelo passado que as influencia decisivamente, não pode o sujeito com plena autonomia reconstruir, sem que a consulta à tradição seja feita.

Habermas critica Gadamer pelo seu excessivo apego e acriticismo em relação à tradição, o que remontaria ao um posicionamento dogmático supostamente identificado em Heidegger. Aparentemente essa perspectiva é desprovida de sentido, uma vez que o cruzamento dos horizontes hermenêuticos possui a sua mola motriz no sujeito que se encontra no presente e vai, em visita ao passado, buscando respostas aos seus intentos do hoje (HABERMAS, 1982).

Desse modo, Habermas, apesar de compreender a necessidade de se fugir do império do sujeito, apregoadado pela filosofia da consciência, irá inaugurar uma espécie de filosofia das consciências, ou mesmo um solipsismo coletivo, tal qual Husserl, autorizando que a tradição possa ser construída através do alvitre dos partícipes, o que poderia ser considerado também um procedimento de cunho autoritário.

Isso, em verdade, parece bem característico na teoria de Edmund Husserl, a qual tenta vencer o solipsismo kantiano ao oportunizar um consenso entre dois seres solipsistas (CRUZ, 2007). Nesse sentido, bem avalia essa nova roupagem J. Paul Sartre (1997, p. 274):

Malgrado estas incontestáveis vantagens, a teoria de Husserl não nos parece sensivelmente diferente da de Kant. Com efeito, se meu Ego empírico não é mais certo do que o do outro, é porque Husserl conservou o sujeito

transcendental que é radicalmente distinto do Ego e bastante similar ao sujeito kantiano (SARTRE, 1997)<sup>106</sup>.

Sartre, também, bem evidencia a mudança de paradigma de uma filosofia da consciência para uma nova ontologia filosófica proposta por Heidegger. A Presença ou *Dasein* se forma, acima de tudo, com o *ser-com*. É no sentido de reconhecimento da alteridade, não a partir de um ser pensante que orienta o mundo ou mesmo uma somatória de opiniões que se compatibilizam, mas antes no reconhecimento isonômico do outro, enquanto experiência no mundo tal qual o eu assim o é. Nas palavras do próprio Heidegger:

É sendo para o outro que o ser-com, no início e na maioria das vezes, se mostra em uma dimensão impessoal. Neste modo de ser-no-mundo, age-se preocupado com o outro, mediado pelo outro, que não se mostra efetivamente como a autoridade de uma personalidade persuasiva, nem como o somatório de pessoas definidas capazes de estabelecer consenso acerca dos assuntos relativos ao ser-no-mundo. Dá-se como a impessoalidade de quem atua tutelado e nivelado pela segurança de um agir que é comum, de um compreender como comumente *se* faz, de um julgar como normalmente *se* julga, de um opinar como costumeiramente *se* opina, e mesmo manifestações presumidamente autênticas como a revolta, já seria parametrada por aquilo que “impessoalmente se considera revoltante” (HEIDEGGER, 2004, 94).

É justamente nessa condição de existência que Sartre irá colocar Heidegger aproximado do solipsismo kantiano, uma vez que o ser-com seria uma categoria *a priori* para a experiência do indivíduo no mundo.

Aparentemente, Sartre vacila quando faz tal aproximação. É bem verdade que a empresa kantiana, enquanto teoria do conhecimento, a qual preconiza descobrir uma categoria anterior que orienta a experiência no mundo foi feliz ao perceber a universalidade do eu no mundo, o que, de certo modo, todos aqueles que não recaem em um niilismo são concordes, divergindo apenas no que ser dessa categoria anterior (é o consciente coletivo, são os “fatos de consciência”, é a razão comunicativa e a linguagem, ou mesmo a presença que se materializa no outro).

A diferença primordial entre a proposta solipsista da filosofia da consciência em relação à ontologia de Gadamer consiste em, para a primeira, colocar a experiência

---

<sup>106</sup> SARTRE, Jean-Paul. O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 5ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997

do mundo sob a orientação do sujeito racional, ou mesmo sob o engendro do consenso entre esses sujeitos (seja na perspectiva de Husserl – através de uma composição de imperativos hipotéticos, seja na perspectiva de Habermas entre sujeitos tendentes a realizar um procedimento que lhes é peculiar, qual seja a linguagem limitada pelo horizonte do outro); para a hermenêutica filosófica a experiência em nenhum momento se encontra em situação inferior em relação ao sujeito cognoscente, ao contrário, a proposta é reequilibrar a gnoseologia com a ontologia, a qual foi propositalmente desajustada por interesses hegemônicos históricos.

A linguagem chamada ciência ganhou primazia sobre as demais formas de experiência com o ser. Apesar do projeto consensualista preconizar a libertação do sujeito, em verdade, o exalta dentro de uma tradição de diálogo, a qual não necessariamente é utilizada pelo restante do mundo, o que faz dessa ética procedimental um instrumento de violência e impede a formatação de um *ethos* verdadeiramente mundial.

Kant projeta seu ideário de verdade a qual se universaliza porque, antes, trabalha com um sentido de alteridade e de coerência mediante seus imperativos categóricos, deixando, de modo cauteloso, as soluções práticas para uma avaliação dependente da experiência, a qual não pode ser universalizada. O respeito parece mesmo ser uma categoria universal, mas a democracia e o consenso nos moldes habermasianos é apenas uma solução dentre as diversas formas de governo que evidenciam esse respeito, a qual não pode ser universalizada, sem caracterizar um solipsismo camuflado.

### 3.4 A METAFÍSICA KANTIANA ENQUANTO PADRÃO DE UNIVERSALIDADE DEONTOLÓGICA

Dentre os pensamentos que efetivamente causam uma mudança de paradigma estão o de Immanuel Kant, o qual se tornou responsável por uma construção ética que estruturou os chamados direitos humanos, sobremaneira por caracterizar a sua principal categoria que é a dignidade da pessoa humana.

Antes de efetivamente discorrermos sobre a metafísica moral kantiana é importante considerarmos as principais premissas utilizadas por esse autor para, finalmente, entendermos as suas razões e, eventualmente, evidenciarmos as dificuldades que o “kantismo” encontra para reger de fato uma ética mundial.

Na tentativa de compreender o mundo, Kant, adotando o mesmo caminho de Descartes, avalia as possibilidades mesmas do conhecimento por parte do sujeito, tarefa que suscitou a criação da filosofia da consciência. Nesse sentido, esse filósofo se questiona acerca da possibilidade dos juízos sintéticos na matemática, a qual trabalharia assentada sobre duas grandes intuições condicionantes de toda a experiência, quais sejam, o tempo e o espaço, não sendo, assim, categorias nem metafísicas, nem tampouco empíricas (KANT, 2005).

Para tanto, Kant realiza três tarefas: a primeira é provar a pureza do tempo e do espaço, isto é, anteriores, *a priori*, não procedendo da experiência. Ato contínuo é provar que esses elementos não são conceitos reais, mas antes intuições (o que marca claramente a sua influência cartesiana). E, finalmente, evidenciar a necessidade de juízos sintéticos *a priori* na matemática. Às duas primeiras tarefas Kant deu o nome de exposição metafísica, à segunda nomeou de exposição transcendental<sup>107</sup> (KANT, 2005).

Inicialmente Kant especula sobre a importância da noção de espaço para a experiência, evidenciando o mesmo enquanto um suposto para toda e qualquer intuição sensível, uma vez que a coisa não se confunde com o seu observador, isto é, ela é algo que se encontra em frente ao sujeito, então a localização já é, em si, condição para a percepção dos objetos. Por isso, o espaço pode ser classificado como intuição e não como um conceito. É possível, menciona este filósofo, pensar-se no espaço por si só, enquanto um absoluto, dividindo-o, contudo; mas não seria possível pensar um objeto fora do espaço, o que o faz puro, anterior, condicionante *a priori* (KANT, 2005). Assim, diferentemente dos conceitos, os quais são modalidades de percepção que são operadas pela conjunção de várias experiências próximas de espécies a se criar um gênero; a intuição é a operação própria do espírito, a qual permite que o ser humano conheça os objetos simples ou individuais.

Portanto, seria *transcendente* tal intuição e, desse modo, Kant resgata o significado da palavra a qual se vincula aquilo que existe por si mesmo, que existe em si, para afirmar a necessidade dos pressupostos da experiência, enquanto condições de cognoscibilidade, transformando os acontecimentos, doados de modo disforme pela realidade e transformados em objetos ou *fenômenos* ao sujeito racional. É sob esse condicionante que o raciocínio matemático irá se desenvolver, evidenciado pela disciplina da geometria e, assim, seríamos capazes de construir previamente uma

---

<sup>107</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Escala, S/D.

geometria pura, a qual com facilidade se tornaria geometria aplicada – Husserl também acredita que as intuições tem um aspecto transcendental o que permite a universalização mesma – (CRUZ, 2007), o que faz Kant concluir que a razão pura é capaz de antever a experiência e se aplicar com perfeição porque única força motriz para os objetos que não existem fora da consciência humana, uma vez que colocamos os caracteres espaciais nos mesmos, previamente existentes em nós.

Por outro lado, como seria possível a criação de uma aritmética pura, dissociada dos sentidos e pautada na razão anterior do ser humano? Kant afirma que todo o conhecer é um sobrevir, um chegar, um acontecer que não era antes. A necessidade de sucessão é condição para o conhecimento e para a formação, o que evidencia o tempo enquanto condicionante a toda experiência e, do mesmo modo, não é algo que precisamos justapor a uma série de acontecimentos, mas antes é compreendido em sua singularidade, em sua pureza o que o faz, também, uma intuição e não um conceito (KANT, 2005).

O espaço seria uma forma de percepção externa, enquanto o tempo, de experiência interna; contudo, o primeiro adquirindo um duplo caráter, um *presentativo*, construído fora pela forma e outro interno pelo retorno ao indivíduo que conhece para percebê-lo.

Tais considerações se relacionam ao que Kant propriamente chama de “estética transcendental”. A primeira palavra representa aquilo o que a sua origem etimológica evidencia, *aisthesis*, que significa do Grego *sensação, percepção*, verdadeira em si mesma, por ser originária e incondicionada. Os objetos, sem tais intuições não seriam, tornando-se fenômenos a quando da intervenção da razão humana pura e inevitável (KANT, 2005)<sup>108</sup>.

Partindo para a análise da realidade, Kant, ao se debruçar sobre o problema da física, explica a relação do conhecimento propriamente das coisas, da sua mecânica, ou melhor, das leis que regem tais objetos. Considerando que as coisas sensíveis existem, o que evidencia que as mesmas possuem uma natureza e eventualmente permite que sejam conhecidas por leis universais retiradas da razão e de suas intuições incondicionadas. Levado pelas afirmações de Descartes, Kant afirma que os pensamentos não possuem brechas, mas sim as coisas pensadas. Um sonho pode trazer a

---

<sup>108</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Martin Claret, 2005

dúvida se o projeto sonhado existe, mas nunca dúvidas sobre o sonho em si, o que permitiu a conclusão do *cogito*<sup>109</sup>.

Ademais, para se pôr a realidade em definitivo, é necessário que o ser humano formule juízos acerca dos objetos. Se, então, o juízo expressa a realidade, ou, por outro lado, se a realidade se encontra no pólo passivo da relação de conhecimento, então a função mental e intelectual do indivíduo é de produzir o real, na medida em que consideramos algo enquanto produto dos nossos juízos. Esses, por seu turno, foram classificados por Kant a partir da lógica formal; segundo quatro perspectivas, subdivididas em três partes: *quantidade* (juízos *individuais*, quando o sujeito for conceito tomado individualmente; *particulares* quando o sujeito for um conceito tomado em parte; *universais*, quando o sujeito for um conceito tomado em toda sua extensão), *qualidade* (divididos em *afirmativos* – com predicção do sujeito, *negativos* – sem a predicção do sujeito - e *infinitos* – predicção em muitas possibilidades), *relação* (juízos *categóricos* – afirmação incondicionada, *hipotéticos* – afirmação condicionada<sup>110</sup> e *disjuntivos* – juízo de alternância) e *modalidade* (juízos *problemáticos* – afirma do predicado a possibilidade do sujeito, *assertórios* – afirmação do sujeito pelo predicado e *apodíticos* – afirmação necessária do sujeito pelo predicado)<sup>111</sup>.

Seriam essas as categorias do pensamento humano para Kant, uma vez que são essas as espécies de juízos que o sujeito impõe à realidade cognoscente, sempre de modo *analítico*, onde a predicção é retirada por algo que efetivamente já se encontra no sujeito, ou  *sintético*, em virtude de um predicado não vinculado de início ao sujeito. Tais categorias seriam *conceitos*, pois sua essência não é isolada, mas puros uma vez que impostos pela razão à realidade para que a mesma se torne inteligível (KANT, 2005).

Desse modo, a realidade para Kant seria desprovida de racionalidade a qual é conferida pelos homens enquanto orientação da razão pura, que possui a capacidade de representar o mundo de forma perfeita. Assim, o real se torna dependente do sujeito pensante, enquanto o mesmo, também somente existe em função da realidade que é pensada, fazendo que esses dois atores da teoria do conhecimento assumam os seus respectivos papéis de *ente* cognoscente e fenômeno ou objeto cognoscível.

<sup>109</sup> A certeza cartesiana consistia na necessária existência do pensamento e de algo pensante, não necessariamente a precisão daquilo que era pensado (DESCARTES, 2005)

<sup>110</sup> A origem da palavra portuguesa “hipótese” tem como origem a palavra grega *hypotesis*, significando a mais baixa estrutura do pensamento, a mais básica, a condição (KANT, 2005).

<sup>111</sup> KANT, 2005

É importante imprimirmos um salto para a “dialética transcendental” desse autor para percebemos que o mesmo desconsiderava a possibilidade da metafísica em relação aos juízos de realidade, a qual levaria a juízos totalitários identificados enquanto “idéias” para Kant. Isto porque os juízos do mundo dos fenômenos estão necessariamente submetidos ao poder de síntese da razão, a qual sistematiza por etapas o mundo para conhecê-lo, compreendê-lo, sem desconsiderar algumas sínteses em direção a explicações absolutizantes.

Avaliar, por exemplo, a complexidade da natureza e deduzir rapidamente, que somente um ser anterior e supremo poderia criá-la, desprezando o necessário acompanhamento das etapas para o raciocínio, desqualifica a metafísica para a análise do reino dos fenômenos, sem que todas as etapas para a construção do pensamento possam advir da experiência.

Entretanto, para tal filósofo, para além dos caminhos a alcançar uma teórica científica, o conhecimento humano o guia para uma avaliação oposta, orientada pela razão pura, não vinculada ao anseio do ser, mas antes da condução no mundo do próprio ser cognoscente, a *razão prática* (KANT, S/D)<sup>112</sup>, uma consciência moral intrínseca necessariamente a ser construída pelos primados da razão pura. É importante que percebamos, então, que a predicação desses juízos não é retirada do objeto, o qual desconhece elementos valorativos como bom ou mau, mas antes da própria vontade humana, essa sim que pode ser axiológica.

Nessa situação, segundo Kant, todo ato de vontade, ainda sim, apresenta-se enquanto um imperativo, enquanto uma ordenação à conduta humana que corporifica o *ethos* e qualifica a consciência moral. Conforme vimos acima, os mesmos quando categóricos são incondicionados, já os hipotéticos evidenciam-se de modo condicional.

É nessa ceara que Kant foi primoroso ao construir a categoria da dignidade por um juízo sintético *a priori* a qual deve ser necessariamente universalizada, uma vez que condição da própria vivência do ser humano, mas derrapando, entretanto, pelo seu aparente solipsismo metodológico.

Começa Kant por perceber a diferença primordial entre seres humanos e as coisas, ao evidenciar que aqueles, por ocasião da sua condição racional são livres. Contudo, tal liberdade não pode ser considerada enquanto um fazer desordenado, mas

---

<sup>112</sup> Esse termo é emprestado por Kant de Aristóteles, o qual já afirmara a chamada *nous praktikós*

antes balizado pela perfeição da razão que o conduz a produzir normas para si mesmo (autonomia), desapegando-se, assim, das normas criadas por outrem (heteronomia).

Essa possibilidade de se auto-conduzir ao arrepio das determinações da natureza ou mesmo do julgo dos desejos é que propriamente fazem do ser humano algo, que nos reino dos fins, possui dignidade e não um preço (KANT, S/D1).

Vale a pena confessar que tal construção kantiana é necessária e inevitável. Não existem primados normativos que não partam de um enunciado ou de uma base para que os mesmos sejam construídos. Qualquer pretensão da ética terá que necessariamente levar em consideração alguns *a priori* para a realização mesma dos juízos.

Finalmente, de forma inelutável, Kant conclui que se o homem é digno e isso o faz singular no mundo, em função da sua dignidade, a qual ganha forma na razão prática e na chamada *autonomia da vontade*, tendo como fundamento a sua mera liberdade e racionalidade, seria impossível que a dignidade de outro ser não fosse igualmente compreendida na mesma porção de liberdade e dignidade, enquanto manutenção dos fundamentos da dignidade própria (KANT, S/D1).

Portanto, os *imperativos categóricos* são diretrizes absolutas para a existência da dignidade, enquanto resumida por Kant no seu conceito de *respeito*, a tal alteridade que será fundamento para a realização de uma ética efetivamente humana. Portanto, as verdades totalitárias e a metafísica, somente ganham sentido se utilizadas para a compreensão do mundo valorativo humano, sempre preconizando um *dever ser*.

Apesar das sínteses acima apresentadas, Kant vacila ao renegar a força da realidade enquanto construtora do conhecimento moral e inclusive natural (conforme mesmo já percebera Dilthey quando afirma a importância da história), começando a delinear um conceito de moral totalmente dissociado do que vinha sendo feito antes pela filosofia, a qual, ora se valia de princípios empíricos como a felicidade própria (amor próprio) ou o sentimento moral, ora se utilizava de princípios racionais como a perfeição ontológica ou a divina, princípios estes que não conseguiam efetivamente elaborar um mandamento deontológico geral e universal para o ser humano.

Para esse filósofo é a noção empírica de moralidade a que mais possibilita a confusão entre os elementos da virtude e os vícios presentes e dispostos desordenadamente no mundo, bem como toda e qualquer concepção retirada da experiência sensível estaria limitada pelas contingências da vida, não possibilitando a universalização de qualquer conceito. Em verdade, as ações e a vontade geralmente são

influenciadas pelo o que Kant chamava de *inclinações*, isto é, pelas paixões e desejos, pelo amor próprio que mantém os valores em acepção relativa apenas (KANT, S/D2).

Portanto, a única forma de se criar uma moral que efetivamente possa obrigar a vontade de modo objetivo e universal é através da razão que se impõe ao prescrever princípios práticos supremos próprios da natureza racional do ser e, portanto, por não ser contingente, sendo passível de conduzir todos os seres racionais. Deste modo, seriam, tais idéias perfeitas, um *a priori*, uma vez que formuladas antes da experiência sensível. Isto porque, o homem não pode se conduzir de modo prudente caso não se submeta antes a experiência aos ditames da razão pura que organiza as sensações. Nas palavras deste filósofo “*os conceitos sem as intuições são vazios; as intuições sem os conceitos são cegas.*” (KANT Apud REALE, 1991, p. 75), o que coloca a razão em uma posição, na teoria do conhecimento, de supremacia, organizadora do reino natural e moral. Por isso, menciona Kant que a moral que se pauta na razão pura e prática, constitui-se, exatamente, em uma metafísica dos costumes “*(...) os princípios da moralidade e, não sendo, este o caso, sendo os últimos totalmente a priori, livres de todo o empírico, se se encontrarão simplesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida (...)*” (KANT, S/D1).

Do mesmo modo em que a natureza é regida por leis, a natureza racional também exige as suas, não encontradas em qualquer lugar que não seja o próprio mundo da razão, onde a vontade se submete por ser ela mesma legisladora destas normas, independentemente das inclinações pessoais, o que podemos chamar propriamente de obrigação, ou seja, a determinação da vontade conforme uma legislação objetiva, a qual se materializa através de fórmulas chamadas de imperativos (consubstanciados no verbo “dever”). Isto porque, Kant não deixa de admitir que a vontade é extremamente influenciada pelos *móviles* da vida subjetiva, que manifesta apenas o que é agradável, ao passo que a lei da razão pura e prática estabelece o “bem” que deve ser feito consolidado no dever moral (obrigação internalizada como fruto de um labor legislativo absolutamente seu). Em face disso, Kant diferencia o interesse enquanto subjetividade submetida pela lei moral objetiva e o *agir por interesse*, enquanto comportamento patológico de entrega às contingências (KANT, S/D1)<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> Existe, ao meu ver, uma similaridade entre a concepção de Kant do interesse patológico com a teoria freudiana e lacaniana da neurose, onde o indivíduo originalmente se via como um só com a mãe e, posteriormente com a presença do pai (da lei) este indivíduo percebe que a unidade não passara de uma fantasia, podendo adotar dois comportamentos: ou se adaptar e aceitar a realidade, ou buscar obsessivamente aquele *status quo ante* da unidade. Nisso, para Kant, consiste a classificação do interesse

Por sua vez, este filósofo percebe que os mandamentos da lei objetiva ou podem estar vinculados a uma finalidade do mundo real e de seus móveis e, neste sentido, Kant os classificou como *Imperativos Hipotéticos*, ou podem ser válidos por si mesmos, sem qualquer relação com finalidades ou com o mundo empírico, o que permite a sua universalização e, para estes, Kant criou a classificação de *Imperativos Categóricos*. Os Imperativos Hipotéticos atuam em face de três princípios básicos: o *problemático*, onde se seleciona as ações boas (sustentadas no imperativo categórico) dentro das possíveis; o princípio *assertórico-prático*, selecionando entre as boas condutas a melhor dentro das possibilidades reais; e o princípio de *destreza* o qual preconiza o *modus operandi* de se alcançar a finalidade. Por sua vez, o Imperativo categórico se pauta no princípio *apodíctico*, em face da sua autonomia. Ademais, todos estes princípios da conduta são *motivados* (conteúdo moral da conduta) pela finalidade natural da felicidade, justamente o que fundamenta a necessidade de se ter sempre um vontade que não contrarie a própria possibilidade de ser efetivada e que possa ser fundamento universal para os seres humanos (KANT, S/D2).

O Imperativo Hipotético que possibilitaria o seu alcance seria a prudência (*stricto sensu*) - enquanto acumulação de meios para um benefício durável em longo prazo (princípio de destreza). De uma forma geral, os imperativos da felicidade se pautam em princípios de *destreza* (técnicos ou de arte - hipotético); *conselhos de prudência* (relacionados ao bem-estar-hipotético); princípios de *moralidade* (princípio categórico). Impende-se mencionar que os princípios hipotéticos são analíticos por serem dependentes dos categóricos e das finalidades, ao passo que os categóricos são sintéticos, pois independentes; desse modo, seriam os imperativos categóricos juízos sintéticos *a priori* (KANT, 2005).

A primeira fórmula da lei moral apodíctica e categórica (imperativo categórico 1), a qual evidencia o respeito necessário à manutenção da dignidade do ser humano seria a seguinte: *Age de tal forma de modo que a tua máxima sirva de padrão para uma legislação universal* (KANT, S/D1). Isto no intuito de que a conduta possa ser universalizada para todos os seres racionais, sem que a vontade contrarie a si mesma.

O segundo Imperativo categórico consiste na necessidade de que a felicidade seja alcançada não apenas no aspecto negativo, mas de modo que todos atuem em favor

---

patológico, uma vez que o indivíduo ou pode buscar fantasiosamente um objeto da felicidade no empírico, sem se perceber que tal objeto pode mesmo trazer uma contradição em relação a este fim natural e sofrer (o que lhe aproxima da noção budista de desejo e sofrimento), ou pode perceber a imperfeição do mundo e das suas fantasias e se pautar em uma lei universalmente válida.

da felicidade alheia (princípio meritório), então seria a fórmula assim dita: *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio* (KANT, S/D1); isto porque assim como a moral, que vem da razão pura, é um fim em si mesmo, o ser racional detentor dessa moral também deve ser.

Por fim, a terceira formulação da lei moral seria *a vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal* (KANT, S/D1), daqui se pretende, assim como a lei objetiva pode ser padrão universal, que a vontade, nela pautada, possa ser também modelo de uma legislação universal, o que possibilita para Kant a idéia de Reino (sistema de normas em que os indivíduos estão submetidos) dos fins (finalidades objetivas – que seriam fins em si mesmos e finalidades subjetivas – sustentadas em móveis). Neste reino tudo possui ou um *preço*, seja ele *venal* ou *afetivo*, o que seria próprio das coisas que possuem um valor relativo e que podem ser substituídas, pois usadas como meio; ou possuem *dignidade* o que seria próprio às pessoas, que são um fim em si mesmo (KANT, S/D1).

Desta forma, digno seria o ser que se pauta na lei moral, sendo, portanto, um fim em si mesmo. Este mandamento categórico terceiro evidenciaria a *autonomia da vontade*, a qual cria regras por si e para si. Por sua vez, toda vez em que a vontade pleiteia uma regra não criada por ela mesma, estaria sendo *heterônoma*, portanto contingente, volátil e imiscuída de vícios, justamente como a moral foi tratada pela filosofia seja empirista seja racionalista, conforme dito no início.

Por seu turno, as principais conclusões do autor podem ser especificadas da seguinte forma:

- a) A filosofia moral humana não pode ser encontrada no aspecto empírico, uma vez que estaria submetida às contingências do mundo, o que impediria a sua universalização, sendo, então *sintética*, pois independente e *a priori*, uma vez que anterior às *intuições sensíveis*;
- b) A vontade humana é influenciada pelas inclinações, mas deve, para ser universal e encontrar a felicidade, submeter-se aos ditames da razão, criadora de uma lei geral objetiva e universal, a qual se formularia por três imperativos categóricos (finalidades objetivas) e alguns hipotéticos (finalidades subjetivas), encontrando, estes últimos, fundamento nos primeiros;

- c) A razão possui uma primazia no processo de conhecimento, pois é ela que irá organizar o empírico e avaliá-lo de modo correto por seus ditames morais;
- d) A lei não pode estar restrita a uma fórmula negatória (1º imperativo categórico), mas se fundar em um princípio meritório, onde os indivíduos apenas não deixam de prejudicar o outro, como também concorrem para a sua felicidade, tratando-o como um fim em si mesmo (2º Imperativo categórico); bem como fazendo da sua vontade fonte de legislação universal (3º Imperativo categórico) e inaugurando o reino dos fins, onde os seres racionais teriam dignidade (pessoas), não possuindo, assim um valor relativo com as coisas (preço, seja venal ou sentimental);
- e) A idéia da lei moral pode encontrar seu significado quando uma vontade não seja capaz de contrariar a si mesma e trazer, portanto sofrimento.

A teoria kantiana, de um modo geral, foi consolidada como um dos principais pilares da história da filosofia porque consegue realizar uma composição entre duas importantíssimas correntes filosóficas: o racionalismo e o empirismo. Foi do racionalismo que Kant retirou importantes fundamentos, como a teoria do mundo das idéias de Platão (pensando a existência de formas perfeitas, sendo o mundo empírico – *devis* – imperfeito); a idéia de liberdade humana de Rousseau, sendo o homem um ser naturalmente livre, devendo o mesmo ser forçado à liberdade quando suas paixões tentarem aprisioná-lo; com Descartes entendeu como o homem percebe o mundo (juízos, diferenciando-os enquanto analíticos e sintéticos); e com o empirismo Kant acordou do seu “*sonho dogmático*” com David Hume ao perceber que as regras racionais sobre o empírico são imprecisas, defeituosas (KANT, 2005).

Contudo, posta toda a sua percepção acerca da impossibilidade de se universalizar contingências da vida, Kant é criticado, sobremaneira, pela fenomenologia e pela hermenêutica moderna com Gadamer e Heidegger, uma vez que a sua pretensão de universalizar a moral recairia em uma inevitável subjetividade do *eu*, já que em última análise é o indivíduo o juiz que decidirá se determinada conduta ou vontade pode ou não ser padrão de uma legislação universal. Ao recusar outra possibilidade de universalização do homem, Kant coloca a tradição e a história em plano inferior à razão pura, sendo a primeira meramente organizada pela segunda, ao passo que talvez seja

inevitável perceber que tanto o mundo, quanto a razão estão em mútua influência, onde os aspectos gnoseológicos e ontológicos se encontram em pé de igualdade.

Por sua vez, alguns importantes autores neokantianos como Habermas, apesar de se basearem no filósofo de Königsberg, ofendem, sobremaneira, o primado da metafísica dos costumes. Exemplo disto é o ideal da democracia universalizável ao mundo. A democracia, em verdade, mostra-se como um imperativo hipotético, pois tem uma finalidade empírica a alcançar, qual seja trazer a igualdade para uma determinada sociedade. Ora, como poderia um Imperativo Hipotético enquanto meio ser universalizável (pois somente os categóricos seriam)? Como pensar em um conceito de dignidade ou em um núcleo de direitos, se dignidade é, tão somente, a capacidade dos seres racionais de se conduzirem conforme a lei moral?

Como pensar em um mínimo existencial se a moralidade e a dignidade se satisfazem com o máximo de felicidade que tu podes alcançar para o teu próximo (2º imperativo categórico)? Como pensar em um procedimento comunicativo capaz de alcançar uma conceituação do justo ou do bem, se tal capacidade só é dada á razão pura e prática, nunca por meios empíricos de deliberação? Como pensar na possibilidade de se conviver com as desigualdades, mesmo que se tente igualar da melhor forma possível os miseráveis, se a lei primordial determina sempre que se faça o melhor pelo teu próximo?

Como conceituar a dignidade se este conceito é fruto das contingências da prática (como as condições existenciais mínimas de Ingo Sarlet)? E, finalmente, como concretizar o que é contingente, sem que se fundamente à exaustão (Bobbio) para se alcançar o universal, se esta é a pretensão dos direitos humanos? Deste modo, podemos vislumbrar que a solução da melhor definição da dignidade da pessoa humana passa por uma análise intensa dos conceitos kantianos, sem importá-los de modo clandestino, verificando o brilhantismo de sua colaboração, a qual se encontra limitada ainda sob os auspícios da racionalismo formal dominante à sua época, marcando uma proximidade destrutiva para os direitos humanos e para uma ética universal porque com pretensões de dominação do real pela linguagem aprisionadora da ciência.

### 3.5 CRÍTICAS À NEUTRALIZAÇÃO EPISTEMOLÓGICA E AO SOLIPSISMO KANTIANO

Conforme evidenciado anteriormente, a tradição científica esteve ligada para além da necessidade teoricamente pura de explicitar o real e os objetos submetidos à causalidade e conhecidos através da experimentação do método indutivo, assim como também foi fortemente fomentada por interesses históricos e classistas, de acordo com o que já nos alertara Karl Marx, acerca do seu materialismo histórico<sup>114</sup>.

A partir da necessidade de romper com as justificações do antigo mundo, mesmo valendo-se, inicialmente, do racionalismo para implementar uma revolução no modo restrito de vida político-jurídica do feudalismo com fins de fortalecimento e ampliação do comércio, através da unificação territorial e a criação do Estado Moderno sob a fortaleza da monarquia absolutista, a burguesia, quando percebeu a perda da utilidade do monarca, tratou de quebrar suas fundamentações etéreas e instaurar, após o alcance do poder pelas revoluções burguesas (revolução americana e revolução francesa), uma cristalização do seu novo objeto de poder, a Lei.

Nesse sentido, para além da ciência ser considerada, à época, uma linguagem mais precisa para a tradução dos fenômenos do mundo, cingia-se, também, um projeto de dominação da natureza e, principalmente, um projeto de hegemonia política, social e jurídica, estabelecendo-se uma nova regulamentação social.

De imediato, a preocupação dessa nova ciência, sob os auspícios do positivismo filosófico fortalecido no século XIX por Augusto Comte, foi criar uma teoria social científica, supostamente capaz de solucionar os problemas de uma sociedade industrial alquebrada, identificando suas patologias (em termos durkeimianos) e preconizando soluções a partir da segurança dos métodos das ciências naturais.

Ato contínuo, a evolução social europeia, afirmada pelos avanços da ciência, pugnou pela supremacia da humanidade “civilizada”, para então propagar tais conquistas, segundo essa concepção, há um mundo ainda estagnado em uma fase de infantilidade, ou mesmo de ingenuidade, expressões presentes ainda cartas de direitos humanos, como a convenção de Bruxelas de 1890.

O evolucionismo antropológico, assim, pautado no poder explicativo da ciência, tinha a missão de compreender como o ser humano europeu havia chegado ao estágio de racionalidade suprema, tentando revisitar o seu passado “primitivo” que eventualmente a maioria dos povos ainda compartilhava.

---

<sup>114</sup> KONDER, 1981, P. 63

Para tanto, a biologia e a teoria evolucionista das espécies foram devidamente deturpadas para se conceber o chamado Darwinismo Social de Galton Darwin, juntamente com os projetos eugênicos decorrentes desse pensamento. Muito se escreveu sobre a história da humanidade, colocando-se, contudo, a sociedade européia no ápice dessa cadeia social evolutiva. Muitos dos chamados evolucionistas empreenderam missões para estudar os chamados “povos primitivos” na busca desse passado misterioso a ser desvendado.

Desse modo, a justificação do processo civilizatório dos “povos ignorantes”, somente pode ser possível pela suposta debilidade das antigas linguagens explicativas do mundo real, legitimando-se, assim, em nome da ciência, o extermínio da tradição própria de cada povo, o aviltamento dos recursos naturais necessários ao desenvolvimento e, inclusive, a instrumentalização de outros enquanto mão-de-obra escrava.

Essas justificações científicas que caracterizavam a debilidade do novo mundo foram utilizadas até o momento em que era necessário empreender-se uma guerra para a conquista do restante do mundo para fins mercantilistas. Fincado na exploração direta de riquezas e conquistas de novas fronteiras, o novo mundo se tornou necessário sob outra perspectiva.

A passagem para o período industrial, sempre em virtude dos avanços da ciência e a necessidade de se desconstruir um modelo arcaico que se sustentava a antiga nobreza, exigiu uma mudança na estratégia de dominação, a qual se tornou muito mais simbólica e indireta, do que efetivamente sob o julgo do poderio militar europeu.

O fetiche do capital e da lei era capaz de permitir a dominação de classe, sem que a mesma precisasse se indispor diretamente com a manutenção do poder. A criação de um Estado despersonalizado, sob o “império da lei” e não mais dos homens, evidenciando o início do que nós conhecemos por Estado de Direito, escamoteava ideologicamente os interesses e preservava os novos dominadores que não possuíam mais rostos. A fórmula política criada por essa classe econômica, de certo modo, exigiria que a teoria política de Maquiavel fosse revista, já que não existia mais um monarca, nem tampouco seus familiares a serem assassinados para a dominação de um principado.

Nesse sentido, a neutralização do conhecimento, sobremaneira jurídico, com a lógica positivista e a exegese napoleônica foram fundamentais para manter o poder recentemente conquistado pela burguesia através da formação da função legislativa do

poder<sup>115</sup>, uma vez que os mesmos, ainda que não estando de modo ostensivo no comando, poderiam instaurar uma regulamentação em consonância com seus interesses.

Sob a perspectiva da neutralidade do pesquisador, mediante a compreensão de objetos empíricos e sob a lógica da causalidade e do método indutivo, o juiz (pesquisador do direito) deve realizar o seu *metier* de modo a supervalorizar o seu único objeto possível de pesquisa, a Lei; justamente pelo fato da mesma, em teoria, permitir uma avaliação empírica (o que os valores universais e abstratos do jusnaturalismo não possibilitam), de modo que o julgador não deve, sob o epíteto da neutralidade científica, participar do processo de subsunção (causalidade) da lei ao caso concreto.

A essa metodologia jurídica evitava-se a interpretação da lei por parte do aplicador do direito, que deveria concretizar a norma abstrata de modo direto, sem a intervenção do seu gênio ou de suas sensações acerca da realidade. Por óbvio que o interesse, para além de preconizar a chamada segurança jurídica, evitando as decisões subjetivistas do julgador, era de que o juiz, antes ligado ao mundo antigo enquanto porta-voz do monarca (o *amicus curiae*), pudesse implementar qualquer tipo de alteração ao novo fetiche de poder criado pela burguesia e, eventualmente, sob a justificativa de aplicar a justiça, deturpar o verdadeiro significado, no caso, fruto de uma avaliação gramatical, da norma.

Em verdade, a inspiração no modelo cientificista para a aplicabilidade do direito, perpetrado pelo positivismo jurídico, o qual se preocupava com os desmandos da subjetividade do julgador, talvez evidenciando um verdadeiro império do sujeito, fortalecia, contudo, a própria discricionariedade e o subjetivismo no julgamento.

Quando o único objeto de estudo do “cientista do direito” passa a ser exclusivamente a norma escrita, sob a sua ótica meramente gráfica ou literal, despreza-se, para o bom desenvolvimento dessa nova ciência jurídica, as demais avaliações de cunho filosófico ou mesmo valorativo, próprios da necessária interdisciplinaridade do conhecimento e da pesquisa jurídica.

Todavia, valendo-se das sínteses da ontologia fenomenológica, sabe-se bem que o significado do objeto não pode ser compreendido, por um próprio primado

---

<sup>115</sup> É oportuno dizer que a criação da função legislativa do poder, vinculada a um conselho de pessoas capazes de inovar o direito com a criação das leis, as quais sobremaneira limitavam o antigo poder do monarca, historicamente esteve ligado à classe econômica dos burgueses. Exemplo remoto disso foi a imposição de um conjunto de artigos ao rei João “sem terra” em 1215 pelos barões e burgueses ingleses, quando tomaram de assalto Londres, obrigando-o a se submeter ao poder reformador e revisor do Conselho dos Barões, formado por 25 pessoas (artigo 61 da *Magna Charta Libertatum*), o que seria a gênese do parlamento.

filosófico antigo, em sua totalidade, isto é, o *ente* não se revela ao sujeito cognoscente, justamente por se encontrar em outra “sintonia” em relação ao próprio gênio humano. O que, em verdade, pode ser efetivamente conhecido é o *ser* dos *entes*, os quais se apresentam sempre dentro de uma tradição e eivados da força simbólica da vida. Importa ao jurista, antes, interpretar os textos bem como a própria realidade valorativa dos casos conflituosos a partir de uma interação entre o valor enraizado ao fenômeno com o tempo e as perspectivas atuais acerca do objeto.

Um diálogo objetivo, que permite uma releitura da tradição sob os olhos do futuro. Tal perspectiva é, de fato, a única capaz de exaltar o próprio processo de compreensão o qual não se restringe a uma linguagem formal que o limita ou neutraliza.

Na própria observação acerca da discussão entre a existência dos nomes perfeitos às coisas ou mesmo a sua definição pelo mero convencionalismo, Sócrates atenta para a necessidade de se entender a linguagem enquanto único meio de cognoscibilidade do real, o qual não se confunde com a coisa em si.

Contudo, as pretensões positivistas insistiam em uma ontologia há muito superada ao prescrever a necessidade do conhecimento do ente, mediante um processo de anulação do sujeito que conhece o que efetivamente é impossível. Primeiro porque esse objetivo já nasce impossível. Segundo porque a reconstrução de qualquer significado original, típico do historicismo alemão é também factualmente impossível como axiologicamente inadequado, já que o processo de compreensão se perfaz pelo necessário entrelace entre o significado contido no objeto, com as pretensões do mundo presente. Finalmente porque, conforme bem observam alguns positivistas, dentre os quais J. H. Hart (S/D), a gramaticidade da lei invariavelmente produzirá ambigüidades ou vagezas de expressão, as quais impedem a aplicação de *per si* dessa espécie de norma.

Por esse motivo, a aplicabilidade da Lei necessariamente contará com a capacidade compreensiva do seu intérprete, no intuito que este seja capaz de concretizá-la de modo a satisfazer as necessidades simbólicas cristalizadas no objeto em diálogo com as necessidades do presente, o que constitui propriamente o *ser*. Todavia, quando a necessidade de intervenção do jurista plenamente formado pela tradição e pela contemplação filosófica e espiritual se fizer presente para esse processo de aplicabilidade da norma, o mesmo estará inerme uma vez que fora neutralizado pelo processo asséptico da ciência e do apego à Lei. Nesse momento, de modo trágico, o jurista de posse de vários caminhos possíveis, em virtude da imprecisão do texto

abstrato da Lei, seguirá qualquer um, porque nenhum desses que ele agora visualiza e que a Lei não aponta como mais ou menos adequado, parece-lhe mais ou menos válido.

Então para aqueles que desconhecem o final das estradas ou mesmo não sabem onde querem chegar, qualquer opção é válida e as possibilidades de significado da Lei serão escolhidas aleatoriamente pelo deformado aplicador/pesquisador da “ciência do direito”. Em verdade, será escolhido o caminho no qual o poder oferece mais vantagens, ou mesmo aquele em que o julgador for “melhor convencido”, já que o mesmo é desprovido da força dos valores, como a justiça, os quais deveriam ser utilizados em observância com a realidade fenomenológica e em empreitadas filosóficas das mais diversas. Esse operador da máquina jurídica será, tão somente, um ser discricionário.

Seria então esse julgador orientado pelo melhor argumentador ou debatedor e sabemos que, no Brasil, por exemplo, aqueles que acessam a justiça e são providos dos melhores retóricos são os mesmos que possuem poder aquisitivo para o pagamento dos seus caríssimos honorários.

Assim, a tradição positivista e cientificista quando neutraliza o aplicador/pesquisador do direito, sob a justificativa de apreender o verdadeiro significado da lei, sem a discricionariade ou a insegurança das avaliações subjetivistas tenta manter o poder daqueles que criaram esse novo fetiche chamado lei, sem que o mesmo possa ser alterado sob qualquer hipótese a quando da sua aplicação, debilitando o responsável pelo processo compreensivo de aplicar a norma abstrata e imprecisa ao caso concreto, fomentando, finalmente, a discricionariade supostamente combatida, fazendo-o fraco frente aos interesses envolvidos no conflito, tendendo, via de regra, para o mais forte ou o mais vantajoso.

Para evitar a formação dos direitos, ou melhor, de um *ethos* legitimamente mundial, o positivismo e o cientificismo primeiro se incumbiram de invalidar as demais linguagens espontâneas do mundo, classificando-as enquanto deturpações da compreensão, tipicamente relacionadas às fases primitivas da evolução, adequando a diversidade cultural dos povos aos esquemas epistemológicos e formais da razão.

Então, sob o objetivo de se instaurar uma racionalidade que efetivamente revele o real, sem as alucinações de um racionalismo desvairado, seja ele teológico ou metafísico, devem os povos do mundo se submeterem a uma regulamentação que visa

exaltar a dignidade da pessoa humana racional e permitir a adequada civilização do mundo para que o mesmo possa viver sob auspícios da justiça e da *paz eterna*<sup>116</sup>.

A ciência então cria uma linguagem mundial que não respeita fronteiras, nem tampouco se intimida com qualquer resistência, mas que tradicionalmente foi utilizada por um projeto hegemônico, o que efetivamente marcou a convivência dos povos no mundo sem colocar em pauta a necessidade de emancipação do ser humano, enquanto primado para a sua dignidade, manifesta no espírito objetivo de cada nação.

Além disso, a tradição filosófica se incumbiu de fortalecer a subjetividade racional ordenadora do mundo, juízos orientados por um legislador universal, contudo solipsista, chamado Immanuel Kant.

O pensamento Kantiano foi responsável por propriamente revolucionar as bases da especulação filosófica, ora imersa em uma ontologia ingênua, ora intensamente relativizada por um ceticismo extremo. Foi Kant quem conseguiu harmonizar os anseios racionalistas universalizantes às críticas oriundas do empirismo, permitindo que sentassem à mesa do debate seus principais representantes: René Descartes e David Hume.

Esse filósofo consegue perceber que para a formação dos juízos sobre a natureza impossível é se considerar a existência de uma compreensão da totalidade dos fenômenos, mesmo porque esses somente existem na relação epistêmica entre sujeito cognoscente e objeto conhecido.

Basicamente toda a experiência do mundo estaria enquadrada em intuições para, então, poderem se revelar ao sujeito, sempre através da linguagem da razão pura, isto é, os juízos e suas categorias. Todo conceito elaborado pelo ser humano antes seria devidamente enquadrado pelas intuições tempo e espaço, tal qual o conhecimento matemático ao desenvolver suas principais disciplinas, a geometria e a aritmética (álgebra). Desse modo, o mundo não seria capaz de espontaneamente revelar qualquer valor ou significado cognoscível, sem antes se submeter à crítica da razão pura, a qual desprezaria a metafísica enquanto ramos do conhecimento tendente a produzir idéias – conceitos totalitários acerca do mundo, por ocasião da necessária lei causal que domina os juízos de realidade.

Todavia, o ser humano seria possuidor de um outro aspecto, ligado às valorações do comportamento e das coisas mesmas do mundo. A tarefa de alcançar as

---

<sup>116</sup> KANT. Immanuel. *A Paz Perpetua e Outros Opúsculos*. São Paulo: Edições 70, 2008.

prescrições normativas sobre os juízos de *dever ser*, essa sim, necessita da metafísica, capaz de impulsionar a humanidade para o bem e para o belo, o que evidencia a supremacia dos juízos morais que conduzem o homem no mundo sobre os juízos explicativos de realidade.

Impende-se dizer, contudo, que as diretrizes à conduta humana também não poderiam se submeter às vicissitudes e inclinações do mundo, sob pena de reificar o comportamento moral deturpado pela prática social. Deve agora a metafísica se assenhorar dos juízos morais e propriamente constituir uma razão prática que conduza o ser humano à universalidade de idéias sublimes. Para tanto, desapegado de uma experiência ética, Kant prescreve três juízos inarredáveis, importantes para a construção da principal categoria que hoje fundamenta os direitos humanos, a dignidade da pessoa humana.

Sua construção é perfeita ao perceber que é condição para a própria existência humana a noção de alteridade, a qual permite que o ser humano fuja de si, do seu egoísmo para, finalmente, alcançar um sentido universal, o que consubstancia a sua noção de liberdade, autonomia da vontade e propriamente confere dignidade ao ser humano, diferentemente das coisas que possuem um preço. Por óbvio que o respeito e a alteridade são considerados elementos ligados à formação do indivíduo, estando presente essa premissa de forma uníssona em várias escolas do pensamento filosófico.

Em Hegel, para o qual a alteridade é responsável pela formação do indivíduo, desde que em respeito permanente ao espírito objetivo manifesto na comunidade e principalmente no Estado, passando por Marx para o qual a instrumentalização alheia retira a dignidade e aliena o indivíduo, ta qual o projeto burguês pautado na mais-valia e no lucro faziam com o proletariado ao lhe roubar parcela da sua vida e do seu espírito, embutidos no trabalho; até se chegar na hermenêutica ontológica de Gadamer para o qual a formação está intimamente ligada à perspectiva de sair de si e ir ao encontro do outro enquanto um primado necessário à construção do significado verossímil e diretamente ligado às necessidades práticas, condição para uma ética propriamente universal.

Contudo, a teoria kantiana não consegue se libertar do seu tempo e acaba por se prostrar perante a linguagem científica que definitivamente alçou seu grande vôo com esse filósofo. Apesar de empreender uma importante crítica à ontologia ingênua e ao niilismo empiricista e cético, Kant, na perspectiva de limitar a espontaneidade do mundo e a dignidade de seus significados objetivos, resume à tarefa científica o poder

de emitir juízos de realidade e de valor, no último caso, delegando-se à metafísica solipsista a possibilidade de legislar universalmente ao mundo.

Os arquétipos metodológicos construídos por Dilthey já eram, também, bem evidentes em Kant, o qual já fazia a diferença entre o reino dos fenômenos, ou das ciências da natureza e o reino dos fins, ou das ciências do espírito, dando, inclusive, primazia a essa última conforme fez Dilthey, apesar desse último filósofo incorporar de modo inovador as influências da história e do mundo sobre a razão pura.

Nesse ponto Dilthey realiza, conforme mencionamos mais acima com Ortega y Gasset, uma reforma copernicana ao fazer da história hipótese para os juízos de realidade e para as ciências naturais. É justamente nesse ponto que as críticas tanto da hermenêutica filosófica, como veremos mais adiante, como da própria tradição neokantiana irão ganhar sentido, já que a racionalidade humana, assim como todos os seus valores e juízos, independentemente das gavetas criadas por Kant para separar o conhecimento da natureza do conhecimento ético (em dois reinos que não se comunicam), ou mesmo ao se esforçar para colocar sob a orientação da subjetividade racional a organização mundo; são formados pelo *eu-no-mundo*, pelo *Dasein* (*ser-aí*) nas palavras de Heidegger e não de modo a encaixar a força eurística dos fatos na mente humana.

Para tanto, nos valemos novamente das contribuições de Jean Piaget, responsável pela reprodução da teoria kantiana, com uma releitura acerca dos seus apriorismo, o que serviu de base para o procedimentalismo de Jürgen Habermas. Significa, assim, fomentar a existência de rodas de discussão e reflexão para a resolutividade de conflitos de valores, desconstruindo e reconstruindo as estruturas de julgamento a partir do exercício perene de assunção de papéis (a superação da lógica própria para a alheia), como único instrumento para o desenvolvimento moral rumo à autonomia, às expensas da tradição monológica ou solipsista de Kant.

O suíço Jean Piaget (com formação em biologia), apesar do mesmo declarar guerra à filosofia e as suas especulações etéreas, foi responsável por estudos relacionados à ontogênese da moral, ao avaliar o comportamento das crianças e, supostamente, as suas fases que vão da heteronomia a uma autonomia da individualidade e não do indivíduo<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> Piaget evidencia a diferença entre o individualismo que mantém o indivíduo em uma situação de heteronomia, por ocasião do egocentrismo que o aprisiona, da individualidade, alcançada pela autonomia

É importante o que esse filósofo da educação moral irá realizar com um paralelismo entre alguns conceitos aristotélicos de forma e matéria. Em Aristóteles fica clara a distinção entre a forma que é sublime, anterior e suprema em relação à matéria ou os esquemas próprios da condução moral, oriundos da orientação prática. Para Piaget, não existe primazia entre essas duas categorias porque ambas se influenciam mutuamente, sendo que, em verdade, as categorias formais são antes construídas pela experiência do ser humano, estando a forma suscetível à mutação, por ocasião da própria evolução da espécie humana.

Em Aristóteles verifica-se um processamento para a formação da ontogênese da razão, estabelecendo-se uma trajetória em direção à “ciência verdadeira”, caminho este composto por etapas, tal qual em Piaget, tendo por início as sensações, depuradas pela memória que recorda da repetição das coisas, produzindo a consciência da experiência, criando o chamado “conhecimento dos singulares” (ciência utilizando-se o método indutivo), o que leva à arte, a qual se consubstancia enquanto “conhecimento dos universais”, possibilitando às ciências teóricas, a mais apreciável de todas uma vez que não se encontram subordinadas à utilidade.

Desse modo, Piaget se dedica a reconstruir geneticamente a formação da moralidade humana mediante a investigação do pensamento infantil, trabalhando com as categorias *a priori*, tais quais as kantianas de tempo e espaço, dedicado a “reconstruir geneticamente”, através da avaliação de estágios que são experimentados pelos indivíduos na coletividade para a formação da sua individualidade.

Contudo, Piaget nega a transcendentalidade das intuições kantianas, bem como, apesar de se sustentar nas fases de formação intelectual e moral do indivíduo de Rousseau, também irá desconsiderar uma natureza humana tendente à moralidade e ao bem. Para esse autor tal requisito é adquirido em virtude da convivência do ser humano em sociedade, resgatando, de modo inverso, a perspectiva hegeliana de dignidade humana existente apenas na coletividade sempre em direção à autonomia racional e moral, outro conceito também de natureza kantiana.

Piaget avaliou em sua pesquisa aspectos morais de mais de cem crianças no que se refere ao cumprimento e a prática de regras em jogos infantis à consciência das mesmas. Quanto ao primeiro aspecto distingue os estágios motor, o egocêntrico, da cooperação e o da codificação. Nesse sentido a criança passaria de uma mera repetição

---

do sujeito capaz de respeitar o próximo e dialogar com o mesmo no intuito de produzir uma regra capaz de lhes satisfazer (PIAGET, 2000).

de esquemas ritualizados, para imitar regras exteriores, mas ainda dentro do individualismo (sem consciência da coletividade), para uma padronização de regras para que seja possível o jogo perante outras pessoas (7 a 8 anos), até uma codificação própria e minuciosa de regras, conforme as necessidades específicas (11 a 12 anos).

Acerca das regras, os indivíduos no estágio motor-egocêntrico não existiria coercitividade em razão do obediência consciente da regra; depois no estágio egocêntrico-cooperativo a regra ganha aspectos supremos, ligados à sublime posição dos pais; e na cooperação-codificação de regras a regra é construída em conjunta e imposta pelo consentimento mútuo, sendo passível de modificação em virtude do consenso dos participantes (PIAGET, 2000).

Portanto, fica erigido enquanto condição *a priori* para Piaget o respeito mútuo e o sentido de alteridade, que necessariamente levam a uma perspectiva de autonomia do indivíduo até a sua própria universalização. Não se trata, contudo, de uma categoria pura ou originária, ou mesmo inata, uma vez que é a experiência que permite o desenvolvimento moral. Não é assim, a liberdade humana, adquirida por um procedimento monológico, mas sempre dialógico de cooperação e codificação de regras mais adequadas à situação, contrariando, portanto, o que prescrevia a tradição kantiana, aqui chamada de solipsista.

Essas avaliações, inclusive, levaram Habermas a entender a necessidade de um procedimento dialógico, típico de uma razão comunicativa e não meramente instrumental e egocêntrica, a qual permitiria a produção da autonomia do indivíduo.

Tais avaliações da ontogênese da moral levaram Habermas a concluir pela necessidade política de se estabelecer um regime de governo democrata, enquanto condição para o desenvolvimento da humanidade, no intuito de sair de um estágio de infantilidade.

Parece que as críticas engendradas por Piaget a Kant são importantes, dado o subjetivismo ou monologismo na construção dos juízos, sejam eles naturais ou mesmo morais, oportunidade em que a realidade é exaltada para a própria formação, como apregoava mesmo Hegel e Gadamer. Contudo o que permite Piaget a ser tão criticado como ao filósofo de Königsberg é justamente a construção formal de estágios relativamente rígidos de evolução rumo à autonomia moral. Tal construção levou Habermas a afirmar perigosamente a supremacia da democracia, enquanto regime político capaz de trazer a dignidade dos indivíduos. Perigoso porque uma pergunta é seqüente a esta afirmação: e os povos que não adotam a democracia, estariam em um

estágio de heteronomia ou egocentrismo? Poderíamos dizer que os mesmos se encontram na infância da humanidade, como os próprios evolucionistas assim preconizavam?

Desse modo, percebemos que as avaliações valorativas e morais foram, até o presente momento, reduzidas ao formalismo racional, seja de uma razão pura capaz de ordenar a constituição das coisas, seja pela cientificidade para o conhecimento da estruturação moral dos seres humanos, o que levou alguns a concluir pela civilidade de um regime político como a democracia que, por si só, não é capaz de garantir o respeito e a alteridade necessários às relações e a normatização verdadeiramente humanas.

Com efeito, a afirmação de que um sistema político em si é capaz de conduzir toda a humanidade à civilização é uma síntese que desvenda todos os perigos das naturezas ou categorias afirmadas pela ciência, que é apenas uma linguagem, redutiva da espontaneidade da vida e das possibilidades de avaliação, para além de verdades meramente formais, sobre as experiências fenomenológicas em todos os povos da humanidade, sobre o exercício da alteridade.

É importante perceber, então, que foram os esforços da racionalidade pura ou da construção científica da moralidade que desembocaram em uma prescrição moral, que limita a possibilidade da construção de um *Ethos* verdadeiramente mundial, respeitador da tradição do mundo, isto é, que não reduza as diversas experiências da história, das culturas humanas às determinações eruditas de um tribunal da moralidade, o qual irá definir os estágios de desenvolvimento humano, conforme a necessidade “inerente” de autonomia, legados deixados pela tradição neutralizadora da ciência e pelo criticismo solipsista de Immanuel Kant.

## **4 A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E A FORÇA OBJETIVA DA TRADIÇÃO: UM NOVO PARADIGMA ÉTICO GLOBAL.**

### **4.1 A HERMENÊUTICA ONTOLÓGICA DE HEIDEGGER**

As conquistas da “hermenêutica filosófica” possuem sua gênese, mediante a expressão do caráter universal da compreensão, através dos acúmulos de Martin Heidegger acerca de uma ontologia, *lato sensu*, da compreensão total da dinâmica do conhecimento, postulando uma redefinição das considerações feitas acerca da relação sujeito-objeto.

Essa síntese somente foi possível em virtude da necessária avaliação de que o problema da compreensão não se resume a um problema epistemológico, mas antes total da própria existência ontológica, conforme menciona Jean Grondin:

Esse entendimento volta-se contra a concepção, vigente desde Schleiermacher e Dilthey, segundo a qual a hermenêutica deveria fornecer uma doutrina metódica artificiosa da compreensão, em vista de uma fundamentação metodológica das ciências do espírito. Não a teoria da interpretação, porém a própria interpretação é o negócio da hermenêutica levada ao nível da filosofia, e isso em vista de uma auto-transparência do ser-aí, a ser conquistada, e na qual o trabalho filosófico de clarificação simplesmente leve a termo a interpretação, que o entendedor ser-aí-já realiza sempre. Desta forma a hermenêutica filosófica visa a uma auto-interpretação da facticidade, ou seja, a um interpretação da interpretação, para que o ser-aí possa tornar-se transparente para si mesmo (GRONDIN, 1999, p.167).

A ontologia existencial de Heidegger constituiu-se como o primeiro esforço para se levar em consideração uma pré-compreensão, em face de uma pré-estrutura conformadora das categorias do raciocínio, ou seja, que “a compreensão humana se orienta a partir de uma pré-compreensão que emerge da eventual situação existencial que demarca o enquadramento temático e o limite de validade de cada tentativa de interpretação” (GRONDIN, 1999, p.159).

Precisamos, antes, avaliar quais os motivos de Heidegger para pugnar por uma verdadeira inovação de uma lógica que vem sendo fundada desde Aristóteles, seja de aspecto apodíctico, ou mesmo de natureza dialética, para afirmar uma espontaneidade dos significados e uma axiologia de caráter objetivo, reequilibrando a ontologia (*stricto sensu*) com a gnoseologia.

Heidegger parte de uma releitura de Kant para então afirmar que aquele filósofo não perfaz nenhuma teoria do conhecimento, nem fundamenta as teorias das ciências positivas, mas antes, a *Crítica da Razão Pura* constitui uma introdução a uma teoria da metafísica, ou a ontologia que se consubstancia a partir da consideração da estrutura de um sujeito finito, para o qual essa consciência lhe coloca no mundo, percebendo-o enquanto seu conformador prévio (HEIDEGGER, 2004).

À teoria kantiana foi feita a menção do seu caráter dúplice, em uma dinâmica receptiva e doativa, pois ao mesmo tempo em que o indivíduo recebe as impressões da empiria, coloca sobre a mesma suas marcas de racionalidade, modificando-a, portanto.

Inicialmente Heidegger irá reavaliar a relação entre *fenômeno e numeno*, categorias utilizadas por Kant para identificar as coisas em si da realidade e os objetos que ganham essa qualidade em face da intervenção da racionalidade humana e de suas

categorias *a priori*. Sua preocupação será, grosso modo, realizar uma conciliação entre uma razão provida de uma força organizativa total que cria os objetos e cria o sujeito cognoscente, com aquela noção da descoberta do *ente*, enquanto um procedimento de revelação da realidade imprecisa, idealismo de caráter platônico, dentro sempre da perspectiva de finitude do sujeito e da sua racionalidade, expandindo a sua compreensão para além do aspecto formal e aprisionador da linguagem científica.

A relação entre *ente* e *ser* se dá dentro da noção básica de finitude (temporal) do sujeito que percebe a realidade, não como ela se perfaz em si, mas antes pela necessidade de ligar o sujeito cognoscente ao mundo, o que cria a noção heideggeriana de *Dasein* (o eu-aí), uma vez que os significados absorvidos do *ente* são compreendidos graças a uma presença fenomenológica do indivíduo em sua tradição.

Para Kant, em sua teoria epistêmica, a empiria seria incapaz de fornecer, ela própria, os elementos de cognoscibilidade, os quais seriam oriundos das intuições da razão, de caráter singular e absoluto, que, por sua vez, fundariam todos os juízos sintéticos ligados aos conceitos, tendo por crivo categorias dos juízos (quantidade, qualidade, relação e modalidade) que serviriam de linguagem e intermediação entre os juízos sintéticos *a priori* e os juízos sintéticos *a posteriori*.

Sendo assim, a teoria kantiana ao pretender estabelecer um primado ativo à razão, capaz de ordenar o mundo para a realização de juízos, tanto dentro do reino dos fenômenos, quanto, principalmente, dentro do reino dos fins, estabelece um caráter infinito ao sujeito, o que o coloca acima do mundo, organizando-o, ou determinando a sua axiologia.

Heidegger entende que a teoria kantiana, em verdade, mostra-se enquanto uma espécie de introdução à ontologia filosófica, da qual caberá ao primeiro o seu melhor desenvolvimento (HEIDEGGER, 2004).

Seria o kantismo uma teoria incompleta, da qual os seus seguidores não conseguiram dar conta, por não atacar diretamente o problema, uma vez que todos ainda se encontravam presos às categorias da lógica aristotélica, conforme veremos, *an passan*, adiante na filosofia crítica de Habermas (HEIDEGGER, 2004).

O que não foi devidamente percebido consiste justamente na paralisação das sínteses, em uma que se caracteriza por ser pura, já que se concebe a si mesmo, não necessitando de justificações ou validações externas. Heidegger irá perceber que as chamadas intuições kantianas não nascem com o sujeito, independente do mundo, considerando que o ser humano é incompleto e finito, uma vez que não consegue

compreender o *ente* em si, mas apenas um aspecto do mesmo em forma de linguagem. Considerando essa limitação do sujeito cognoscente, justamente em relação à tradição em que o mesmo se encontra imiscuído, as intuições kantianas não poderiam ser válidas em si mesmo, com o caráter de pureza dado pelo filósofo de Königsberg.

Considerar a finitude humana é mesmo compreender que sua razão não surge em si, mas antes está presente no espírito objetivo da tradição, o qual cria o seu tempo e o seu espaço. Nessa mesma tradição, apesar da sua ojeriza à filosofia, sobremaneira à existencialista e à fenomenológica, Piaget irá aderir ao apriorismo das intuições kantianas, mas sem concordar com sua pureza ou mesmo com sua validade em si, considerando que a moralidade e a racionalidade humana são frutos de uma construção que se dá na infância, nas fases já devidamente avaliadas.

Nesse sentido, Kant teria, apenas, parado no aspecto da racionalidade ou do espírito subjetivo, sem perceber que o mesmo se constrói antes na sua condição ontológica e se reencontra no mundo. Para esse filósofo, inclusive, a intermediação abstrata entre o inteligível e o sensível consiste justamente na capacidade de imaginar<sup>118</sup>. Kant achava incrível o fato de que uma verdade imaginada, como uma forma geométrica, por exemplo, encaixava-se perfeitamente na realidade das coisas empíricas.

Assim, a *arché*<sup>119</sup> do mundo consistiria justamente na razão pura a qual imagina abstratamente a realidade e se depara com sua adequação perfeita com o que existe no real, servindo, para isso, os juízos lógicos, de linguagem para a sua apresentação.

Mas é a insuficiência do sujeito que o faz perceber que não conhece e, justamente, permite o próprio conhecimento. Conhecer é antes perceber o desconhecimento. Para tanto, de forma imediata, o sujeito ao se deparar com esse vazio, com essa angústia de não saber, busca suprir sua insuficiência. É uma tendência universal da compreensão, é o que constitui a genética do *Dasein*, o qual, num movimento regressivo, reencontra a sua origem espontânea e histórica, o que aproxima Heidegger de Platão dentro da noção de “reminiscência da alma” (PLATÃO, S/D).

Basicamente, três grandes correntes filosóficas irão cumprir a tarefa de qualificar a chamada “filosofia primeira”, perscrutando sobre a origem do

---

<sup>118</sup> Essa avaliação da importância da imaginação já se encontra em Aristóteles, para o qual “o sujeito não pode conhecer algo que não tenha antes imaginado” (ARISTÓTELES, 1973).

<sup>119</sup> *Arché* vem do Grego “origem” ou “princípio”

conhecimento, dentro um movimento regressivo, para pugnar por uma progressão de diretrizes ao conhecer e o viver ético: a teoria cartesiana, a kantiana e a heideggeriana.

O que marca decisivamente a diferença da teoria de Heidegger é a sua fundamentação ontológica do conhecimento, o que antes era completamente negado pela tradição epistêmica e racionalista solipsista, justamente por se pretender descolar o sujeito do mundo, considerado pernicioso na busca das verdades puras.

Esse rompimento, ou melhor, continuação, de Heidegger irá levar também a uma modificação em relação à atividade interpretativa, no que se entendia antes que primeiro viria a interpretação e depois a compreensão (GRONDIN, 1999, p.164). Para esse filósofo a compreensão é tida como a própria existência do *Dasein*, da estrutura do *ser-no-mundo*, o que permitiria uma pré-compreensão da realidade, ao que Heidegger chamou de crítica da “metafísica da subjetividade” (GHIRADELLI, 2001), a partir de uma “analítica existencial”, e não uma “analítica transcendental” como queria Kant em sua *Crítica da Razão Pura*.

A grande crise que se evidencia na modernidade se caracteriza, principalmente, pelo atrelamento da epistemologia e da tradição kantiana ao binômio sujeito-objeto, o qual teria como momento inicial o esquecimento, gerado na origem da tradição filosófica ocidental, onde se ganhará sentido em virtude dessa indiferença ontológica inadequada entre o *ser* e o *ente*. É da necessidade de recuperação dessa diferença ontológica – através da consciência de finitude (do ser para a morte) que se poderá reverter o processo de “entização do ser” típico da ciência e da tradição solipsista.

Assim sendo, esse é o ponto primordial da análise que aqui se apresenta: as normas de direitos humanos e o *ethos* mundial foram construídos a partir das pretensões históricas de dominação, mediante uma revelação da realidade, que para a Europa servia de fundamentação para a sua expansão comercial e dominação de novos territórios.

Toda a construção de direitos humanos está diretamente relacionada a uma tradição racional e epistêmica que constrói juízos de valor enquanto derivação das avaliações explicativas das ciências naturais e sua formalidade metodológica que neutraliza a espontaneidade do “mundo da vida”, desprezando as diversas linguagens ou o *ser* que evidencia o *ente*. Sob a perspectiva de dominação do sujeito racional, detentor da *arché* se consegue reduzir o *ser* a algumas prescrições ou fórmulas que esmagam outras linguagens, que não a científica ou, pelo menos, dentro das categoriais formais da lógica.

O que vimos em termos de direitos humanos e sua fundamentação, na doutrina atual que debate esse assunto foi a empreitada do arconte ou do príncipe ocidental que, de posse das verdades universais, determina um padrão de conhecimento do real e, pasmem, das diretrizes éticas do mundo. Textos de compatriotas como Ana Paula de Barcelos, Habenrost, Sarlet e outros, vistos no primeiro capítulo, os quais se dedicaram a uma reconstrução da saga dos direitos humanos e da sua principal categoria, a dignidade, sempre estagnaram na tradição kantiana absorvendo um conceito lógico-formal incapaz de evidenciar a totalidade da experiência ética do mundo.

Fica evidente o quanto a tradição filosófica kantiana influenciou decisivamente a construção, tanto teórica, quanto prática das normas de direitos humanos, expendidas em Tratados, Pacto, Cartas e Convenções do Direito Internacional, ao sempre privilegiar um universalismo caracterizado por direitos individuais que se contrapõem ao Estado e a toda coletividade, em uma autonomia egoística, que na visão de Piaget, remonta os primórdios individualistas da infância, de total heteronomia.

A autonomia individual, apresentada pelo próprio Kant é propriamente o conteúdo da dignidade humana, assentada sobre a alteridade e sobre o respeito do outro sujeito que também é digno apresentando, assim, enquanto primado para a não relativização desse conceito, o respeito e a busca pela plenitude dos fins alheios como se seus fossem.

Acontece que a definição da razão prática kantiana, apesar de ter percebido o necessário entrelace dos fins humanos variados e o respeito enquanto norte para a realização da autonomia e a preservação da dignidade, limita-se a definir as avaliações axiológicas do sujeito e suas determinações éticas, a partir de um primado subjetivista, pautada na infinitude da razão pura. A empiria para Kant é considerada disforme e perigosa para a fundação de uma metafísica que oriente o ser humano a lugares mais sublimes.

Heidegger irá “complementar” a teoria kantiana e, com isso, desenvolver um “giro ontológico” para perceber que o sujeito, dentro da dinâmica do *Dasein*, retorna a sua origem, da qual tentou, por fins hegemônicos, se dissipar e criar uma realidade simbólica dissociada com a realidade, enquanto manipulação ideológica do real, mediante a “entização dos seres”, isto é, dar fiabilidade ao mundo, somente enquanto o mesmo é dominado pela inteligibilidade formal, uma vez que os *numenos* estariam para além da nossa capacidade de compreensão, de acordo com as prescrições kantianas.

Com o esquecimento da “diferença ontológica” e na equivocada busca do entendimento do *ser* enquanto *ente*, já que a história da metafísica teria sido orientada, após o *cogito* de Descartes, em busca de diferentes tipos de subjetividades ou razões de natureza solipsista, na qual o sujeito é compreendido também enquanto *ente*, esquecendo da sua condição fática, cultural e histórica. O sujeito transcendental de Kant, portador de uma consciência cosmológica ou divina, não consegue mais se visualizar dentro do projeto metafísico e ontológico, capaz, inclusive, de se colocar acima do mundo e da história e se intitular detentor de um saber positivo, perfeito, seguro e preciso, desprezando a morte e seu estado contingente no mundo.

Assim, o empreendimento de Heidegger se dá pela crítica ao subjetivismo metafísico, em uma manobra que Stein (1990) denomina de “encurtamento hermenêutico”, através da diminuição do espaço da metafísica para dentro da finitude dos fatos, “deslocando o lugar da fundamentação no sujeito e na consciência, para um outro campo, para a idéia de mundo, para a idéia de *ser-no-mundo*” (STEIN, 2000, p.46).

#### 4.2 A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER COMO FUNDAMENTO DE UMA DIGNIDADE UNIVERSAL

Na direção das críticas a uma epistemologia infinita, bem como da neutralização do *eu-no-mundo*, Hans Georg Gadamer irá possibilitar o desenvolvimento das chamadas ciências do espírito (apesar de não ser o seu intento, conforme menciona este autor no prefácio da sua principal obra “Verdade e Método”), com uma perspectiva diferenciada em relação a Dilthey, segundo Gadamer, preso, ainda, à metodologia das ciências naturais.

Apoiando-se nos elementos da abordagem de Heidegger, Gadamer desenvolveu a sua própria compreensão hermenêutica, tomando algumas categorias esquecidas ou abolidas pela tradição epistêmica neutralizadora e pelos ideários emancipatórios do *aufklärung*, conforme bem afirma Grondin:

Segundo Gadamer foi uma ilusão do historicismo querer afastar nossos preconceitos através de métodos seguros, para possibilitar algo com a objetividade nas ciências do espírito. Esta posição combativa, oriunda do esclarecimento, foi ela própria um preconceito do metodológico século XIX, que acreditava só poder obter objetividade pela via da desarticulação da subjetividade, que compreende situadamente. O historicismo também é superado por uma auto-aplicação: foi ele que ensinou, que cada doutrina deve ser entendida com base em sua época. Essa concepção pode ser aplicada ao próprio historicismo. Assim se comprova que o historicismo foi também um filho de seu tempo, ou seja, do cientificismo. Logo depois que for desmascarada a dependência metafísica do ideal científico do conhecimento com a ajuda de Heidegger, pode-se conquistar uma compreensão mais adequada das ciências do espírito, a qual vai dar lugar à pré-estrutura ontológica da compreensão, na determinação da objetividade das ciências do espírito” (GRONDIN, 1999, p. 186-187).

Desse modo, a hermenêutica filosófica adotou um caminho o qual envolve a totalidade do *ser-no-mundo-com-os-outros*, e não apenas uma preocupação filosófica acerca da finitude do ser e sua necessária consideração no mundo tipicamente Heideggeriana (apesar desse filósofo colocar o *ser-com-o-outro*, enquanto consequência lógica da existência autêntica, mas que não se aprofunda em termos altruísticos, meramente bilaterais). A preocupação científica de dominação da natureza acabou por limitar os intentos compreensivistas do *eu-no-mundo*, afastando a vida da comunidade dos seus pilares mais profundos e legítimos, no intuito de se refundar a humanidade sobre os auspícios da razão pura.

Na tentativa de reconciliar o *eu* com a sua tradição<sup>120</sup>, Gadamer irá evidenciar o domínio da tradição cientificista em relação ao âmbito ético ou deontológico no intuito iluminista de se precisar as prescrições com vistas à evolução social, senão vejamos:

A auto-reflexão lógica das ciências do espírito, que acompanha o seu efetivo desenvolvimento no século XIX, está completamente dominada pelo modelo das ciências da natureza. Mostra-o um simples olhar sobre a expressão ‘ciência do espírito’, na medida em que essa expressão só recebe o significado que nos é familiar em sua forma plural (GADAMER, 2005, p. 37).

A esse empreendimento Gadamer alerta para a sua absoluta impropriedade, dada a sintonia racional diferenciada, entre o viver sobre a *praxis* (conceito basilar para uma razão ética, analisado mais tarde) e o explicar com intuito hegemônico, próprio da ciência, sem qualquer perspectiva ontológica:

---

<sup>120</sup> Categoria que Gadamer irá adotar enquanto princípio necessário para a compreensão do eu necessariamente inserido no mundo, construídos coletivamente, sobre a *práxis*, ou movimentação natural dos seres em vista da sobrevivência.

A experiência do mundo sócio-histórico não se eleva ao nível de ciência pelo processo indutivo das ciências da natureza. O que quer que significa ciência aqui, e mesmo que em todo o conhecimento histórico esteja incluído o emprego da experiência genérica no respectivo objeto de pesquisa, conhecimento histórico não aspira tomar o fenômeno concreto como caso de uma regra geral. O caso individual não se limita a confirmar uma legalidade, a partir da qual, em sentido prático, se poderia fazer previsões. Seu ideal, antes, compreender o próprio fenômeno na sua concreção singular e histórica. (GADAMER, 2005, p. 38).

A empresa hermenêutica está diretamente relacionada com o conceito de distanciamento temporal, ou mesmo, uma *consciência histórica efetual* (GADAMER, 2005), precisando de modo prático de uma fusão de horizontes entre o passado e as atuais necessidades da tradição e da coletividade. Essa consciência historicista somente é possível para a compreensão do *ser-no-mundo* através de um reconhecimento da finitude dentro da história, ao contrário do que previa o historicismo psicologista de Schleiermacher ao tentar desvendar a *mens auctoris*, como estratégia metodológica de se neutralizar o *Dasein* e se comprovar os significados das obras de modo objetivo e preciso<sup>121</sup>.

Considerando, assim, a finitude da consciência do intérprete dentro da tradição comunitária, Gadamer propõe uma *fusão de horizontes*, no sentido de se superar a compreensão dos significados não mais a partir de um conceito localizado num universo externo ao do próprio intérprete, mas sim uma compreensão que supera a dimensão do gênio do autor e que se complementa, ou melhor, recebe sua real significação, a partir dos preconceitos existentes no intérprete e que realiza o diálogo de dois mundos: o da tradição do mundo de hoje, com a tradição do mundo de ontem, mediante os seus representantes individuais, o autor e o intérprete.

A *consciência histórica efetual* é, então, um movimento de afastamento temporal que permite ao intérprete dar significação ao conteúdo de um texto, explicitando os seus próprios pré-conceitos, para o entendimento de uma significação localizada em um horizonte distante do seu.

Não significa essa dinâmica compreensiva uma objetivação da interpretação, mas antes um agir necessário daquele que abandonou o sonho romântico do historicismo alemão para encarar os problemas da sua realidade para além de um mero

---

<sup>121</sup> Essa tentativa psicologista de Schleiermacher tem haver com o seu intento de construir um historicismo que agradasse os racionalistas e cientificistas do século XIX, atraindo o *aufklärung* alemão para os cânones tradicionais do iluminismo no restante da Europa.

reconstrutivismo que poderíamos chamar de positivista. Para Grondin, “a consciência histórica efetual é a mais unívoca expressão filosófica para a consciência da própria finitude” (GRONDIN, 1999, p. 192).

Apontando para a superação do paradigma cartesiano, readaptado por Kant em sua razão prática, Gadamer almeja um conceito esquecido na tradição helênica em Aristóteles que resgata toda a profundidade de viver, sem reducionismos formais para fins de uma pragmática dependente da teoria divina dos racionalistas. Nessa mesma avaliação segue Eleutério Prado:

Fica claro que elas, apesar de se constituírem historicamente por meio de um deslocamento que busca uma certa independência em relação ao mundo da vida social e cultural, continua mantendo uma dimensão hermenêutica. Em conseqüência, como elas nunca se purificam do caráter histórico de toda interpretação e compreensão, engendra-se uma nova visão de ciência a qual requer uma ruptura completa com o cartesianismo. (PRADO, 1997, p. 16).

Dessa feita, busca a hermenêutica filosófica adotar uma ética que valoriza os seus próprios conceitos e sua própria lógica, sem importar clandestinamente uma metodologia neutralizadora. Ora, se o objetivo das ciências da natureza é a dominação, como uma prática pautada em sua metodologia poderia permitir um entrelace humano que exaltasse a alteridade? Para tal problemática estritamente ética, Gadamer irá se valer do conceito Aristotélico de *práxis*, retomando toda a grandiosidade do seu significado, justamente para, ao final, pleitear um posicionamento ético sobre o mundo que permita a convivência da coletividade humana.

A reflexão hermenêutica estaria necessariamente pautada na tarefa de apresentar a pré-sença, através do seu aspecto tríplice, porém indissociável de compreender, interpretar e aplicar, no sentido próprio da atuação ética de todo o ser humano. Conforme menciona Gadamer: “desde os tempos mais remotos, até hoje, a hermenêutica esboçou sempre a exigência de que sua reflexão acerca das possibilidades, regras e meios de interpretação sirva e promova, de modo imediato, a práxis. (...) A Hermenêutica pode designar uma capacidade natural do homem, isto é, a capacidade de um contato compreensivo com os homens” (GADAMER, 2005, p. 72).

O conhecimento prático resgatado por Gadamer em Aristóteles não é identificado à necessidade de se conhecer o mundo pelas vias do método, mas antes um atributo do *Dasein* na sua inevitável existência de *ser-no-mundo-com-os-outros*. Trata-se, antes de um engajamento em defesa da razão prática às expensas da atual situação de

hegemonia do saber científico que entiza o ser na pretensão de criar uma realidade ideológica de dominação.

O *status* filosófico não é propriamente manter uma coerência lógica dos princípios da linguagem hegemônica da ciência, resumindo-se a uma teoria do conhecimento como desenvolveu Kant, mas antes a própria vivência humana refletida diariamente na relação com os outros, sem objetivos mesmo poiéticos<sup>122</sup>, os quais também evidenciam uma restrição do ser em procedimentos formais castradores, sendo, propriamente *kunstlehere*, ou mesmo, teoria da arte, porque preocupada com o agir humano. Nesse diapasão assim prescreve Gadamer:

Não é meu intento solucionar qualquer situação prática do compreender. Trata-se de uma atitude teórica frente à práxis da interpretação, da interpretação de textos; porém, também, das experiências interpretadas neles e nas orientações do mundo, que se desenvolvem comunicativamente. (GADAMER, 2004, p. 77).

Explicita Gadamer o significado da *práxis* por ele pugnada, enquanto uma nova forma de ética humana:

‘Práxis’ exprime melhor, como o demonstrou especialmente Joaquim Ritter, a forma de comportamento dos seres vivos, em sua mais ampla generalidade. A práxis, como o ser vivo, está situada entre a atividade e o “encontrar-se em um estado ou situação”. Como tal não está limitada ao homem, que atua exclusivamente por livre escolha (*prohairesis*). Práxis significa melhor realização da vida (*energeia*) do ser vivo, a quem corresponde uma “vida”, uma forma de vida, uma vida que é levada a cabo de uma determinada maneira (*bios*). Também os animais têm *práxis* e *bios*, isto é, uma forma de vida. (GADAMER, 2004, p. 59).

Assim sendo, a prática seria uma escolha refletida acerca das regras comunitárias, ainda no sentido aristotélico de sentido de busca ao bem, seja de modo refletido na prestação de um conselho, seja no próprio auto-conduzir não se resumindo a uma técnica ou mesmo uma arte, mas antes o próprio significado do sujeito frente às questões de natureza prática, tendente ao bem, também conceituado em Aristóteles a partir de um desenvolvimento da felicidade própria, tendo como limite a felicidade alheia, o que pressupõe uma necessária concessão da alteridade sem resumir as prescrições éticas às necessidade de se alcançar um fim egoístico de uma classe, mas antes agir com o cuidado, com tato perante o outro.

---

<sup>122</sup> O termo poiética em Aristóteles significa a arte de se produzir algo, diferentemente do agir, ligado a uma posição prática no mundo, conforme veremos a seguir.

Gadamer mesmo se vale de alguns outros conceitos abandonados, essenciais ao humanismo para evidenciar essa nova ética propriamente filosófica e não técnica, como são os casos da *formação*, *sensus communis*, *juízo* e *gosto*.

Cabe à hermenêutica retomar os significados originais da tradição desses conceitos esquecidos ou deturpados pela racionalidade epistêmica, ou mesmo pela técnica científica. De formação devemos compreender não a sua significação naturalista de conformação física, ligada à mera aparência, o que foi contestado por Wilhelm Von Humboldt, realizando a diferença entre formação e cultura, superando a tônica de preservação de atributos pré-existentes do indivíduo racional, tal qual Kant pretendia (GADAMER, 2005, p. 45). Para Gadamer, formação é antes: “o resultado desse processo de devir do que o próprio processo corresponde a uma freqüente transferência do devir para o ser (...). No Fundo, formação não pode ser um objetivo, não poder ser desejada, a não ser na temática reflexiva do educador. É justamente nisso que o conceito de formação supera o mero cultivo de aptidões pré-existentes, do qual deriva. O cultivo de uma aptidão é o desenvolvimento de algo dado, de modo que seu exercício e cultivo são um mero meio para o fim (...)” (GADAMER, 2005, p. 46-47).

Formar-se é antes participar da coletividade, uma vez que esse conceito está diretamente ligado a um distanciamento do egoísmo rumo à compreensão do diferente e do inóspito. Quando trabalhamos, afirma Gadamer, acabamos por, ao contrariar a natureza, formarmos em uma técnica ou um novo saber que antes era desconhecido e que se relevou com a sua prática, com seu fazer (GADAMER, 2005). É próprio da formação um exercício de alteridade e não o cultivo daquilo que já existe *a priori*.

Do mesmo modo os importantes conceitos humanistas acima apresentados ou foram deturpados, minorados ou mesmo negados pela tradição racionalista e cientificista, mas, de fato, apresentam uma ligação fundamental com a razão prática aristotélica essencialmente filosófica e que serve de orientação do ser humano no mundo a partir da sua realidade própria, sempre em diálogo com sua tradição e os significados que vem do passado.

Assim sendo, agir em função de interesses e necessidades legítimas, levando em consideração um exercício de alteridade para com a comunidade, dentro de uma relação dialógica, é antes um exercício em direção à autonomia e a capacidade de formação do sujeito. Compreender é antes um auto-compreender, não podendo tal experiência do *ser*, resumir-se a prescrições formais ou procedimentos unificadores de

uma situação ideal, já que o diálogo se dá a partir das necessidades e especificidades lingüísticas de cada comunidade.

É basicamente na consideração de uma regulamentação prática que se pretende redefinir o paradigma da criação de um *ethos* mundial ou mesmo os chamados direitos humanos. Fica evidente que, a falta de aplicabilidade dos direitos humanos, não se caracteriza apenas pela ausência de um poder soberano que efetivamente faça cumprir os tratados internacionais, mas antes é a própria falta de legitimidade dessas normas produzidas que desprezam a vivência social das diversas comunidades do globo, tratadas, em virtude de um projeto racionalista puro, ou mesmo por um projeto de dominação científica, enquanto grupos sociais que devem se adequar às conquistas da civilização positiva, base para as pretensões do evolucionismo do período colonial.

O monólogo estabelecido por Kant na construção de uma metafísica para o agir em direção aos objetivos mais sublimes, apesar de trazer em si a fundamental noção de dignidade pautada na alteridade, ou melhor, no respeito ao outro igualmente digno enquanto primado da própria dignidade, acabou por furtar a espontaneidade do mundo no que se refere à construção dessa categoria, que é formalmente plena, mas vazia em conteúdo, preenchida pelo individualismo burguês, o qual se valeu da linguagem científica para justificar a instrumentalização violenta do outro, por ocasião da sanha da expansão comercial e conquistas territoriais.

Gadamer descreve bem essa época de desestruturação humana, em face de uma redução do *ser* a *entes* que seriam plenamente conhecidos pela epistemologia:

Vivemos em uma época que desejaria que a filosofia passasse a ser considerada como uma relíquia teológica de um passado superado. Não há nada que seja mais duvidoso que o ideal da teoria pura e do conhecimento pelo próprio conhecimento, que se supõe vinculado, misteriosa e inconscientemente, a outros interesses. Assim, a ressonância kantiana, que está latente na afirmação de uma disposição natural do homem para a filosofia, desperta a resistência de uma consciência da época que nem sequer está disposta a confiar na ciência e no espírito de racionalidade crítica, que a anima. Desde que a civilização técnica e o eferescente progresso puseram a humanidade frente aos vitais problemas da autodestruição bélica ou pacífica, a paixão filosófica se apresenta como uma fuga irresponsável no mundo de sonhos desfeitos. E, não obstante, cabe afirmar que a filosofia pertence tão essencialmente à disposição natural dos homens, como seu entendimento técnico e sua inteligência prática, cuja intervenção conjunta parece ser suficiente para assumir as tarefas de futuro da humanidade. (GADAMER, 2004, pág. 78).

A esse vácuo ético Gadamer observa que sua origem se encontra no distanciamento da prática em razão do mundo, sendo que esta ficou resumida ao

momento de aplicação dos teoremas e leis científicas, perdendo sua força semântica aportada pela tradição filosófica instaurada desde Aristóteles. A esse evento Gadamer assim se manifesta: “a teoria se converteu num conceito instrumental, dentro da investigação da verdade e da aquisição de novos conhecimentos. Esta é a situação básica a partir da qual nos propomos a pergunta o que é ‘práxis’? Já não sabemos porque, partindo do moderno conceito de ciência, somos deslocados na direção da aplicação da ciência, quando falamos de práxis”. (GADAMER, 2004. p. 41).

A Ciência, então, consegue, mediante um procedimento de apreensão do real, reduzir o mundo a postulados lógicos, os quais são oriundos de observações isoladas (método indutivo) de causas e efeitos, para fins de se ter o pleno domínio da dinâmica dos fenômenos na realidade. Para tanto, os instrumentos e as técnicas devem ser eficientes em produzir resultados práticos que não permitam qualquer dúvida em contrário.

Esse paradigma conforma o mundo, enquanto uma resignificação da *práxis* que se reduz a sempre acompanhar as prescrições abstratas das ciências racionalistas, dando-lhes legitimidade e lastro. Essa realidade permitiu um verdadeiro domínio de uma *práxis* exclusivista que é a ciência, a qual procurou destruir a naturalidade do mundo para criar um ambiente artificial propício à dominação, uma vez que a hegemonia acontece, acima de tudo, no seu aspecto ideológico ou simbólico, criando uma *práxis* propícia ao dominador.

A tecnificação da natureza e do mundo social, através do desencantamento, rumo a uma padronização que permite a potencialização da produção mecânica e industrial, finalmente domina a vida sob a necessidade de segurança e ordem do positivismo, enquanto primado para o desenvolvimento.

Contudo, na posição de movimento de resistência a essa hegemonia ideológica, Gadamer afirma a existência de um núcleo antropológico irreduzível, corporificado no pensamento da morte, no trabalho e na linguagem (GADAMER, 2004, p. 45). No processo industrial, por exemplo, o indivíduo é reduzido a uma função possível dentro da cadeia produtiva, o que faz que sua prática antes seja mecanizada e padronizada, do que efetivamente respostas espontâneas à vida na comunidade.

Marx já denunciava a constituição do sistema capitalista industrial, fundamentado na alienação do sujeito, ou melhor, em termos kantianos, na sua instrumentalização, na sua coisificação. Isso se evidencia quando, para se obter a eficiência produtiva, o burguês busca dispor seus produtos no mercado de modo a ser o

mais concorrente possível, com uma economia máxima dos recursos disponíveis, maximizando os lucros. Nesse sentido, ou se barateia o produto e seus custos materiais, ou se economiza no pagamento da mão-de-obra, pagando-lhe um valor inferior ao que efetivamente merece.

A realidade industrial-capitalista evidencia que a segunda opção é a única possível, produzindo, assim, a chamada *mais-valia*, enquanto *standard* da sua acumulação de riqueza e poder. Impende-se dizer que a diminuição no pagamento não importa apenas em uma minoração material, de moeda, mas antes um aviltamento de parcela do espírito ou da humanidade contida no trabalho realizado.

Conforme a própria filosofia de Hegel que Gadamer menciona, o trabalho essencialmente significa um processo de descolamento do individualismo e de uma posição egoísta, para se projetar sobre o mundo, buscando a alteridade, o que efetivamente leva à formação moral do sujeito, através mesmo dessa *práxis* (GADAMER, 2005).

Portanto, a perniciosidade da lógica capitalista que se alimenta às expensas da formação do sujeito, do seu espírito lançado sobre a realidade ou mesmo da sua vida contida no objeto produzido, para se locupletar e acumular poder, padronizando e fracionando a *práxis* laboral, rumo à perda da consciência do mundo e do todo produzido pelo espírito.

A reação a essa neutralização do “mundo da vida” Gadamer alerta para a perda daquilo que é o mais caro à *práxis* humana: a perda do seu reconhecimento no meio social, que possui como consequência a desestruturação da solidariedade<sup>123</sup>. Assim, a *praxis* ou a razão prática que conduz o sujeito a partir de pré-compreensões da tradição em que se encontra envolto, é propriamente uma agir solidário, dialógico, ou melhor, conclui Gadamer: democrático (GADAMER, 2004).

Desse modo, a verdadeira expressão da razão prática e da presença do ser no mundo é propriamente a partir de um princípio de solidariedade, de respeito, alteridade, fincada nos direitos humanos, não na perspectiva jusnaturalista, mas antes em face de um reconhecimento a uma tradição da comunidade mundial, em busca dos fins propriamente humanos.

---

<sup>123</sup> Gadamer evidencia que a solidariedade é uma princípio do comunitarismo e da tradição humana, capaz de criar uma amálgama de pertencimento necessária à devolução do ser humano ao mundo, o que constitui propriamente a formatação do *Dasein* e a possibilidade de uma regulamentação humana. (GADAMER, 2004)

#### 4.3 REFLEXÕES SOBRE A CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS

Em face dessa nova ética mundial perpetrada por Gadamer, Jürgen Habermas irá desenvolver uma concepção crítica em razão da tradição e da sua realocização dentro da construção de um paradigma moral ou deontológico, sobremaneira se fincada em parâmetros meramente ontológicos.

O debate entre os dois maiores filósofos do século XX se inicia em meados de 1967, quando Habermas escreve *A lógica das ciências sociais*<sup>124</sup> (sete anos após à primeira publicação de *Verdade e Método*). Nesse trabalho Habermas “examina a filosofia hermenêutica de Gadamer, contrapondo a ela o pensamento crítico e mostrando assim os déficits de racionalidade da hermenêutica” (STEIN, 1986, p. 36).

Segundo Stein, Habermas ainda irá publicar o seu ensaio, mais ou menos no mesmo período, denominado de *A Universalidade do Problema Hermenêutico*, para o qual Gadamer responde com o seu ensaio *Retórica, Hermenêutica e Crítica da ideologia* (GADAMER, 2004), realizando-se, através de Habermas, um balanço inicial das discussões com o ensaio *A pretensão de Universalidade da Hermenêutica*.

Basicamente Habermas alerta para a inadequação da universalidade da hermenêutica que se atém decisivamente na tradição, uma vez que essa tradição necessariamente se encontra imiscuída de interesses ideológicos os quais necessitam ser reavaliados de modo reflexivo, não sendo possível uma universalidade que despreza tais precauções, sob pena de se tornar ideológica e hegemônica.

Para Stein, a principal diferença está na dinâmica em que esses teóricos engendram-se na tradição, “enquanto a crítica se dirige basicamente contra o seu tempo, a hermenêutica procura penetrar cautelosamente em seu tempo” (STEIN, 1986, p. 32).

A preocupação inicial de Habermas se refere à categoria do preconceito como hipótese para o desenvolvimento da hermenêutica filosófica de Gadamer. Ao considerar o preconceito enquanto meio para a compreensão do *ser-do-ente*, teoricamente Gadamer estaria validando as relações hegemônicas presentes na estrutura social, apesar de que esse autor, sempre evidenciou que sua noção de preconceito, para além de ser uma reaproximação necessária do sujeito à vida, pode ser também refletida a partir das necessidades de uma *práxis* que necessariamente está fincada na solidariedade, isto é,

---

<sup>124</sup> HABERMAS, J. [1967], *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1988.

no compartilhamento de interesses da comunidade como se seus fossem, rumo a uma alteridade das relações dialógicas. Diminuir os juízos diretos da realidade, o chamado *sensus communis*, de Gadamer e da tradição humanista de Aristóteles é mesmo “*um preconceito falso que pode ter drásticas conseqüências já que sobre ele não se reflete, ficando, por isso despercebido. O iluminismo, contudo, pensa poder situar-se num ponto de vista fora da história*” (STEIN, 1986, p. 37).

Gadamer afirma que o preconceito, na verdade, constitui-se como uma categoria própria da experiência do ser humano com o mundo, sendo um elemento universal da compreensão e nenhuma reflexão é capaz de nos fazer isentos de preconceito, uma vez que não se pode “*transcender do diálogo que nós somos*” (GADAMER, 2004). A reflexão mesma, depois de evidenciada, passa da condição de antítese para síntese, tornando-se tese dentro da dinâmica do pensamento dialético, isto é, invariavelmente tornar-se-á um pré-conceito, ou mesmo a hipótese do próximo raciocínio prático.

Assim, Habermas sugere a impossibilidade de uma universalização da deontologia, a partir de uma analítica existencial heideggeriana, não implicando, contudo, em uma invalidez absoluta do pensamento hermenêutico que foi necessário enquanto instrumento de combate ao cientificismo e ao racionalismo apriorístico limitador das experiências do mundo. É através do conceito de “hermenêutica profunda”, a qual é possuidora de um potencial de desmascaramento das estruturas que reconstituem as condições sociais de sujeição dos indivíduos em relação às ideologias.

Cumprido, então, a hermenêutica um papel combativo ao caráter monológico da ciência, desmascarando o seu interesse instrumental e mecanicista<sup>125</sup>, encontrando, contudo, o seu limite a quando da própria perturbação da linguagem, a qual somente pode ser restabelecida de modo legítimo pela reflexão das ciências críticas.

Finalmente em sua obra mais importante, *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas definitivamente irá se arvorar em um procedimentalismo crítico que permitirá uma codificação emancipatória, “passando, como ele mesmo afirmou, de um paradigma subjetivo a um paradigma intersubjetivo, isto é, à pressuposição de um sujeito lingüístico, interpessoal” (D’AGOSTINI, 2002, p. 499).

---

<sup>125</sup> Em *Conhecimento e Interesse* Habermas afirmará que basicamente existem três tipos de interesse: o interesse técnico ou experimental típico das ciências empírico-analíticas; o interesse prático, próprio das ciências histórico-hermenêuticas e o interesse emancipatório, orientado pelas ciências sociais críticas.

Tais críticas à hermenêutica filosófica, a qual seria incapaz de reavaliar a tradição sobre a qual se encontra assentada, cederia lugar a uma racionalidade comunicativa, apresentando uma verdade que se constrói de forma consensual, conforme nos apresenta D'agostini:

O objetivo da Teoria do agir comunicativo é ainda aquele dos primeiros escritos habermasianos: trata-se sempre de individualizar uma teoria da sociedade que possa ser crítica e reconstrutora. A novidade relevante é que agora, já que o sujeito 'intersubjetivo' é um sujeito lingüístico, Habermas se volta para a teoria da linguagem, 'seja na sua variante hermenêutica, como na analítica' desenvolvendo ele, assim, uma releitura 'pragmático-lingüística', e entendendo esta última como perspectiva que considera a linguagem na qualidade de 'evento de comunicação' (D'AGOSTINI, 2002, p. 500).

Nesse sentido as pretensões de validade dos discursos não se dão mais em um nível sintático ou previamente concebido dentro de uma comprovação objetiva, mas antes através de uma necessidade justificação racional, não podendo haver uma dissociação entre o desempenho argumentativo de pretensões de validade e os critérios de verdade, excluindo-se as teorias correspondentistas.

Dessa feita a apropriação não crítica da tradição seria o grande obstáculo de Habermas à teoria hermenêutica, rumo a uma crítica das ideologias e das estruturas socialmente influenciadas por essa, a partir de uma visão marxista, típica da chamada escola de Frankfurt. É, segundo Stein, problemático o modo como Gadamer postula uma razão prática norteadas pela tradição inevitavelmente influenciada pela estrutura de interesses, senão vejamos:

Para Habermas, portanto, a questão que Gadamer formula no título do livro, não se esgota numa disjunção ou alternativa, ou numa simples oposição entre verdade e método. Permanece a tensão entre verdade e método que exige a presença da hermenêutica. (...) Hermenêutica e dialética não podem dispensar a questão do método e o debate com as ciências humanas. Mas, ao mesmo tempo, ultrapassam a questão do método nas ciências para recolocá-la ao nível filosófico pela reflexão. (STEIN, 1986, p.32)<sup>126</sup>.

Ademais, Gadamer ao pretender uma reviravolta metodológica das ciências espirituais, supostamente, menosprezaria a necessidade metodológica em si, a qual possibilita um distanciamento necessário do sujeito, o que lhe permite a crítica. Por outro lado, Habermas afirma a impossibilidade de se conhecer legitimamente sem uma

<sup>126</sup> STEIN, Ernildo. Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre o método em Filosofia. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 10, n. 29, p. 32, set-dez/1983

relativização da própria legitimidade da tradição, em uma “*decreasing pretensão de validade das tradições*” (HABERMAS, 1987, p. 14)<sup>127</sup>, afirmando que a reflexão científica foi capaz de reapropriar o *Überlieferung*<sup>128</sup> pelo conhecimento científico crítico.

Para Habermas a descoberta da gênese da tradição promove um terremoto na dogmática da tradição, forçando com que essa se curve perante a evidência dos interesses. A reflexão sequer passa despercebida quando interfere e resignifica a tradição, evidenciando, não de modo espontâneo pela própria tradição a metodologia das ciências sociais críticas. Para esse autor “o direito da reflexão exige a auto-restrição do ponto de partida (Ansatzes) hermenêutico. Aquele direito requer um sistema de referencia que ultrapasse o contexto de tradição enquanto tal: só então a tradição pode ser também criticada” (HABERMAS, 1987, p. 19).

Assim sendo, a força da tradição se encontra em situação de passividade novamente, uma vez que a mesma, permeada de influencias ideológicas precisa novamente sofrer um processo de depuração, não mais pela razão monológica, mas antes por um procedimento dialógico que considera a possibilidade de se alcançar a verdade e os padrões deontológicos legítimos à comunidade através de uma racionalidade comunicativa.

Podemos perceber, então, que a crítica hermenêutica feita à epistemologia e à teoria do conhecimento de Immanuel Kant novamente necessita ser aplicada, porque o processo de diminuição da importância eurística da tradição e do mundo, bem como, por consequência, das práticas que se pautam a partir dessa realidade social, devem ser reavaliadas de modo crítico, a partir de juízos e argumentações lógicas e racionais, conformadas dialeticamente em um consenso que servirá de padrão de verdade.

Mas será que o consenso racional é capaz de efetivamente colocar o mundo sob um tribunal de ideologias, sem que ele próprio não tenha que vir a ser réu depois? Isso porque, conforme a antiga pergunta presente desde os sofistas e que está diretamente relacionada aos critérios de verdade, quando Protágoras assim se questiona: vence a discussão quem tem razão ou tem razão quem vence a discussão?

Aparentemente, o criticismo de Habermas segue a uma formalidade que novamente reduz a experiência do mundo aos ditames de uma razão solipsista de caráter

---

<sup>127</sup> HABERMAS, Jürgen – *Dialética e Hermenêutica – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Trad. de Álvaro Valls. Porto Alegre: Ed. L&PM, 1987, p. 14.

<sup>128</sup> Tradição média.

relacional. Se antes a razão pura de Kant era capaz de conferir realidade inteligível ao mundo “entizando” o *ser*, agora é a razão pura, porém, interpessoal capaz de determinar a existência das coisas.

Ainda hoje consideramos a natureza espontânea da razão em se relacionar e solver conflitos em um domínio da realidade em si e da neutralização da mesma, a partir de consensos racionalistas capazes de camuflar os interesses hegemônicos sob o manto da democracia procedimental, o que em si já se constitui um domínio da vida artificial, que declarará verdades consensuais falsas.

Novamente o sujeito se encontra fora do mundo, do qual o mesmo nasceu, em sua compreensão infinita que, ao invés, como era em Kant, de ser um sujeito acima do bem e do mal, pairando no cosmos, agora são vários que em seu auditório celestial orientam a verdade sobre a realidade. Passamos então de um monoteísmo para um politeísmo.

Habermas, tentando realizar um revolvimento crítico da sua teoria, conforme apregoava esse mesmo autor, irá basear suas concepções morais a partir das construções de Piaget para o qual o sujeito ganha paulatinamente autonomia ao conviver cooperativamente, chegando ao seu ápice de liberdade, quando codifica sua convivência de modo dialógico com o seu semelhante, ou seja, o consenso seria a etapa definitiva que evidenciaria a autonomia do ser.

Contudo, duas observações devem ser feitas. Piaget, conforme foi dito, encontra-se deliberadamente restrito à metodologia das ciências naturais, justamente para combater o âmbito etéreo da filosofia, da qual se declarava um inimigo. Suas conclusões estão, portanto, submetidas ao método experimental e indutivo, tão contrariado por Habermas e pela tradição hermenêutica, mediante a observação empírica do comportamento das crianças frente aos seus jogos infantis.

Piaget, inclusive, quantificou as faixas etárias, para definir, justamente, essa elevação do sujeito de um individualismo e egoísmo intensos até se chegar em uma situação de cooperação e de codificação própria, o que evidenciaria a autonomia do ser.

Portanto, aponta Habermas, ao evolutivamente evidenciar a passagem da razão instrumental para a comunicativa, alguns esquemas também para o devido distanciamento com o mundo e a sua necessária reconstrução, preconizando uma metodologia para as ciências sociais críticas e, finalmente, prendendo em categorias racionais a prática da vida humana, a qual somente existe em plenitude se compreendida enquanto uma forma de estar do sujeito, que se orienta para a satisfação das suas

necessidades legítimas, porque a própria idéia de *praxis* impõe uma necessária solidariedade e justiça do seu comportamento.

A *práxis* exaltada por Gadamer não está desprovida de crítica, ao contrário, o próprio conceito de fusão de horizontes, orienta o intérprete a revalidar a realidade conforme as situações que se apresentam. A diferença é que, enquanto para Gadamer a crítica da tradição se faz constantemente, ininterruptamente, necessária ao alcance da solidariedade e da alteridade, para Habermas precisamos nos encontrar metodológica e formalmente preparados para produzir a verdade em forma de consenso, em um momento solene em que as partes se encontrem em uma *situação ideal de fala*.

O que Habermas não percebe é que a crítica não se faz em um momento propício, mas antes é um exercício diário, desde o reconhecimento de finitude da racionalidade do sujeito, até as constantes reavaliações da tradição em face de um agir pautado no respeito ao próximo e no fim comum, o que é condição necessária para a própria manutenção do *Dasein*, não podendo vingar a afirmação ideológica que a tradição precisa ser alterada em face da sua debilidade ou de interesses escusos pré-existentes, fazendo com que a mesma precise de um concerto por parte de seres racionais que irão determinar a ética e toda a deontologia humana.

A própria conclusão política do pensamento de Habermas e até mesmo de Piaget e de Gadamer é de que a democracia é o regime de governo capaz de evidenciar o caráter dialógico necessário para a compreensão do mundo. Será que podemos fazer de um imperativo hipotético, nas palavras de Kant, um padrão de universalidade? Será que a definição de uma categoria formal seria capaz de resumir a espontaneidade da solidariedade, criando, de modo exclusivo, um clima propício para o diálogo? Será que esse diálogo e o sentimento de alteridade não existem em comunidades que desconhecem esse regime tipicamente do ocidente?

Considerando que a democracia, enquanto fruto da tradição e da *práxis* de um determinado povo ou comunidade, que é justamente a ocidental, é uma categoria diretamente ligada à construção social do ocidente, aparentemente poderíamos tentar perceber o “núcleo antropológico inarredável” do homem, que resiste, justamente, às padronizações da ciência, qual seja a solidariedade manifesta de outro modo, a partir de outras soluções práticas e, a partir de então pretender uma aproximação legítima oriunda de um *ethos* mundial que grita pela própria tradição comunitária humana na história.

Gadamer, citado por um dos maiores hermeneutas que procuram realizar uma conciliação entre essas duas principais correntes, afirma que a reconciliação do sujeito

cognoscente com a sua tradição, com a sua autoridade (não confundida com violência ou hegemonia de um ou de poucos) e com os seus preconceitos é tarefa anterior a qualquer projeto de ciência, não podendo se criar uma epistemologia do espírito sem que o preconceito sempre norteie a aquisição dos significados do âmbito social, isto porque “a história me precede e antecipa-se à minha reflexão. Pertença à história antes de me pertencer” (RICOEUR, 1990, p.108).

Apesar disso, Habermas se arvora enquanto reconstrutor da tradição a qual se encontra permeada de interesses instrumentais e de dominação. Desse modo, ao invés da força da tradição enquanto ponto de partida para o conhecimento científico, é necessário que o cientista social não despreze as reificações da autoridade das instituições, em busca de uma compreensão dissociada das influências da dominação na linguagem. “A instância crítica se situa, assim, acima da ‘dissolução’ das coações oriundas, não da natureza, mas das instituições. Um abismo separa, assim, o projeto hermenêutico, que coloca a tradição assumida acima do juízo, e o projeto crítico, que situa a reflexão acima da coação institucionalizada”. (HABERMAS *apud* RICOEUR, 1990, p. 124).

Por óbvio que a tradição é uma estrutura que irá dar uma pré-compreensão à racionalidade humana e conferir o sentido no Dasein, adaptando-se de modo prático às contingências da história e se alterando também de modo dialético, conforme nos evidenciam alguns importantes estudos antropológicos históricos, marxistas e mesmo hermenêuticos.

#### 4.4 A SÍNTESE DA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DE PAUL RICOEUR

Em face da contenda filosófica acima expandida, surge uma tentativa de conciliação entre as ponderações críticas de Habermas e a necessidade de se considerar a universalidade da tradição mediante uma *práxis* que revele um *ethos* mundial.

Paul Ricoeur adentra o debate sobre o papel da hermenêutica na reflexão das ciências sociais, iniciando sua avaliação pelos autores do romantismo hermenêutico alemão representado por ícones importantes como Schliermacher e Dilthey (HELENO, 2001, p.51).

Inicialmente, os inconvenientes analisados por Ricoeur em se criar uma hermenêutica a partir da dicotomia romântica de Schliermacher, entre gramática

(linguagem) e técnica hermenêutica (psicológica), conduziram esse autor na busca de uma dimensão objetiva para o significado que se dissociasse do reconstrutivismo subjetivo do *gênio do autor* (PALMER, 1997, p.95). A revelação da intenção do autor, enquanto padrão objetivo do significado, no intuito de atender aos postulados científicos de neutralização do sujeito dentro da relação do conhecimento, somente poderia ser ultrapassado evidenciando que a “relação da obra com a subjetividade do autor e se, na interpretação, deslocássemos a ênfase da busca patética das subjetividades subterrâneas (intencionalidade do autor) em direção ao sentido e à referência da própria obra” (RICOEUR, 1990, p.23).

Para tanto, Ricoeur irá se valer das contribuições de Dilthey para então realizar um liame entre os aspectos históricos necessários das ciências sociais e o objetivismo da hermenêutica ontológica e filosófica<sup>129</sup>. A grande dificuldade da perspectiva da “intenção do autor” de Schleiermacher, bem como da metodologia histórica que diminui a função do intérprete no diálogo com a tradição, a partir do historicismo metodológico de Dilthey, impedem a restauração digna da percepção do sujeito necessariamente imiscuído em seu mundo:

A obra de Dilthey, mais ainda que a de Schleiermacher, elucida a aporia central de uma hermenêutica que situa a compreensão do texto sob a lei da compreensão de outrem que nele se exprime. Se o empreendimento permanece psicológico em seu fundo, é porque confere, por visada última, à interpretação, não aquilo que diz o texto, mas aquele que nele se expressa. Ao mesmo tempo, o objetivo da hermenêutica é incessantemente deportado do texto, de seu sentido e de sua referência, para o vivido que nele se exprime (...) A passagem da compreensão psicológica à compreensão histórica supõe, com efeito, que o encadeamento das obras da vida não seja mais vivido nem experimentado por ninguém (RICOEUR, 1990, p.28-29).

Dilthey, como mencionado anteriormente, irá realizar uma diferenciação entre a essência epistemológica das ciências da natureza que possuem um caráter explicativo da realidade, ao passo que as ciências do espírito estariam dispostas, antes, a compreender os significados sociais e mesmo o próprio indivíduo inserido na pesquisa. Contudo Ricoeur irá condenar em Dilthey a separação da explicação científica da compreensão típica do espírito, o que se dá mesmo na leitura de um texto, onde se

---

<sup>129</sup> “O tempo de Dilthey é o da completa recusa ao hegelianismo e o da apologia do conhecimento experimental. Por conseguinte, o único modo de se fazer justiça ao conhecimento histórico parecia consistir em conferir-lhe uma dimensão científica, comparável à que as ciências da natureza haviam conquistado. Assim, foi para replicar ao positivismo que Dilthey tentou dotar as ciências do espírito de uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis quanto as das ciências da natureza” (RICOEUR, 1990, p. 24)

permite a possibilidade de explicação e de, ao mesmo tempo, reapropriação do que foi escrito a partir do novo contexto que se apresenta.

Nesse sentido, é que Ricoeur irá pretender extirpar os resquícios psicológicos existentes no pensamento de Dilthey para entender os significados da obra em si, sem recorrer à compreensão do sujeito que interpreta. Para tanto, serão importantes as afirmações da hermenêutica ontológica e filosófica. Heidegger, segundo Ricoeur, irá ultrapassar a esfera compreensiva do sujeito separado do mundo, para avaliá-lo condicionalmente dentro desse mundo:

Em Dilthey, a questão da compreensão estava ligada ao problema de outrem; a possibilidade de se ascender, por transferência, a um psiquismo estranho, dominava todas as ciências do espírito, da psicologia à história. Ora, é extraordinário que, em *Sein und Zeti*, a questão da compreensão esteja inteiramente desvinculada do problema da comunicação com outrem. Há um capítulo que se intitula *Mitsein* – ser-com –; mas não é nesse capítulo que vamos encontrar a questão da compreensão, como se podia esperar, numa perspectiva diltheyniana. Os fundamentos do problema ontológico devem ser procurados do lado da relação do ser com o mundo, e não da relação com o outrem. É na relação com minha situação, na compreensão fundamental de minha posição no ser, que está implicada, a título principal, a compreensão (RICOEUR, 1990, p.31-32).

Desse modo, a compreensão heideggeriana passa antes mesmo de compreender o sujeito epistêmico, pela avaliação de uma pré-compreensão que condiciona a experiência do mundo por parte do sujeito cognoscente, permitindo um retorno a si mesmo. Na mesma linha de pensamento Gadamer irá influenciar decisivamente Ricoeur, através dos seus conceitos de *consciência histórica efetual* e de  *fusão de horizontes*, anteriormente explicitados.

A possibilidade de uma consciência que se forma no sentimento de pertença e que age conforme as necessidades que lhes são apresentadas pelo mundo, bem como a necessidade de se contemporizar o longínquo com o próximo, ou mesmo o próprio com o diverso é o único caminho de se superar a solidificação de um saber total e exclusivista, típico da relação monológica da ciência.

Assim, a tarefa hermenêutica sempre estaria na possibilidade da compreensão do “mundo do texto”, para então partir-se para uma reconstrução a partir da situação histórica e das suas necessidades efetivas apresentadas ao sujeito, dentro de uma “ fusão de horizontes”.

Para Ricoeur, entretanto, o equívoco de Gadamer se dá pelo desprezo às questões metodológicas, bem como em pensar uma universalização filosófica que, de

certo modo, não se relacione com os conhecimentos e saberes em geral: “se a hermenêutica que constituir-se como filosofia e aspirar a uma certa universalidade, é necessário que ela esclareça as suas relações com os saberes em geral, e em particular explique a sua colocação com respeito à forma paradigmática de saber da modernidade, isto é, ao saber científico, em termos não apenas crítico” (D’AGOSTINI, 2002, p.264).

Portanto, a força hermenêutica consiste, em verdade, em uma síntese entre o sentimento de pertença ao mundo típico da ontologia heideggeriana e gadameriana, com um distanciamento crítico dessa mesma realidade, a partir da reavaliação do mundo perpetrado por ideologias hegemônicas. Uma pretensa conciliação entre Gadamer e Habermas.

Chama a atenção Ricoeur que a crítica e a retomada da tradição pela hermenêutica são momentos dialéticos que se cruzam necessariamente. De onde surgiria o despertar da ação comunicativa? Através da retomada das heranças culturais que construíram o ser até aqui. Enquanto a Hermenêutica desenvolver a importante missão de redescoberta do pertencimento, a crítica postula um olhar para o futuro, rumo à emancipação humana, contra qualquer instrumentalização da linguagem e do trabalho.

Mas o que seria então a movimentação da ação comunicativa rumo à emancipação humana no que se refere às antigas formas aprisionadoras da linguagem e da própria tradição técnico científica, senão mesmo uma tradição? A Tradição da emancipação, que também movimentou a história no sentido de libertar aqueles que um dia se encontravam amarrados pela própria tradição.

É importante, contudo, lembrarmos de um momento dessa emancipação, a qual foi construída, também, sob interesses hegemônicos. Exemplo disso foi a própria construção da tradição científico-burguesa, a qual contestou decisivamente as fundamentações do antigo regime e exaltou a liberdade e a segurança através do procedimento racional e epistêmico.

Isso porque, adotado um procedimento, uma linguagem de explicação da realidade de modo supostamente mais preciso, tentou-se generalizar tais “conquistas” ao próprio conhecimento social e da vida valorativa humana. Nesse sentido, a prática do século XVI e XVII, imiscuída pela tradição teológica e de fundamentação na supremacia da nobreza atuou como uma antítese dialética, gerando a síntese do Estado capitalista-liberal e no campo ideológico a ciência enquanto padrão dos juízos de verdade. Mas justamente a síntese tornou-se tese e encontrou na hermenêutica e na crítica das ideologias a sua antítese.

Aparentemente o olhar sempre para frente e para o futuro na tentativa de se dissociar e fugir da tradição que se contesta, fatalmente irá constituir-se de um interesse parcial, ou mesmo de um ponto de vista reduzido da amplitude do mundo, para construir instrumentos e procedimentos emancipatórios que, inevitavelmente, irão oprimir algum aspecto do mundo não sentido ou observado, mesmo porque já se está novamente fora dele, orientando-o, determinando-o, dando-lhe ordens, às expensas de escutar-lhe os gritos de um novo aprisionamento, de novas amarras, cada vez mais apertadas.

O que Ricoeur ambiciona é poder trabalhar com as duas ponderações perpetradas pelas duas principais correntes filosóficas do século XX, tendendo, ao final, pela necessidade da construção de um método que viabiliza a potencialidade de cada uma. Contudo, qual o método para se viver, para se bem viver? Existe uma receita racional-formal para se construir um mundo efetivamente humano, onde a solidariedade e o respeito possam servir de hipótese para uma normatização universal? Para Habermas e, de certo modo, para Ricoeur sim, valendo-se de uma metodologia científica emancipatória o ser humano conseguiria se livrar das amarras que lhe prendem as imperfeições do mundo.

Todavia, nas palavras de advertência de Leonardo Boff, contra a um tecnicismo ou procedimentalismo da ética:

esse *ethos* (mundial) não nasce límpido da vontade, como Atenas nasceu toda armada da cabeça de Júpiter. Mas toda ética nasce de uma nova ótica. E toda nova ótica irrompe a partir de um mergulho profundo na experiência do Ser, de uma nova percepção do todo ligado, religado em suas partes e conectado com fonte originária donde emanam todos os entes. (BOFF, 2003, p.17).

Precisamos, ainda, conhecer rapidamente algumas formas de racionalidade já devidamente perpetradas por Aristóteles, pai de todas as lógicas, para evidenciarmos críticas precisas acerca do cientificismo e dos juízos apodícticos e formais, identificando as contribuições da dialética e da retórica para a formatação de um ambiente dialógico voltado a uma aproximação com o mundo, construindo uma abertura para a solidariedade e respeito enquanto padrões deontológicos de uma ética humana e universal, rompendo com o preconceito limitador da epistemologia do infinito.

#### 4.5 A NOVA RETÓRICA E A RUPTURA EPISTEMOLÓGICA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

A partir da recuperação das diversas formas de racionalidade originalmente construídas em Aristóteles, em obras suas importantes como *Organon*, *Metafísica* e *Retórica*, as quais manifestam os modelos de juízo que o sujeito cognoscente desenvolve frente a sua realidade histórico social, é que podemos avaliar de modo mais detido, o desenvolvimento das tradições iluministas, racionalistas e procedimentalistas no que se refere à construção da ética humana submetida ao um formalismo oriundo, justamente, dos cortes lógicos feitos em Aristóteles.

O modelo mais tradicional de racionalidade é tido por Aristóteles como uma forma de assegurar o conhecimento das causas e das necessidades, mediante um sislogismo<sup>130</sup> que deu origem à ciência. Na demonstração parte-se de premissas gerais e, via dedução, chega-se a conclusões particulares e evidentes, inferidas de premissas universais não demonstráveis, porque *a priori* e suficientes em si. Esse discurso lógico, entretanto, é monológico, oportunidade em que o indivíduo apenas irá ter contato com as premissas universais e tautológicas, orientando-se a partir das mesmas. Nas palavras de Eurico Berti:

O discurso de tal ciência é, na essência, um monólogo, ainda que se volte aos ouvintes porque estes últimos não têm nada a dizer e devem somente aprender, isto é, ser ajudados a ver com clareza o que lhes é ainda obscuro, por exemplo, a verdade de determinado teorema. Demonstrar significa, com efeito, essencialmente mostrar a verdade de alguma coisa a quem a ignora, a partir da premissa segundo a qual a verdade é, ao contrário, já conhecida a quem escuta; isto é, significa ensinar, no sentido mais rigoroso do termo” (BERTI, 1998, p.11)

Era preciso também, entretanto, para Aristóteles estudar os princípios (*nous*) que fundamentam todo o desenvolvimento lógico-apodíctico, devendo uma “ciência anapodíctica” cumprir tal tarefa, a qual irá revalidar as premissas básicas, ou mesmo afirma-las pelo discurso coerente. Aristóteles, assim, percebeu a existência de uma racionalidade mais ampla do que aquela típica das ciências apodícticas, qual seja, a

<sup>130</sup> “O sislogismo em geral é definido por Aristóteles como um discurso, isto é, um raciocínio, uma argumentação na qual, postas algumas ‘premissas’ (ao menos duas, denominadas respectivamente ‘maior’ e ‘menor’), alguma coisa de diverso delas (denominada ‘conclusão’) resulta necessariamente, somente pelo fato de existirem (*Segundos Analíticos* I 1, 24 b, p.18-20). As premissas portanto, são a causa necessária e ao mesmo tempo suficiente da conclusão, por isso a conclusão resulta necessariamente delas. A demonstração, isto é, o sislogismo científico, tem lugar quando as premissas são ‘verdadeiras’, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causas da conclusão” (BERTI, 1998, p.5)

dialética, a qual deixa de se preocupar com as verdades essenciais, para então trabalhar com a noção do verossímil a ser construído a partir do diálogo o qual se encontra, por sua vez, assentado, sobre premissas partilhadas e aceitas pelo grupo (éndoxas), gerando um consenso adquirido a partir da sabedoria (*phronesis*).

Em Verdade e Método, Gadamer irá através da retomada da retórica enquanto símbolo do humanismo, evidenciar a importância desse saber prático, a partir das críticas de J.B. Vico a um conhecimento teórico pautado isoladamente na *Sophia* e dissociado do conhecimento comum da tradição, senão vejamos:

O apelo de Vico ao *sensus communis*, no âmbito dessa tradição humanista apresenta um colorido todo especial. Também no terreno das ciências, há a *querelle des anciens et des modernes*. Vico não se refere mais ao antagonismo com relação à ‘escola’ mas ao especial antagonismo com relação à ciência moderna. Não contesta as vantagens da ciência crítica dos tempos modernos, mas lhe indica seus limites. Ninguém poderá dispensar a sabedoria dos antigos, o cultivo da *prudentia* e da *eloquentia*, nem mesmo agora, diante dessa nova ciência e sua metodologia matemática. (VICO *apud* GADAMER, 2005, p. 57).

Portanto, podemos perceber fundamentalmente a diferença entre a racionalidade apodíctica, que se pauta em premissas verdadeiras em si mesmas, e a dialética, fundada em premissas autorizadas consensualmente pelo grupo, gerando juízos verossímeis sobre a realidade. As *éndoxas* são premissas, assim, concebidas como verdadeiras pelo grupo, das quais o orador não pode se afastar sob pena de seu discurso se tornar ilegítimo. A possibilidade de contrariedade se daria, apenas, pela argumentação do orador que deverá convencer a platéia da necessidade de modificação da premissa do discurso. Podemos observar, assim, que essa lógica não possui uma relação direta com os juízos demonstrativos ou de evidência; a argumentação e a dialética existem no intuito de se construir uma nova adesão no auditório.

Dessa feita, a dialética, para Aristóteles serviria de instrumento para a solução de conflitos entre premissas contrapostas, assim como permitiria pela atividade argumentativa elucidar as premissas já devidamente aceitas (*éndoxas*) ou mesmo aqueles existentes em si (puras e tautológicas).

Ademais, para além de uma avaliação metodológica da racionalidade humana, Aristóteles evidenciaria também um campo ligado aos fins do método a ser aplicado, constituindo-se, para tanto, as “ciências teóricas”, a ciência ou “filosofia prática” e as

“ciências poiéticas”<sup>131</sup>. A diferença primordial entre as duas primeiras seria que, enquanto as teóricas se preocupam em evidenciar e explicar o mundo e sua dinâmica, a filosofia prática evidencia uma forma de intervenção humana na realidade, alterando-a. Ambas trabalhariam com a premissa da verdade, mas com destinações diferenciadas<sup>132</sup>.

Finalmente a poiética, dentro das chamadas *virtudes dianoéticas*, as quais são as formas de racionalidade teleológica acima mencionadas, estariam relacionadas à capacidade de se fazer algo, de se construir um objeto, o que se diferencia do agir, cuja sua finalidade é a própria ação. Para Aristóteles “*de fato, enquanto fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer, a finalidade na ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si*” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI 5, 1140 b).

A ciência do produzir, diferentemente, portanto, do agir, Aristóteles denominou de “arte”, a qual se diferencia de modo claro por ser a produção em si, não se confundindo com a ação<sup>133</sup>. Dentre as artes Aristóteles identificou a retórica em sendo a arte do discurso ou de construir ou produzir um discurso, a qual não pode, enquanto técnica para o convencimento, ser classificada como boa ou má, o que lhe diferencia de Platão que julgava tal instrumento pernicioso por ser de característico uso dos sofistas.

Para o mestre de Aristóteles, ao contrário, o máximo que poderíamos nos valer dessa arte seria a submissão da mesma à moral e à dialética e, nesse sentido, a rigor,

---

<sup>131</sup> Cumpre dizer que o conceito de ciência para Aristóteles não estava ligada a uma preocupação instrumental, de dominação da natureza, mas antes uma visão das categorias e formas de pensar humano, ou seja, dos variados posicionamentos racionais do ser humano, não devendo se confundir com seu conceito atual.

<sup>132</sup> “Enquanto, em suma, a filosofia teórica deixa, por assim dizer, as coisas como estão, aspirando apenas conhecer o porquê de estarem de certo modo, a filosofia prática, ao contrário, procura instaurar um novo estado de coisas e procura conhecer o porquê do seu modo de ser apenas para transformá-lo” (BERTI, 1998, p. 116).

<sup>133</sup> “Entre as coisas variáveis estão incluídas as coisas feitas e as ações praticadas, pois fazer e agir são coisas diferentes (quanto a esta distinção, mesmo as nossas obras destinadas ao público são confiáveis); assim, a disposição racional pertinente à capacidade de agir é diferente da disposição racional pertinente à capacidade de fazer. Já que a arquitetura é uma arte e é parte da outra, pois nem agir é fazer, nem fazer é agir. Já que a arquitetura é uma arte e é essencialmente uma disposição racional da capacidade de fazer, e não há arte alguma que não seja uma disposição relacionada com fazer, nem há qualquer disposição relacionada com fazer que não seja uma arte, a arte é idêntica a uma disposição da capacidade de fazer, envolvendo um método verdadeiro de raciocínio. Toda arte se relaciona com a criação, e dedicar-se a um arte é estudar a maneira de fazer uma coisa que pode existir ou não, e cuja origem está em quem faz, e não na coisa feita; de fato, a arte não trata de coisas que existem ou passam a existir necessariamente, nem de coisas que existem ou passam a existir de conformidade com a natureza (estas coisas têm sua origem em si mesmas). Já que há diferença entre fazer e agir, a arte deve relacionar-se com a criação, e não com a ação” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI 4, 1140 a).

somente o filósofo poderia ser um retórico (ROHDEN, 1997, p.59)<sup>134</sup>. Não era essa, entretanto, a conclusão do discípulo que efetivamente deu uma autonomia a tal arte, vinculando-a à forma an-apodíctica da lógica, qual seja a dialética.

As suas diferenças, porém, estariam relacionadas à própria essência, uma vez que a dialética é um método voltado à argumentação e a reconstrução ou validação das premissas dialógicas, enquanto a retórica seria a arte de convencer e persuadir um auditório ou uma platéia, caracterizada, frise-se, pela incompetência de acompanhar um raciocínio mais elaborado. A capacidade de se fazer uma dialética e um sislogismo autêntico seria um bom uso da retórica, já a capacidade de ludibriar e desenvolver juízos falsos consistiria no mau uso da retórica, o que caracteriza a erística.

Ainda é importante mencionar que para Aristóteles existem tipos de provas (*pisteis*) as quais faria uso o dialético, as duas primeiras seriam o *etos* e *patos*, as quais consistiriam na parte efetiva da persuasão, enquanto o terceiro seria o *logos*, responsável mesmo pelo raciocínio.

Assim, de posse dessas categorias criadas por Aristóteles precisamos fazer uma avaliação das mesmas a partir das metodologias propostas, sobremaneira, para se alcançar uma teorização adequada que efetivamente possa restaurar a racionalidade prático-dialética fortemente existente nas obras desse filósofo. Tal missão foi o mote da chamada “Escola de Bruxelas”, da qual Chaïm Perelman é um dos mais importantes ícones.

Perelman<sup>135</sup> se preocupa em realizar um estudo sobre as formas lógicas dos juízos de valor e, em termos de conclusão, esse autor evidencia que não conseguiu encontrar na lógica formal algo que possa efetivamente dar substância para os seus intentos. Foi na dialética e na retórica da antiguidade que o mesmo conseguiu um denso fundamento racional para os juízos de valor, para o qual “*este trabalho de grande fôlego, empreendido com Lúcie Olbrechts-Tyteca, levou-nos a conclusões completamente inesperadas e que contribuíram para nós uma revelação, a saber, de*

---

<sup>134</sup> “A retórica verdadeira se reduz à arte do pensamento, à dialética. E esta nada tem de comum com as regras artificiais dos hábeis e espertos mestres de retórica como os Tísias ou os Trasímacos. A condição essencial da verdadeira retórica, da eloquência é o saber. Não é o miserável ofício mistificador da palavra, nem a arte sorrateira do falso escritor. O divino poder da direção das almas é o caminho vivo, claro, distinto, harmonioso da verdade” (PLATÃO. Fedro., trad. JP, 190, apud ROHDEN, 1997, p.62)

<sup>135</sup> Foi com Frege e Lúcie Olbrechts-Tyteca que Perelman encontra suporte dos seus estudos. De acordo com ele, Frege havia revolucionado os estudos de lógica matemática, ao analisar “microscopicamente todas as operações que permitiam aos matemáticos demonstrar os seus teoremas: o resultado destas análises foi a renovação da lógica formal, concebida como uma lógica operatória, permitindo cálculos, e não uma lógica da classificação, como a lógica clássica de Aristóteles” (PERELMAN, 1993, p.15)

*que não existia uma lógica específica dos juízos de valor, mas que aquilo que procurávamos tinha sido desenvolvido numa disciplina muito antiga, atualmente esquecida e menosprezada, a saber, a retórica, a antiga arte de persuadir e convencer”* (PERELMAN, 1993, p.15).

Mediante avaliação cuidadosa Perelman irá perceber uma diferença entre a retórica desenvolvida pelos antigos (desenvolvida desde Aristóteles e Cícero) e a retórica clássica, enquanto mero instrumento de ornamentação figurativa, reduzindo-a à mera capacidade de elocução. Sobre essa perspectiva, Perelman se apóia em Paul Ricoeur, o qual tentará resgatar a substância da arte retórica dos antigos, envolvendo a utilização de símbolos como reforço argumentativo e de criação de sentido, o que consta em suas obras *A Metáfora Viva* e em *Tempo e Narrativa*.

Nesse sentido, Perelman se preocupa em desenvolver uma retórica capaz de está ligada á dialética no sentido de construir as condições do diálogo e da produção de sínteses verossímeis adequadas ao juízo valorativo e não de mera explicação, através do chamado gênero apodíctico, voltado à louvação ou censura do discurso diferentemente do deliberativo de aconselhamento, ou mesmo do judiciário de acusação (PERELMAN, 1993, p.37-38).

Com esses acúmulos Perelman desenvolve a chamada “nova retórica”, a qual não se subordina a qualquer interesse, mas antes se confunde de algum modo com a própria dialética ao se pretender persuasiva no sentido de se obter o bom discurso. Por outro lado, esse autor também ampliou o campo de atuação da retórica ao ampliar o auditório originalmente previsto por Aristóteles para construir uma lógica e uma argumentação a qualquer campo, seja em uma praça onde exista um grupo de pessoas com pouca instrução, seja em um auditório de especialistas.

Essa nova perspectiva da retórica enquanto colocada à disposição de qualquer ambiente, deve ser considerada como um poderoso instrumento da *práxis*, no sentido de que orienta o indivíduo nas deliberações em qualquer momento da vida. Essa “abertura” da lógica dialética e da arte retórica contraria o entendimento iluminista e racionalista de tentar dissociar o raciocínio lógico dos momentos mais comuns da coletividade, realizando uma verdadeira quebra de paradigma e privilegiando a atuação da *phronesis* que possuiria primazia, pelo menos na esfera ética, em relação à *Sophia*.

O ataque à concepção cartesiana de diferenciação entre teoria e prática, assim como a todo e qualquer movimento racionalista que divide a compreensão e as suas formas de racionalidade, seja pura ou prática, ou melhor, teórica e sábia, ou mesmo,

apodíctica e dialético-retórica, estará gerando propriamente um saber que se encontra dissociado da realidade e da sua tradição histórico-cultural.

Desse modo, substitui-se a lógica argumentativa que busca a evidência ou mesmo a explicação da verdade real, para uma lógica do provável ou do verossímil, um modelo argumentativo que exija justificações valorativas, em busca do alcance dessa axiologia fundamental, como o senso de justiça, de igualdade e reciprocidade, sem confinamento à dedução ou ao cálculo.

A racionalidade argumentativa se mostra, portanto, completamente vinculada ao contexto histórico na qual foi suscitada, não podendo a mesma ser descolada do seu auditório específico, sob pena da formação de ideologias de dominação e de restrição da espontaneidade valorativa dos fatos. É consciência da finitude que permite o desenvolvimento de um conhecimento que não se pretende apriorístico e universal, mas antes é universal pelo sentido da presença do *ser-no-mundo* e a necessidade de, através da *práxis* de solucionar suas contendas. Vejamos o caráter da finitude necessário à nova retórica:

A remissão da faculdade de provar para a necessidade de justificar e, desta última, para o poder criador, crítico e, inovador dum homem que não pode renunciar, senão quimeramente, á transitividade da sua existência e ao caráter situado de todo o saber, conduz a que não seja mais possível dissociar, liminarmente, teoria e prática, conhecimento e ação, razão e vontade (GRÁCIO, 1993, p.80).

É, portanto, da conciliação entre lógica, argumentação e retórica com a hermenêutica que a compreensão do âmbito social pode acontecer sem as generalizações artificiais da ciência e dos seus procedimentos, sempre em busca de verdades totais. A finitude hermenêutica que permite o retorno ontológico do ser ao mundo e que exige, por sua vez, uma filosofia prática em respeito à tradição a qual estará em diálogo constante com o outro em face de uma  *fusão de horizontes*  é que permitirá que a argumentação possa se destinar a resolver, com solidariedade e alteridade os conflitos sociais e montar uma deontologia que respeite os pré-conceitos de uma comunidade mundial e humana, contemplando as suas diferenças intrínsecas.

Assim sendo, precisamos, mesmo que de modo superficial realizar algumas críticas às pretensões epistemológicas da filosofia da crítica das ideologias de Habermas. Sob a necessidade de realizar um crivo dentro da tradição, a qual se encontraria permeada de ideologias de dominação sobre o trabalho e a linguagem,

Habermas, como vimos, propõe um desapego ou mesmo uma separação inevitável com o mundo para avaliá-lo, retirar-lhe os seus traços coativos e, finalmente, passar para um consenso ideal, do qual o novo código de regras irá representar propriamente a emancipação humana.

Todavia a teoria habermasiana, ao se preocupar em fazer com que todos no auditório possam participar de modo a construírem em conjunto um código de regras legítimo, não evidencia o ponto de partida para as discussões, ou melhor, as premissas (*éndoxas*) que irão nortear as discussões. Portanto, entre a teoria purista da razão de Kant ou mesmo os cânones científicos e uma mudança de paradigma pelo rompimento das ideologias, não existe uma intermediação capaz de fazer desse projeto algo real.

Habermas realizou uma crítica decisiva ao aspecto monológico da razão *a priori*, mas não evidenciou qual a premissa que possibilitará o consenso, ou mesmo, qual a linguagem ou hipótese prévia que servirá de pauta para as discussões.

Assim, o procedimentalismo habermasiano padece da separação artificial entre teoria e prática, uma vez que no plano das idéias imagina (lembrando que para Kant a imaginação era a responsável pela a materialização da razão pura na construção de uma razão prática) um procedimento e um regime de governo capaz de universalizar-se, agora, para um auditório mundial e, com isso, efetivamente satisfazer os anseios de cada comunidade que compõe o todo. Nesse sentido, a pretensão habermasiana ainda se encontra na esfera do infinito, preconizando uma verdade apartada da realidade, em virtude desta, em sua opinião, está imiscuída de dominação hegemônica, compartilhando, assim, da mesma construção solipsista da *analítica transcendental* e da *estética* kantianas.

É dever da hermenêutica e da sua *práxis* argumentativa construir um ambiente dialógico a partir das necessidades que são apresentadas pelo mundo, sempre em uma fusão de horizontes entre a tradição e os pré-conceitos com as necessidades do amanhã, na conquista de uma solidariedade que respeite as especificidades culturais de cada povo e que, ao mesmo tempo, seja universal na sua intenção de se tornar gente.

No que se refere, entretanto, ao conhecimento científico, sobremaneira aquele aplicado ao âmbito social e histórico da vida, alguns autores, realizando uma verdadeira revolução epistemológica, avaliaram as impropriedades da metodologia totalizante do positivismo e do empirismo científico, apontando mesmo para um projeto de poder que se camufla sob o caráter monológico e incontestável de premissas dissociadas com o mundo real.

A essa dominação da natureza e do reino dos fins metafísicos, Pierre Bourdieu, orientado por essa percepção crítica de Gadamer, irá desenvolver alguns conceitos que são caros para a compreensão dessa argumentação nas ciências espirituais, porque viabiliza uma crítica “por dentro” isto é, de contradição epistemológica, ou melhor, na própria expressão do autor, uma ruptura epistemológica.

Bourdieu irá criticar profundamente as bases das ciências sociais (valendo-se da chamada sociologia da sociologia), as quais, segundo este autor, foram marcadas historicamente pelo posicionamento positivista de transposição irresponsável dos objetivos e caminhos específicos das ciências naturais, enquanto na verdade um projeto de dominação da natureza e da construção de uma ambiente valorativo incontestável.

Esse filósofo da sociologia irá avaliar especificamente o auditório dos especialistas e dos doutores e como o seu caráter intransigente e hermético é capaz de servir enquanto instrumento de dominação ideológica. Explica esse teórico que, na tentativa de romper com o senso comum, a tradição academicista, por sua vez, mediante o imporre clandestino de conceitos e categorias, acabava por distanciar toda a sua produção teórica da realidade, o que levou Bourdieu a classificar este procedimento como “senso comum erudito” ou “científico” do *homo academicus*.

Por outro lado, Bourdieu sempre desconfiou da relação entre a realidade social simbólica e a interioridade dos indivíduos, sobremaneira quando esta realidade é marcadamente influenciada por interesses hegemônicos de classes que visam transformar interesses particulares em gerais, o que caracteriza, justamente, o chamado discurso ideológico.

Assim, os questionamentos de Bourdieu sobre a prática tradicional metodológica das ciências sociais, não somente estarão voltados à realização de uma ciência que efetivamente seja criada em conjunto com o objeto a ser, também, construído e estudado pelo pesquisador, mas também voltados a impedir que os aspectos ideológicos possivelmente imiscuídos nos objetos clandestinos pré-construídos artificialmente pelo *homo academicus* possam ser resignificados e perpetuados, evitando que se mantenha, *ad eternum*, a chamada “domesticação dos dominados” (WEBER *apud* BOURDIEU, 2004).

Bourdieu irá demonstrar a importância não só do capital teórico do pesquisador, mas, sobretudo, do capital humano cultural que lhe permita efetivamente entender a lógica simbólica da sociedade estudada. Foi justamente com este fito que

Bourdieu se dispôs a participar da guerra na Argélia, uma vez que esta oportunidade lhe permitiria o contato mais próximo das populações tradicionais argelinas.

Esta experiência lhe rendeu a conformação de obras densas (*Travail et Travailleurs en Algérie* e *Le Déracinement*), uma vez que sua pesquisa de campo, através de fotos e entrevistas, não somente consegue captar a violência material e simbólica sofrida pelos argelinos (representantes nestes estudos dos colonizados), como também, expende o modo sincero de se fazer pesquisa, valendo-se de forma apropriada da *empíria* e mostrando, mediante análises constantes, todas as suas dificuldades em campo, o que lhe possibilitará trabalhar com o seu largo capital teórico, sendo seus métodos retirados não de forma prévia, como uma camisa de força que tenta conter a intensidade dos fatos, mas sim com espontaneidade, de acordo com as necessidades encontradas em campo, ou seja, em respeito à prática.

Por sua vez, Bourdieu retomará uma importante discussão, iniciada em Kant, acerca do papel ativo do sujeito no processo mesmo do conhecimento. Em sua obra *Lê Métier de Sociologue* mostrará, na terceira parte (O racionalismo aplicado) a importância epistemológica do espírito e da tradição na construção do objeto.

Podemos dizer que a tradição lingüística originalmente delineou os primeiros passos da escola antropológica do estruturalismo, emblema da lógica rígida e que se prenuncia enquanto detentora da verdade, a qual ficou reconhecida, principalmente, pelos trabalhos do antropólogo Claude Lévi-Strauss. O próprio termo estruturalismo possibilita a interpretação de alguns significados historicamente estabelecidos, como, por exemplo, em relação aos estudos de semiologia inicialmente realizados por Ferdinand de Saussure, o qual indicava a existência na lingüística de dois elementos da palavra, o significante (a projeção sonora ou até mesmo psíquica) e o significado (o que efetivamente quer dizer tal palavra), estando tais significantes e significados correlacionados dentro de um sistema e regidos por leis ou por uma lógica interna e autônoma. Da mesma forma, o estruturalismo lingüístico se desenvolveu na importante escola de Praga entre os teóricos Loui Bloomsfield, Nicolai Trubetzky e Roman Jakobson, espalhando-se, posteriormente, por outras áreas do conhecimento como a psicologia, com Piaget e Lacan, pela matemática com Benacerraf e, na antropologia, com Lévi-Strauss, sobremaneira, na sua obra *As estruturas Elementares do Parentesco*, na qual este autor irá mencionar que a diversidade cultural dos povos se resume a uma permutação de algumas poucas estruturas parentais básicas.

Neste sentido, a escola do estruturalismo pode ser, grosso modo, resumida, nas palavras de Piaget: “uma estrutura é um sistema de transformações que comporta leis enquanto sistema (por oposição às propriedades dos elementos) e que se conserva ou se enriquece pelo próprio jogo de suas transformações, sem que estas conduzam para fora de suas fronteiras ou façam apelo a elementos exteriores” (REZENDE, 1999). Esta forma de concepção da realidade simbólica foi classificada por Bourdieu como sistema simbólico enquanto *estruturas estruturadas*, onde os símbolos e os significados culturais se tornam autônomos, em relação à atuação dos indivíduos dentro da sociedade, os quais reproduzem tais sistemas auto-replicadores.

Outra forma de observar os sistemas simbólicos seria enquanto *estruturas estruturantes*, tal concepção é marcada pela teoria marxista que previa a realidade simbólica como um palco de conflitos entre interesses ideológicos, constantemente influenciados pela luta de grupos específicos que pretendem fazer com que seus interesses particulares se tornem os interesses de toda a sociedade, papel este precípua do que Marx chamou de ideologia, o que fundamentar os trabalhos da escola de Frankfurt.

Desta forma, Bourdieu irá realizar uma importante crítica à escola estruturalista, justamente por discordar com o aspecto absolutamente autônomo dos sistemas simbólicos, evidenciando que é a própria prática dos agentes sociais, mediante um processo de interiorização desses sistemas simbólicos (exterioridade) e exteriorização do que foi interiorizado o que irá marcar a construção da realidade simbólica e cultural.

Bourdieu, de certa forma, não irá se furtar de estabelecer um aspecto estruturalista da sua própria teoria, como por exemplo, na presente conceituação: “o método estrutural ou, mais simplesmente, o modo relacional de pensar que, rompendo com o modo de pensar substancialista, leva a caracterizar cada elemento pelas relações que o unem a outros elementos em um sistema, do qual toma seu sentido e sua função” (BOURDIEU, 1980, p.11). Bourdieu não irá negar a existência de uma realidade simbólica estruturada; mas a sua teoria evidenciará uma relação dinâmica e dialética entre as estruturas estruturadas, as estruturas estruturantes e a atuação prática dos grupos e dos indivíduos, mantendo o arbítrio dos atores sociais envolvidos, em uma luta constante pela supremacia social simbólica, o que levará Bourdieu a afirmar, inclusive, que a sociologia é um “esporte de combate”.

Verificamos acima o posicionamento das duas formas de compreensão dos sistemas simbólicos. A primeira, enquanto estrutura estruturada, mantém a idéia de sistema autônomo, independente das relações práticas desenvolvidas pelo sujeito; Bourdieu, inclusive, irá mencionar que tal perspectiva evidencia a estrutura simbólica em quanto um *opus operatum*, diferentemente da necessidade de se verificar as influências políticas e ideológicas dessas estruturas mesmas, o que é próprio à segunda visão dos sistemas simbólicos, marcada pela contribuição marxista, o que leva a percepção das *estruturas estruturantes*, isto é, enquanto conformadoras das estruturas sociais mediante as disputas simbólicas de grupos específicos. Vejamos o que o professor Sérgio Micelli, responsável pela introdução e tradução da obra *A Economia das Trocas Simbólicas*, menciona sobre a crítica de Bourdieu em relação à concepção estruturalista tradicional da realidade simbólica:

A limitação mais grave da primeira tendência reside no fato de privilegiar a cultura como *estrutura estruturada* em lugar de enxergá-la enquanto *estrutura estruturante*, relegando, portanto, as funções econômicas e políticas dos sistemas simbólicos e enfatizando a análise interna dos bens e mensagens de natureza simbólica. Por esse motivo, por isso não consegue deixar de ser uma teoria da integração lógica e social de ‘representações coletivas’ cujo paradigma é a obra de Durkheim (MICELLI, 2004, VIII).

Bourdieu, na verdade, preconiza um relacionamento entre as estruturas dentro de uma dinâmica de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade, o que lhe permite dizer que toda estrutura estruturada, um dia, já foi uma estrutura estruturante. Esta movimentação simbólica será fundamental para Bourdieu perceber que o padrão meramente comunicativo do estruturalismo irá se refletir decisivamente no campo científico, em que a estática do conhecimento e sua dissociação com a prática, gerará o que ele denominou de “senso comum erudito”, e que somente será resolvido por uma flexibilidade da própria sociologia que se desenvolve a partir da prática e das necessidades exigidas pelo campo. Contudo, esta observação será melhor compreendida dentro da categoria do *habitus* criada por este teórico.

Como visto acima, a tradição estruturalista tradicional pleiteava um aspecto estático das estruturas simbólicas sociais, incorporando, assim, uma tradição mais antiga: a do positivismo. Quando algumas “estruturas básicas” de um sistema são objetivadas (abstraídas da dinâmica social), seus postulados e leis são naturalizados, generalizados e universalizados; por outro lado, o desprezo pelo papel atuante da subjetividade e da própria tradição histórica, como preconiza o positivismo com a

neutralidade para a obtenção de conclusões exatas, nos moldes das ciências naturais bem se coaduna com a pretensão de objetivação das estruturas simbólicas da escola criada por Saussure.

Desconfiado da insuficiência da explicação estruturalista, Bourdieu irá avaliar a formação das estruturas simbólicas dentro da categoria do *habitus*. Maria Valéria Vasconcelos Rezende<sup>136</sup> irá, com boa precisão, avaliar a noção de *habitus* de Bourdieu:

Assim, para Bourdieu, as regularidades e coerências encontradas pelo pesquisador - uma estrutura, portanto, das práticas sociais e dos sistemas simbólicos - não são falsas, Elas existem mas ele explica sua gênese servindo-se do conceito de *habitus*. Tudo se passaria como se as diversas práticas sociais se estabelecessem à maneira pela qual se estabelecem os caminhos num determinado território: o próprio fato de alguém percorrer uma extensão qualquer de campo deixa traços que o induzirão a tomar o mesmo caminho numa próxima vez, abrindo assim cada vez mais a trilha, o que induzirá outros a segui-la também. Assim, é o caminhar que abre o caminho mas, por outro lado, a existência da trilha já aberta leva a que habitualmente se ande por ela. Nada impede, porém, que, na medida em que tenha interesse nisso, o caminhante possa desviar-se do caminho já feito e nem que, em seguida, por comodidade, digamos, volte a ele (...). (REZENDE, 1999, p.06).

A noção de *habitus* de Bourdieu não se harmoniza com o determinismo das estruturas estruturadas pretendido pelo estruturalismo tradicional, fazendo este autor aderir a uma noção de integração e intervenção da subjetividade dos indivíduos na realidade simbólica; nos dizeres do professor Sergio Micelli, Bourdieu aceita a sentença de Marx, para quem “as coisas lógicas não devem ser tomadas pela lógica das coisas” (MICELLI, 2004: XL).

Bourdieu, por sua vez, define o que seja o *habitus*: “um sistema de disposições duráveis e transferíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações, e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas que permitem resolver os problemas da mesma forma e graças às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por estes resultados” (BOURDIEU, 2004).

Portanto, a noção de *habitus* avalia a existência de estruturas internas dos indivíduos que se relacionam com a exterioridade dialeticamente como conteúdo da conduta humana. Tal estrutura interna, contudo, não é fixa, pois está predisposta a ser

---

<sup>136</sup> REZENDE, Maria Valéria Vasconcelos. *Pierre Bourdieu e o estruturalismo*. Política & Trabalho, João Pessoa, PPGS-UFPb, ano XV, n. 15, set./ 1999, pp. 193-204. Disponível em: <http://www.geocities.com/ptreview/15-rezende.html>

transferida, pronta a se tornar *estrutura estruturante* da realidade simbólica, bem como não determina a conduta humana, já que permite uma variação de acordo com as situações práticas apresentadas.

Finalmente, enquanto característica do *habitus*, Bourdieu menciona que o mesmo é adquirido na tenra infância e que sua transferência e manutenção acontecem de modo que os atores sociais não se apercebem que estão movimentando estes aspectos simbólicos e culturais, o que caracteriza a dinâmica de passagem de *estrutura estruturada* para *estrutura estruturante* de modo não-consciente. O *habitus*, então, seria a matriz conformada desde a infância e que se reatualiza de acordo com as novas experiências sociais sem que tal movimentação seja percebida diretamente pelos indivíduos.

Um processo de dominação não perpassa apenas pelo aspecto imediato e tangível. Antes de tudo, para se vencer efetivamente, é necessário consolidar a vitória. A ideologia, então, caracteriza-se por ser um discurso de uma determinada classe ou grupo que pretende fazer do mesmo como geral, ou melhor, dissimulando a função de divisão em função da comunicação e perpetuando sistemas de violência simbólica deslocados, já que não podem ser percebidos pela maioria. Assim sendo, em todos os campos de atuação humana, seja no político, no jurídico ou no científico, valer-se de noções pré-construídas é manter um discurso ideológico criado pela necessidade de hegemonia de um grupo ou de uma classe, o que justamente marca a preocupação de Bourdieu em formar uma sociologia que efetivamente se atenha às necessidades que a própria *empíria* exige e não através de pré-noções estabelecidas que oprimem a realidade para que esta se discipline, invertendo o processo verdadeiro de conhecimento e gerando um “senso comum erudito”.

Isto posto, fica claro que para Bourdieu a realidade simbólica e cultural não se estabelece apenas dentro de uma noção restritamente comunicativa, como, grosso modo, preconiza o estruturalismo mais tradicional, inaugurado aparentemente por Ferdinand Saussure na lingüística e que evidencia a construção da crítica das ideologias.

Em verdade, o procedimento habermasiano se configura decisivamente enquanto uma ideologia, porque despreza a espontaneidade da realidade sócio-cultural, indo ao encontro do estruturalismo.

Antes de mais nada, é importante observar que a realidade enquanto *estrutura estruturada* acabará por se tornar *estrutura estruturante* do *habitus* existente em cada

indivíduo que, por sua vez, é uma espécie de *estrutura estruturada* que se reatualiza de acordo com as necessidades práticas.

Neste ponto é que o poder simbólico irá atuar, já que, como as *estruturas estruturadas* são marcadas pelas disputas simbólicas de diversos grupos nos mais diversos campos de batalha, a ideologia, *estrutura estruturada* escamoteada como interesse geral irá ser incorporada e influenciará as categorias internas dos indivíduos que, por seu turno, irão replicar, ou melhor, exteriorizar uma síntese como produto de um *habitus* enquanto tese, e da ideologia enquanto antítese.

Como foi anteriormente mencionado, a chamada sociologia espontânea, fruto de um empirismo puro e cego irá produzir não somente um conhecimento apartado da realidade, como também marcado pela tradição acadêmica conservadora, mantida nas instituições de ensino por conta da perpetuação de sistemas simbólicos violentadores deslocados e tidos como verdadeiros por toda a classe ou comunidade.

Seria, portanto, através de uma sociologia reflexiva, que percebe esta movimentação simbólica, o modo de se contestar uma ciência que por ser *opus operatum*, despreza estas relações permanentes de poder, a qual se fará não por um procedimento fixo, categorizado de forma ideal, com um regime de governo perfeito, mas antes, a partir da movimentação prática de seus atores em busca de uma estrutura estruturada que replique as experiências de solidariedade e alteridade entre os povos.

Distante da prática, o *homo academicus*, não necessita ir a campo, já que as categorias com que vai trabalhar já estão bem estabelecidas e construídas nos cânones da ciência positiva; seus métodos bem definidos e limpos de toda e qualquer interferência valorativa ou ideológica. Desse modo, a tradição academicista foi desenvolvida graças a um padrão ideológico incutido na classe ou comunidade, violentando simbolicamente todo e qualquer conhecimento que não estivesse enquadrado dentro desta tradição que tomou conta de quase todos os níveis escolares, principalmente na Europa, o que possibilitou a dominação política da burguesia com suas novas justificações rapidamente cristalizadas.

Impende-se dizer, assim, que a superação dos aspectos positivistas das ciências sociais, e, conseqüentemente, a realização de uma sociologia que questione a si mesma, através de uma permanente vigilância epistemológica, no intuito de evitar a utilização de conceitos e métodos pré-construídos, é a única forma de efetivamente produzir um saber científico pautado na realidade estudada, ou melhor, buscando os seus significados dessa própria realidade.

Assim, tal postura levaria ao que Bourdieu denomina de *ars inveniende*, diferentemente de uma *ars probandi*, isto é, atuando com um posicionamento ativo do sujeito de construção do próprio objeto ao invés de, simplesmente, trabalhar-se com justificações de objetos definidos de modo ortodoxo pelo tribunal da ciência positiva. Vejamos uma boa passagem em que Bourdieu expende tal idéia: “Se é evidente que os automatismos adquiridos podem permitir a economia de uma invenção permanente, devemos nos abster de deixar crer que o sujeito da invenção científica é um *automaton spirituale*, obedecendo aos mecanismos bem ajustados de uma programação metodológica constituída uma vez por todas, e confinar dessa forma o pesquisador na submissão cega ao programa que exclui o retorno reflexivo ao mesmo, condição da invenção de novos programas” (BOURDIEU, 2004, p.13).

Por outro lado, é típico da tradição positivista partir da pressuposição que existe uma diferença marcante entre uma metodologia das ciências naturais e uma metodologia das ciências sociais. É importante observar que na verdade os métodos fazem parte da ciência de uma forma geral. Bourdieu irá criticar Dilthey como orientador maior de uma nova ciência da cultura que se opõe a idéia de uma ciência da natureza, distinções essas forjadas. Contudo, sempre é necessário alertar que as diferenças de utilização da pesquisa evidenciam-se por conta da diferença dos objetos que são pesquisados, não sendo a vigilância epistemológica confundida, também, com ritualismos de procedimentos, caricaturas de um rigor inexistente, já que as teorias e os métodos são utilizados de acordo com as exigências retiradas da realidade, da experiência, da lógica argumentativa prática.

Ademais, partindo do princípio da não-consciência, como orientador das relações simbólicas entre realidade e *habitus*, pode-se dizer que a pesquisa deve se pautar na avaliação do todo social vivido para se chegar à subjetividade, e não o contrário, como era, inclusive, o projeto de resumir a sociologia à psicologia através dos chamados psicossociólogos; tal método é chamado por Bourdieu de “objetivismo provisório”, partindo temporariamente de uma noção inicial abstrata da realidade.

Por seu turno, a utilização de objetos pré-estabelecidos pelos cânones científicos, também levaria ao que Bourdieu chama de “tentação ao profetismo”, ou seja, a possibilidade de obter um prognóstico preciso sobre as relações sociais e simbólicas. Isto, de acordo com as pretensões da própria sociologia, evidencia-se por algo inadequado.

Observamos as palavras prudentes do filósofo e cientista social Max Weber, citado por Bourdieu, o qual menciona: “Não são as relações reais entre as ‘coisas’ que constituem o princípio da delimitação dos diferentes campos científicos, mas as relações conceituais entre problemas. É apenas nos campos em que é aplicado um novo método a novos problemas e em que são descobertas, assim, novas perspectivas que surge também uma nova ‘ciência’”. (BOURDIEU, 2004) Portanto, surge uma nova ciência quando o pretense conhecimento científico é capaz de dar uma perspectiva singular à realidade estudada, não existindo, assim, um fato da realidade mais real ou mais científico do que o outro. É papel da sociologia reflexiva, então, verificar o modo pelo qual a sociologia pode autonomamente produzir um conhecimento lastreado pela realidade, sem trabalhar com objetos e teorias formalmente concebidas.

É justamente isto que irá criar um *habitus* científico, capaz de produzir um campo científico nos moldes próprios de uma sociologia autônoma e emancipatória. É justamente a desconstrução da *estrutura estruturada*, marcada pelo sectarismo academicista e a produção de uma sociologia pautada no real, mas que ao mesmo tempo se valha da força de um racionalismo aplicado que possa construir o objeto das ciências sociais, o que coloca Pierre Bourdieu na condição de um dos baluartes do pensamento ontognoseológico, próprio da moderna hermenêutica criada por Gadamer, Nietzsche e Heidegger.

Podemos dizer que está no conhecimento praxiológico o modo de se implementar a necessária segunda ruptura epistemológica com o conhecimento objetivista e pré-construído. Em, *Esboço de Um Teoria Prática*, Bourdieu deixa claro a importância desta desconstrução, tanto para ultrapassar a chamada sociologia espontânea, quanto para modificar uma *estrutura estruturada* do campo científico social, marcada pelas influências positivistas e de violência simbólica academicista:

Enfim, o conhecimento que podemos de chamar de praxiológico tem como objeto não somente o sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações dialéticas entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade: este conhecimento supõe uma ruptura com o modo de conhecimento objetivista, quer dizer, um questionamento das condições de possibilidade e, por aí, dos limites do ponto de vista objetivo e objetivante que apreende as práticas de fora, enquanto fato acabado, em lugar de construir ser princípio gerador situando-se no próprio movimento de sua efetivação (BOURDIEU, 1983, p.47).

Esta, inclusive, é a tarefa da hermenêutica antropológica ao estudar a diversidade cultural existente, ou seja, tentar desconstruir questões consideradas naturais por um conhecimento produzido às expensas da realidade, porque não oriundo da prática, e que cristaliza as assimetrias e hegemonias ideológicas petrificadas no campo simbólico das ciências sociais, sem, no entanto, negar o aspecto objetivo, mas fazendo com o que o mesmo se relacione dialeticamente com o contexto social simbólico.

Com propriedade Bourdieu nos diz: “Cada agente, quer ele saiba ou não, quer ele queira ou não, é produtor e reproduzidor de sentido objetivo: porque suas ações e suas obras são o produto de um *modus operandi* do qual ele não é o produtor e do qual não tem o domínio consciente, encerram uma ‘intenção objetiva’, como diz a escolástica, que ultrapassa sempre suas intenções conscientes (...)” (BOURDIEU, 1983, p.72).

Este, portanto, é o projeto de construção de um campo científico social livre das influências ideológicas e das sínteses apartadas da realidade estudada; é o projeto de construção de um *habitus* científico capaz de passar de *estrutura estruturante* para *estrutura estruturada* e de se reproduzir perante todos os indivíduos que fazem a ciência. É a passagem da visão das estruturas de um *opus operatum* para um *modus operandi* capaz de retirar as sínteses científicas a partir da prática, já que deve a realidade solicitar os métodos e teorias a serem utilizadas, e não o pesquisador envolver os fatos em uma camisa de força a conter a sua intensidade.

Romper a tradição positivista de separar a pesquisa do pesquisador, o empírico do racional, introduzindo uma visão holística de todos os elementos do conhecimento e produzir um conhecimento teórico oriundo da prática e, por isso, legítimo, é o conteúdo de um *habitus* hermenêutico capaz de produzir verdadeiramente um conhecimento seguro da sociedade. Isso somente será possível se qualquer receita metodológica pronta, com seus cânones rígidos e procedimentos definidos for substituída por um conhecimento do espírito objetivo da tradição e da sabedoria que conduz ao bem e a alteridade humana em repito ao espírito comunitário de cada povo, o que faz dessa proposta ética um padrão para uma universalidade respeitosa e legítima.

Devemos, antes de pensar nas generalizações acerca das tradições culturais de cada povo e, a partir, daí construir normas pretensamente universais, perceber as homologias existentes na própria tradição humana, os aspectos de solidariedade, de alteridade, de emancipação existente em todas as sociedades humanas e exaltá-las enquanto padrão normativo mundial.

A assunção de métodos pré-construídos, assim como receitas políticas que, em si (verdade apodíctica), serão capazes de permitir a libertação dos pré-conceitos, é estabelecer um caminho monológico em origem, porque as premissas que permitiram os auditores discutir e consensuar já foram definidas ao largo da participação da comunidade do auditório.

As atuais normas de direitos humanos, em seus Pactos, Tratados, Cartas dentre outras normas do Direito Internacional Público estão decisivamente marcados pela tradição kantiana e seu *apriorismo* universalizante, assim como pelos cânones epistemológicos rígidos, tendo como pano de fundo a concepção individual e egoística do sistema capitalista, que implementa, acima de tudo, uma dominação ideológica pela própria dissociação do eu e do mundo.

As tradições culturais que se fizeram presentes, por exemplo, na atual carta maior dos direitos humanos, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, evidenciam a tradição europeia a ser devidamente reconhecida enquanto parâmetro de uma legislação universal.

Não foi por outro motivo que as diversas delegações que se fizeram presentes para discutir tais “direitos humanos”, não aceitaram os postulados lá estabelecidos, justamente por não se enxergarem, não pertencerem aqueles valores lá consolidados formalmente.

Uma ética prática que avalie as necessidades do mundo de modo solidário, criticando, em face dessa postura de contato, diuturnamente (e não apenas em momentos específicos, como quer o criticismo procedimental de Habermas) as pretensões de hegemonia e de neutralização do debate, somente poderá nascer a partir de uma consciência mundial a qual permita que o *eu* esteja a serviço do *tu*, em um sentimento de amor e de amizade, espontâneos e não forçados por um procedimento frio e apartado da realidade e da tradição, na pretensão de construir um *ethos* verdadeiramente mundial.

#### 4.6 A FILOSOFIA DA AMIZADE E A CONSTRUÇÃO DE UM *ETHOS* MUNDIAL

Para os gregos a amizade consistia, propriamente, em um dos sentimentos mais sublimes, manifestando efetivamente a essência do amor, naquela ontologia de inexistência de fazer o bem por obrigatoriedade, ou mesmo na necessidade de

considerar o outro como o si mesmo de modo espontâneo, o que faz do seu *ethos* algo verdadeiramente autônomo, “não na necessidade de dois se tornarem um (Meister Eckhart), ou mesmo de um se vir a ser dois (Nietzsche), mas cada um entendendo a alteridade desdobrada “quando duas pessoas dizem, uma-a-outra com a totalidade dos seus seres: és tu!” (BUBER Apud LOBO, 2008) é que se pode, de fato, instaurar o amor.

Para que se possa instaurar uma amizade no amor, é preciso que se reconheça, antes, o outro como um ser autônomo, portador de um atributo inarredável e intangível que é a sua dignidade, a sua existência no mundo, não idealizando o *tu*, mas antes reconhecendo que as suas divergências culturais fazem parte da construção da história do seu *Dasein*. “No começo é a relação”, sendo que o *tu* é inclusive condição para a existência do eu “que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade” (BUBER Apud LOBO, 2008).

A compreensão tradicional da alteridade, influenciada pela tradição solipsista kantiana sempre se deu a partir da identificação do *tu* a partir das noções pré-existentes do *eu* sobre esse *tu* (manifesta na relação egoística e limitada do  $eu = eu$ ); ou mesmo através de um processo de coisificação do *tu* para melhor compreendê-lo, típico do procedimento científico social (que se manifesta na relação  $tu=isso$ ).

A consideração da totalidade do *tu* somente se dá pela percepção da finitude do *eu*, considerando, necessariamente, que o *tu* lhe precede. Para Buber, a experimentação do *tu* colocando-lhe pechas e categorias rígidas, impendem o exercício pleno de alteridade: “Eu não experiencio o homem a quem digo Tu. Eu entro em relação com ele... A experiência é o distanciamento do Tu” (BUBER Apud LOBO, 2008). Para esse autor o conhecimento do *tu* somente pode se dar de modo pleno, o que significa a totalidade do espírito, não no sentido hegeliano que evidencia um domínio do *tu* perdido na tradição que lhe retira a individualidade, mas antes dentro de um procedimento dialógico de reconhecimento e pertencimento mútuo perante a tradição, em uma fusão espontânea de horizontes que evidencia o *Eros*<sup>137</sup>.

Mostra-se, então, inadequada toda a orientação que estabelece previamente uma modalidade de contato, com procedimentos próprios para a realização dessa relação erótica. Nas palavras de Buber:

---

<sup>137</sup> Deus Grego do amor.

Entre o Eu e o Tu não se interpõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma fantasia; e a própria memória se transforma no momento em que passa dos detalhes à totalidade. Entre o Eu e o Tu não há fim algum, nenhuma avidez ou antecipação; e a própria aspiração se transforma no momento em que passa do sonho à realidade. Todo meio é obstáculo. Somente na medida em que todos os meios são abolidos, acontece o encontro (BUBER Apud LOBO, 2008).

Ademais, da imperativa certeza de si mesmo e da generalização do *eu* em processo de dominação e hegemonia do *tu*, a qual, para Buber, somente pode ser desconstruída mediante uma posição de humildade perante o *tu*, surgindo, assim, um momento relacional e dialógico que traz à baila a responsabilidade por aquele que se relaciona. Surge, nesse diapasão, a noção de dever que influenciou decisivamente a criação de direitos perante o *tu*, direitos humanos, os quais reforçados na legalidade estrita criaram uma obrigatoriedade para o ser solidário, obrigando à disposição amistosa frente ao outro, o que evidencia a instrumentalização e a coisificação do outro em face do desejo individual.

Responsabilidade perante o outro significa um dever que se tem perante alguém. Mas será que para uma filosofia da amizade, o dever tem de ser compreendido sob a sua esfera binômica existentes no Direito e a responsabilidade ética ser resumida a uma responsabilidade jurídica?

Derrida afirma que “um gesto de amizade ou de cortesia não seria nem amigável nem cortês se obedecesse pura e simplesmente a uma regra ritual” (DERRIDA, Apud LOBO, 2008), o que já estaria propriamente avaliada desde Kant, acerca da característica autônoma da moral e, por sua vez, heterônoma do Direito.

Desse modo, a responsabilidade deve ser compreendida dentro do seu aspecto mais amplo e, não apenas, em uma relação binômica sustentada no princípio epistemológico da causalidade (credor x devedor). A responsabilidade consiste em exaltar a dignidade do *tu* sem existir nenhuma relação de dever heterônomo entre os mesmos. Responsabilidade é “assumir por um outro, no lugar, em nome de um outro ou em seu nome como outro, frente a um outro, e um outro do outro, a saber, o inegável mesmo da ética” (DERRIDA, Apud LOBO, 2008).

A responsabilidade pelo *tu*, portanto, aproxima-se de uma visão de finitude do *eu*, fazendo com que o indivíduo precise caminhar com cuidado e humildade no território alheio. Essas construções sobre uma ética na amizade, possibilitaram outras considerações no sentido de se constituir efetivamente um *ethos* mundial.

Nesse caminho, Leonardo Boff, filósofo e teólogo brasileiro, juntamente com outros importantes ícones religiosos que orientam a produção de uma ética da alteridade como Frei Betto, irá pretender uma reviravolta no atual modo de convivência pautada no tecnicismo científico, no egocentrismo e nas relações inter-éticas de caráter egocêntrico e hegemônico e na ameaça, em face dessa estrutura social, da destruição da vida no planeta e da coisificação do ser humano dada a super-exploração da mão-de-obra e da formação, na parte sul, de uma comunidade empobrecida e alijada dos valores mínimos necessários à sobrevivência (BOFF, 2003).

Em obra intitulada *Ethos Mundial*<sup>138</sup> Boff objetiva a realização de uma ética capaz de manter a sobrevivência humana na terra o que se exige refletir sobre três questões primordiais: a crise global surgida pela massificação da pobreza e da exclusão social, enquanto um ambiente de dominação das nações consideradas desenvolvidas; a crise do trabalho e a coisificação do ser humano dentro de uma racionalidade industrial tecnicista que aliena o sujeito; e uma crise ecológica, em face das agressões à terra no intuito de se obter o domínio dos seus recursos naturais, gerador do princípio da “autodestruição” (BOFF, 2003, p.13).

Analisando as diferentes formas de discursos éticos para a formação de uma ética planetária, Boff os considera todos insuficientes. Ao analisar o procedimentalismo habermasiano, Boff evidencia as razões, já devidamente apresentadas acima, para a impossibilidade do projeto de Habermas de construção de uma ética universal. Em primeiro lugar a teoria da ação comunicativa mantém-se em uma base antropocêntrica, típico do pensamento kantiano para o qual a dignidade se origina da capacidade racional de cumprimento do dever (autonomia); nesses termos, a teoria de Habermas despreza o necessário alastramento da categoria dignidade para todos os seres vivos, em função da substituição do *logos* pelo *pathos*, que evidencia o necessário sentimento de respeito e humildade perante a vida. Por outro lado, a teoria habermasiana constrói um auditório tipicamente hegemônico, cujos seus auditores são aqueles que se encontram na parte norte, já que o procedimento dialógico proposto, em conjunto com seus cânones não respeitam as idiosincrasias de todos os povos: “O modelo habermasiano está assentado sobre a experiência centro-européia de construção da ação comunicativa, não partindo de uma base mais baixa e ampla, lá onde se situam as grandes maiorias da humanidade que precisam ter garantido seu direito de ser e de se expressar, o qual ainda não é

---

<sup>138</sup> BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

suficientemente garantido” (BOFF, 2003, p.49). Para Boff é importante que se trabalhe a inteligência emocional ou o *pathos* no sentido de se alcançar a com-paixão e a solidariedade.

Na consideração da necessária modificação dos paradigmas está Peter Singer, ao denunciar um preconceito que não se justifica, uma vez que se diferencia os seres pela sua espécie, o que esse filósofo australiano chama de “especismo” (SINGER, 2004)<sup>139</sup>. Os direitos e a ética deveriam se pautar, antes, na capacidade sensorial de cada ser vivo, na sua capacidade de sofrer, o que o leva a avaliar questões polêmicas como a consideração da eutanásia, ao aborto e à manipulação de embriões humanos, desde que, nesses casos, não se constitua propriamente a vida e a conseqüente possibilidade sensorial.

Sobre o projeto de democracia, enquanto modelo político capaz de assegurar o respeito e o consenso, Habermas evidencia sua herança em Kant, para o qual, no seu modelo de *paz perpétua*, dever-se-ia formar uma comunidade de Estados ligados a uma Organização Internacional capaz de estabelecer um direito comunitário mundial em respeito à dignidade e o alcance permanente da paz, onde as nações deverão ser politicamente originados de uma Constituição Federal, única capaz de garantir a cidadania e participação da coletividade.

Pautado no contratualismo de Hobbes, no sentido de que a sociedade internacional deve passar da fase de natureza, momento em que ocorre uma guerra de “todos contra todos” e maldade humana se evidencia, para uma sociedade política, em que os Estados membros cedem parcela da sua soberania (direito natural político do Estado enquanto entidade) e conformam suas normas a partir da necessidade de manutenção da paz, em todo o globo.

Em um olhar atento, percebemos que a tradição kantiana não apenas se tornou tese indireta e mediata para a conformação dos direitos humanos e de uma ética mundial, como também a ordem mundial, de certo modo, construiu a sua realidade política internacional a partir dos postulados kantianos de paz perpétua democrática com entes estatais republicanos capazes de garantir a dignidade, o que Habermas irá desenvolver no seu procedimentalismo comunicativo.

Desse modo, parece claro que o predomínio de uma metafísica que visa alcançar o “bem supremo” foi construída sob a perspectiva epistêmica que evidencia a

---

<sup>139</sup> SINGER, Piter. *Libertação Animal* (trad. Marly Winckler). Porto Alegre: Lugano, 2004.

supremacia do ser racional, organizador que visa superar a debilidade espontânea do mundo. A categoria da dignidade da pessoa humana, desse modo, foi construída decisivamente sobre os auspícios do mentalismo e solipsismo kantiano que força uma análise valorativa adequada ao mundo.

Foi nessa tônica que o Direito Humano Internacional se construiu e foi por isso, também, que as suas normas hoje padecem de eficácia, não pela inexistência de uma entidade soberana capaz de obrigar o cumprimento dos enunciados fáticos, supostamente inspirados em uma ética da comunidade global, mas antes pela falta de reconhecimento do ser no mundo, da legitimidade de normas que se originariam da tradição cultural dos povos humanos e não, uma mera exaltação de direitos inatos exercidos *erga omnes*, sobremaneira contra o Estado que deveria representar a comunidade, privilegiando, sempre, a chamada primeira dimensão de direitos, por se sustentarem no mito de constituírem-se em um “mínimo” para a existência humana.

Por essas razões, uma ética mundial e um direito humano mundial não poderão partir das concepções epistemológicas, ou pelo menos a elas ficarem limitados, as quais serviram, como foi visto, a um domínio da natureza e do mundo social, em favor de uma classe econômica que ideologicamente estabeleceu um novo paradigma de civilidade e desenvolvimento.

A separação do ser da sua tradição, dos seus preconceitos, objetivou a dominação do mesmo, mediante a sua “entização”, justificando, assim, a intervenção dos “civilizados” sobre os demais povos do mundo que tiveram sua história e suas tradições destruídas por ocasião da necessária homogeneização humana, para fins da sua própria instrumentalização.

Acerca desse debate, uma importante escola teórica se arvora a reconstruir ou restaurar o *ethos* mundial a partir da desconsideração das ideologias constantes na realidade e a necessária recodificação da existência a partir de um consenso de auditório cujos seus participantes se encontram em uma “situação ideal de fala”, isto é, suas argumentações são igualmente válidas, seus intentos são os mais honestos e sinceros possíveis, entre outros requisitos formais já evidenciados, sempre no sentido de livrar a linguagem e o trabalho humano da hegemonia e da coação.

Mas aparentemente o que se formaliza no procedimento já faz parte de uma tradição humana que sempre se movimentou em direção à emancipação, mas cuja tradição nunca foi devidamente ressaltada em face das constantes rupturas causadas ao ser a quando das suas constantes tentativas de reminiscência à sua origem, lugar onde os

valores eclodem de modo autêntico; e, independente de obstáculos ou receitas, a humanidade, apesar da formulação do princípio da autodestruição, também privilegiou o amor, a solidariedade e responsabilidade da amizade, de ser pelo outro.

Precisamos, finalmente, da propagação, talvez não normativa e heterônoma, da solidariedade, adquirida pela *práxis* de resolver efetivamente os problemas que existem no mundo, sem a utilização de recursos de desligamento e de destruição do *Dasein*, uma vez que a ética, assim como tudo o que existe na realidade já nos foi previamente oferecido pelo próprio mundo, mediante um consenso ininterrupto de gerações que fundiram e refundiram seus horizontes; basta que escolhamos, com sabedoria, o caminho do respeito e da alteridade, entendendo-nos finitos e respeitosos em relação aquilo que veio antes e que o gênio humano não teria a capacidade de construir de modo belo, através do consenso efêmero ou da categorização científica do que é diverso.

## 5 CONCLUSÃO

Parece-nos intuitivo que exista uma barreira, uma limitação entre o ser humano que percebe racionalmente o mundo e as coisas que se apresentam a ele. Podemos mesmo mencionar que essa percepção singela e inicial fomentou debates infundáveis na história do pensamento humano, de onde surgem duas grandes correntes filosóficas que partem de pontos de vista extremados: o racionalismo e o empirismo filosóficos.

Para o racionalismo clássico essa dificuldade é superada pela necessidade da razão se assenhorear de meios para desvendar e purificar uma realidade imperfeita, repleta de sombras e desejos que levam à percepção deturpada da verdade. O idealismo de Platão é uma das grandes estradas pela quais muitos precursores incautos resolveram trilhar, até se perder e perceber que tal caminho, em certo ponto, elevava-se do chão de tal monta que se tornara impossível retornar à origem.

Sob a pretensão de permitir, pela lembrança, o retorno da alma a sua morada, na qual as formas perfeitas lá se encontravam, o idealismo afastou o ser humano da sua tradição e, sob a imaculada finalidade de alcançar a verdade em si, acabou por legitimar preconceitos ilegítimos, porque exaltados para além de uma prática, fruto, agora, de um pensamento egoístico, divino, infinito e hegemônico.

Não foi à toa que a desconsideração da dignidade da mulher, dos estrangeiros, dos escravos foi fundamentada sob uma natureza anímica devidamente diagnosticada pelo racionalismo puro, o qual buscava superar a experiência humana imperfeita, geradora de uma prática desnorteada, porque desprovida de um *logos* supremo.

Contrariando essas verdades intangíveis, a sabedoria prática dos sábios professores gregos, artífices retóricos de uma lógica dialética, para a qual a compreensão não se apresenta como uma dádiva divina, mas antes construída pelo trabalho que, por sua vez, forma o seu artesanato, foi atacada, porque contestadora do racionalismo que mantinha uma estrutura social hierarquizada, marca da pérola política do ocidente chamada democracia.

Foi a crítica humanista dos sofistas capaz de perceber que os decretos naturais, em verdade, camuflavam interesses particulares sob vestes do interesse

público, e limitavam a formação em artes, daqueles escolhidos por Deus por ocasião da natureza da alma. Tal crítica evidenciou a impossibilidade de se alcançar o conhecimento total das coisas, as quais se revelam à inteligência humana através da linguagem, dos símbolos.

Reza a sociobiologia que a evolução dos *homo sapiens sapiens* se deu propriamente através da consciência da linguagem, que possibilitou o conhecimento de si mesmo. Foi da possibilidade de se controlar a emissão do som nas savanas por parte de alguns símios, evitando a atenção dos seus predadores, que o poder de abstração humana surge. Do silêncio, isto é, do controle sonoro o homem pôde articular palavras e produzir a linguagem, representativa da realidade natural, simbólica enquanto única forma de compreensão.

Nesse sentido, as empresas racionalistas e empiricistas enquanto objetivam o conhecimento pleno e infinito do mundo, seja através da depuração da realidade imediata imperfeita e a sua conseqüente revelação, seja através da anulação da subjetividade em favor de procedimentos que permitam a revelação nua do objeto ao sujeito cognoscente, de fato, desprezaram a consideração de que a realidade em si, ou o *ente* somente se torna inteligível através da linguagem e de seus respectivos *seres*.

Dessa forma, tanto o racionalismo ontológico ingênuo, quanto o cientificismo neutralizador permitem a “entização do ser”, mediante a produção de respostas prontas e eternas, imutáveis que não mais dão conta das questões práticas do mundo, porque justamente o mundo foi reduzido aos seus esquemas artificiais.

Foi essa exatamente a marca das normas de direitos humanos até hoje. Construídas sob a égide de um racionalismo apriorístico, o solipsismo kantiano conseguiu de modo precário conciliar o empiricismo cético de David Hume e o racionalismo formal da tradição cartesiana. Os direitos humanos, hoje, assentam-se sobre a sua principal categoria que é a dignidade da pessoa humana, a qual, por sua vez, consubstancia-se sob traços puros e inatos do pensamento kantiano. Por outro lado, foi o cientificismo positivista que de forma inovadora reconstruiu o passado da “natureza humana” e empreendeu uma grande taxionomia da “raça humana”, para concluir pela superioridade da civilização ocidental européia com a escola do evolucionismo nas “ciências sociais”.

Era tarefa da razão, através de categorias imaculadas, ou mesmo por métodos purificadores, a percepção de que a compreensão humana não é infinita e total em si, relegando à hermenêutica a tarefa de realizar um “giro ontológico”, ou uma nova

revolução copernicana (usemos tal expressão de forma irônica como reforço da linguagem científica).

Foi com a ontologia de Heidegger que se percebeu, assim, a finitude da existência humana, no intuito de evitarmos que as tradições totalitárias e racionalizantes anteriores realizassem uma reminiscência ou o preenchimento do vazio em âmbitos etéreos, ou mesmo em categorias que se justificam por si mesmas. Esse pensamento privilegiou, então, a ontologia a qual permitiu o retorno do ser humano ao mundo e exige a reconstrução do *Dasein*, por ocasião do sentimento de angústia eternamente satisfeita na morada dos seres, a história.

A partir de então, percebe-se as limitações do conhecimento humano, como também se revolve a poeira do pensamento e, novamente, relembra-se que a ciência é apenas mais uma linguagem, a qual possui grande importância para a tarefa que a mesma se propõe (o conhecimento dos fenômenos da natureza) juntamente com outras linguagens igualmente importantes e legítimas.

Entretanto, o romantismo germânico perseguiu também a produção de um conhecimento precípuo aos intentos da compreensão dos valores, apesar de que ainda amarrado às prescrições formais de neutralização por parte da epistemologia. Tanto em Schleiermacher, com o seu reconstrutivismo histórico do gênio do autor, quanto em Dilthey, com a inovadora exaltação da história enquanto norteadora prévia, pano de fundo de todas as ciências, as quais se encontram envolvidas em interesses; podemos afirmar que o estudo das humanidades permaneceu preso à dicotomia explicação-compreensão, sendo que a compreensão dos significados continuaria, ainda, sem dignidade, sem identidade, porque submissa a procedimentos apartados, o que evidencia a separação da teoria e da prática, ou seja, do ser do mundo, vítima dos procedimentos metodológicos neutralizadores e absolutizantes.

Fica, de certo modo, evidente que a compreensão da realidade axiológica humana está diretamente relacionada a um abandono da metodologia formal das ciências naturais, inadequadas para a percepção da amplitude dos valores construídos na história, assim como a necessária contrariedade do apriorismo kantiano, base para a construção de uma legislação universal a partir de um monólogo do sujeito para a sua platéia.

Acerca da necessidade de se construir uma deontologia fruto de um aspecto dialógico necessário a um consenso que possa destruir os interesses hegemônicos que se escondem nas verdades imutáveis, arvoram-se duas tradições veiculadas pelos dois

maiores filósofos do século XX: a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer e o consenso democrático e procedimental de Jürgen Habermas.

Apesar de alguns pontos de convergência, a teoria habermasiana peca em um retorno desnecessário às pretensões iluministas de assepsia da tradição permeada de ideologias. Acredita Habermas que é através da democracia e da sua “situação ideal de fala” que um consenso efetivamente possa representar a verdade depurada de suas influências ideológicas e coativas, para uma codificação que alcance a autonomia do ser humano e sua emancipação, contra uma mera regulamentação.

Fica evidente, desse modo, os traços do racionalismo kantiano solipsista agora enquanto uma produção racional pura de várias consciências divinas. Habermas não se apercebe que antes do debate começar já existe uma “pauta” previamente delineada e que os debatedores não irão produzir um consenso sem que esse já esteja norteado por uma tradição, de uma prática de onde não se pode fugir.

O apriorismo em Habermas é apenas ampliado para vários sujeitos infinitos que irão produzir verdades racionais a depurar e orientar a prática considerada inferior. O próprio objetivo de Habermas, contudo, já se encontra marcado por uma tradição e uma ideologia de dominação, construída para se tornar um novo paradigma de coação, ao arrepio das justificações divinas e de sangue, para se exaltar o individualismo do ser que possui direitos inatos, descolado da sua comunidade e suficiente para alcançar a sua própria felicidade.

Desde Hegel se sabe que a participação na comunidade, e a consideração ao que está inscrito no espírito do povo é a condição para a verdadeira universalidade humana, momento em que o indivíduo é capaz de sair de si para ir ao encontro de algo eterno. Ainda nas considerações experimentais de Piaget sobre a formação moral na infância, percebeu-se que a autonomia e a emancipação somente se dá por um contato com a coletividade e com o sentimento de cooperação, rumo ao abandono de regras que dantes eram obedecidas pelo medo ao pai e que agora são reformuladas de modo a atender os interesses autênticos da comunidade.

Desse modo, os interesses do racionalismo que reduz a compreensão a categorias, ou mesmo a uma epistemologia que cria leis intocáveis e procedimentos formais rígidos, impedem a própria formação ética e moral do ser humano, porque atende aos interesses egoísticos e infantis de se ter uma resposta sem se preocupar com o caminho para se alcançar tal resposta.

A tradição burguesa precisava unificar o território e o próprio conhecimento, principalmente o moral e jurídico, no intuito de construir um padrão que favorecesse seus intentos mercantilistas. A segurança prometida pela modernidade na verdade se traduz em padronização para a produção em grande escala, sem importar mais conhecer os detalhes, mas, simplesmente, construir-se especialistas que cumpram funções dentro da cadeia produtiva.

É justamente na especialização do trabalho e na diminuição da espontaneidade da vida a padrões bem definidos para serem conhecidos e dominados, é que consiste o projeto hegemônico que marcou de início a construção das normas de direitos humanos.

O distanciamento da prática em relação à teoria, colocando essa última em situação de supremacia em relação à primeira é que implementa um domínio simbólico e lingüístico, insuficiente para a construção de uma ética verdadeiramente global. A lógica formal da razão menospreza o conhecimento do caminho para se alcançar um resultado, preocupando-se, apenas, de modo egoístico e inculto a satisfazer interesses que não ultrapassam a própria esfera de percepção.

A retórica e a dialética buscam, justamente construir, esquecer e reconstruir o caminho do plausível, do verossimilhante, mas com o objetivo de formar seus interlocutores do que propriamente evidenciar verdades eternas, as quais não existem, já que o mundo se revela por símbolos e linguagem.

Mas as normas de direitos humanos hoje são tais quais as estrelas de Kant caídas do céu, porque foram construídas ao arpejo de um consenso verdadeiramente mundial, não aquele impraticável de uma *situação ideal de fala*, nem tampouco definidor de um procedimento democrático culturalmente desconhecido por outras tradições, mas antes voltado a uma fusão de horizontes, e a um aprofundamento na cultura do outro como se sua fosse, no sentido de considerá-la válida enquanto respeitadora do sentimento de alteridade, solidariedade e responsabilidade plena.

Não é à toa que um dos maiores historiadores do Brasil, Sérgio Buarque de Holanda, percebera em sua obra, *Raízes do Brasil* que a origem do individualismo está relacionada ao sujeito que não consegue mais se reconhecer em sua comunidade, voltando-se para seus próprios fins, sendo egoísta e reduzindo o mundo ao seu redor as suas explicações, como se fora uma criança que constrói ilusões e se atem as mesmas independentemente da realidade que se apresenta e, diga-se de passagem, sempre se apresentou.

O desligamento do sujeito em relação a sua tradição, leva ao egoísmo, ao esquecimento do que antes ele fazia parte e, a partir de então, o mesmo produzirá sínteses que tentarão reduzir o mundo para que ele, desprovido de uma visão holística, possa conhecer para dominar (explicar), por intermédio de leis e verdades intangíveis e incontestáveis.

Parece ficar evidente que o reducionismo a métodos, assim como a separação do *eu-no-mundo*, da *pre-sença*, ou leva à angustia e à necessidade de retorno às raízes, ou mesmo a um individualismo que soterra o sentimento de solidariedade e de respeito.

Fica claro que as concepções atuais do oriente, por exemplo, veiculadas pelo mundo enquanto juízos teocráticos e deformados, os quais estariam longe de um sentimento de igualdade e de participação livre na condução da própria sociedade, com os acúmulos feitos por Amartya Sen, deixam de ter sentido, porque tais tradições são iguais ou até melhores na experiência da alteridade e do respeito ao próximo.

Precisamos finalmente reconhecer que um *ethos* mundial não pode se desenvolver sobre pretensões reducionistas da tradição histórica e cultural da humanidade, necessitando-se, para tanto, de um intenso trabalho de cruzamento de horizontes, em virtude do reconhecimento da finitude que leva à solidariedade e ao respeito do *tu* como se *eu* fosse.

Talvez uma resposta fechada e racionalizada seja impossível de ser construída, justamente porque somente a prática é capaz, com encontros e desencontros, lembranças e esquecimentos, vitórias e decepções de construir aos poucos um terreno legítimo de realidade fazendo com que a estrada volte ao solo da floresta.

Mas de uma coisa temos, com esse trabalho, a convicção: é de que as normas internacionais dos seres humanos atualmente representam uma infância egocêntrica, e que talvez fosse necessário começarmos a nos entregar a um sentimento de efetiva cooperação e de amizade para podermos aprender com a sabedoria milenar de outros povos e, então, rumarmos à construção de um *ethos* verdadeiramente mundial, sem perder de vista a tradição e os preconceitos, depurados pelo fundamento da alteridade e do amor.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Lindgren. **A declaração dos direitos humanos na pós-modernidade**. Disponível em: <[www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/lingres\\_100.html](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/lingres_100.html)>. (Acesso em: 05 de jan. 2008).

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**; textos selecionados, apresentação e tradução, Celso castro – 2 ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,2005.

\_\_\_\_\_. *in* **As limitações do método comparativo em antropologia**. Trabalho apresentado originalmente na reunião da AAS.S. em Búfalo e publicado em Science,N.S. vol. 4 (1986),pp. 901-908. Reproduzido em Franz Boas: “Race, Language and Cultura”. New York: The Free.

BOBBIO, Norbert. **A Era dos Direitos**. (tradução Carlos Nelson Coutinho). Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOBBIO, Norberto. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. Brasília: UNB, 1995.

BOFF, Leonardo. **Ethos Mundial**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Introdução, Organização e Seleção Sergio Micelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Miséria do Mundo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Ofício de Sociólogo: Metodologia da pesquisa na sociologia**; Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Poder Simbólico**; Tradução de Fernando Tomaz. 8 edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

\_\_\_\_\_. **Sociologia**; Organizador Renato Ortiz. São Paulo: Ática, 1983.

BUBER, M. **Eu e Tu** ( ET ). São Paulo: Editora Moraes. 1990 in: LOBO, Rafael Haddock. **Filosofia da Amizade**, 2008. Disponível em [http://www.zzenho.hpg.ig.com.br/filosofia\\_amizade.htm](http://www.zzenho.hpg.ig.com.br/filosofia_amizade.htm).

BUBER, M. **Do Diálogo e do Dialógico** ( DD ). São Paulo: Editora Perspectiva. 1982. in: LOBO, Rafael Haddock. **Filosofia da Amizade**, 2008. Disponível em [http://www.zzenho.hpg.ig.com.br/filosofia\\_amizade.htm](http://www.zzenho.hpg.ig.com.br/filosofia_amizade.htm).

CANÇADO TRINDADE, Antonio Augusto. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos**. Volume III. Porto Alegre: Fabris, 2003.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Estudos Sobre Direitos Fundamentais**. Coimbra: Coimbra Editora, 2004.

COMTE, Augusto. **Discurso Sobre o Espírito Positivo**. São Paulo: Escala Ed., 2002.

COMPARATO. Fábio Konder. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. São Paulo: Saraiva, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ética: Direito, Moral e Religião no Mundo Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CRUZ. Álvaro Ricardo de Souza. **Hermenêutica Jurídica e(m) Debate**. Belo Horizonte: Fórum, 2007.

D'AGOSTINE, Franca. **Analíticos e Continentais: guia à filosofia dos últimos trinta anos**. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

DAWKINS, Richard. **O gene Egoísta**. São Paulo: Salvat, 2001.

DERRIDA, J. **Paixões (P)**. Campinas: Papyrus Editora. 1995. *in*: LOBO, Rafael Haddock. *Filosofia da Amizade*, 2008. Disponível em [http://www.zzeno.hpg.ig.com.br/filosofia\\_amizade.htm](http://www.zzeno.hpg.ig.com.br/filosofia_amizade.htm).

DESCARTES, René. **Discurso do Método** (trad. Pietro Nasseti). São Paulo: Martin Claret, 2002.

DIETZSCH, M. J. M., acessado na página da Web em 22 de janeiro de 2008: <http://www.hottopos.com/rih12/marvj.pdf>.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências do Espírito**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986 (1883).

DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio** (trad. Luís Carlos Borges). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EBERHARD *in*: FRANCISCO, R. H. B. (<http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/Rachelmemoir.htm>, acesso em 23 de janeiro de 2008).

FILHO, Milton B. B. **História Moderna e Contemporânea**. São Paulo, Scipione, 1993.

FRAILE, Guillermo. **História de la Filosofia**, Volume I, Madrid: La Editorial Católica, 1966.

FRAZER, James G. **O ramo de Outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1982.

FREITAG, Bárbara. **Piaget e a Filosofia**. São Paulo: UNESP, 1991.

FREITAS, Lia. **A moral na Obra de Jean Piaget: um projeto inacabado**. São Paulo: Cortez, 2003.

GADAMER, H.G. **Verdade e Método I**. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Método II**. Petrópolis: Vozes, 2004.

GEERTZ, Clifford. **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GHIRADELLI J.R., Paulo. **Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e Marxismo**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

GRONDIN, Jean [1991]. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo: Ed. Unisinos.

GRÁCIO, R., **Racionalidade Argumentativa**. Porto: Edições ASA, 1993.

HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

\_\_\_\_\_. **Dialética e Hermenêutica – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer**. Trad. de Álvaro Valls. Porto Alegre: Ed. L&PM, 1987.

\_\_\_\_\_. [1967], **La lógica de las Ciencias Sociales**. Madrid: Tecnos, 1988.

HART, H.L.A. **O Conceito de Direito**. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian; 2ª ed., S/D.

HEGEL, Georg W.F. **Fenomenologia do Espírito**. (Trad. Paulo Meneses). Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Estética: A Idéia e o Ideal**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. V. I. 13. Ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

HELENO, J. M. M. **Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur**. Ed. Instituto Piaget, 2001.

HUME, David. **Uma Investigação sobre os Princípios da Moral** (trad. José Oscar de Almeida Marques). Campinas: UNICAMP, 1995.

IVANI, A. A. L. **Curso de Direito Internacional Público**. Rio de Janeiro: Forense, 1984.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Por Paulo Quintela – Lisboa: edições 70, S/D.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Escala, S/D.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

\_\_\_\_\_. **A Paz Perpetua e Outros Opúsculos**. São Paulo: Edições 70, 2008.

Kelsen, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Tradução de João Batista Machado – 6ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KONDER, Leandro. **Marx – vida e obra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

LEAF, Murray. **Uma História da Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1981.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**; seleção de José Arthur Giannotti, 2 ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. **A Questão Judaica**. São Paulo: Moraes, S/D.

MAURER, Béatrice... [et al]. **Dimensões da Dignidade: ensaios de filosofia do direito e Direito Constitucional**; org. Ingo Wolfgnag Sarlet – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

MIRÀNDOLA, Pico Della. **A Dignidade do Homem**. São Paulo: Escala, S/D.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral**. São Paulo: Escala, S/D.

ORTEGA Y GASSET. **Prólogo**, in DILTHEY, 1986. P. X.

PALMER, R.E. [1969]. **Hermenêutica**, Lisboa: Edições 70, 1997.

PERELMAN, C., **O Império Retórico**. Porto: Edições ASA, 1993.

PIAGET, J. **O Julgamento Moral na Criança**. São Paulo: Mestre Jou, 2000.

PLATÃO. **A República** 2. Ed. São Paulo: Escala, S/D.

\_\_\_\_\_. **Protágoras**. Lisboa: Relógio D'água. 1999.

\_\_\_\_\_. *Teeteto*, 164 d-e. - Cf. *Diálogos*, Ed. UFPA, 1975.

PRADO, E. **A questão da resolução de controvérsia**. Anais do II encontro Nacional de Economia Política, p. 1-23, 1997.

RABENHORST, Eduardo Ramalho. **Dignidade Humana e Moralidade Democrática** – Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

RAZ, Joseph. *La Autoridad del derecho: ensayos sobre derecho y moral*. Trad Tamayo y Salmorán, Rolando. 2ª ed. México: UNAM, 1985.

RAZ, Joseph. **O Argumento A Partir Da Justiça, ou Como Não Responder Ao Positivismo Jurídico**. Tradução de *Julio Pinheiro Faro Homem de Siqueira*. Oxford: 2002.

REALE, Miguel. **Filosofia Do Direito**. São Paulo: Saraiva ed., 1991.

\_\_\_\_\_. **Lições Preliminares de Direito**. São Paulo: Saraiva ed., 2005.

REZENDE, Maria Valéria Vasconcelos. **Pierre Bourdieu e o estruturalismo. Política & Trabalho**, João Pessoa, [PPGS-UFpb](http://www.geocities.com/ppgs-ufpb), ano XV, n. 15, set./ 1999, pp. 193-204. Disponível em: <http://www.geocities.com/ptreview/15-rezende.html>.

RHODEN, Luiz. **O Poder da Linguagem: a arte retórica de Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

RIBEIRO, Darcy. **A Invenção do Brasil**. Local: Editora, S/D.

RICOEUR, Paul. **O Conflito das Interpretações**. Lisboa: Rés, S/D.

\_\_\_\_\_. **Interpretação e Ideologia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

ROUSSEAU, A **Origem da Desigualdade Entre Os Homens**. São Paulo: Escala, S/D.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um Novo Senso Comum: a Ciência, o Direito e a política na transição paradigmática**. Vol. I: A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência. 4.ed. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 4 ed. rev. atual. – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. 5ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

SCHWANFELDER, Werner. Confúncio: **a milenar arte chinesa da gestão** (trad. Inês Lohbauer). Petrópolis: Vozes, 2008.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. Trad. Laura Teixeira – São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SINGER, Peter. **Libertação Animal** (trad. Marly Winckler). Porto Alegre: Lugano, 2004.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2001.

\_\_\_\_\_. **Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. **Seis Estudos sobre ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Ideologia e Racionalidade.** Porto Alegre: Ed. Movimento, 1986.

\_\_\_\_\_. **Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre o método em Filosofia.** *Síntese*, Belo Horizonte, v. 10, n. 29, p. 32, set-dez/1983.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia.** 4<sup>a</sup>.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

WEBER, M. **Os fundamentos da organização burocrática.** *In:* CAMPOS, Edmundo [Org.]. *Sociologia da burocracia.* 3<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Revista Sequência, n.º 48, p. 11-28, jul. de 2004.**