

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
MESTRADO EM DIREITO

Mariana Pimentel Fischer Pacheco

SUBJETIVIDADE, ÉTICA E COMPLEXIDADE NO DIREITO.

A segurança que vem da admissão da insegurança: uma crítica à pressuposição de onipotência que subjaz às razões jurídicas.

Dissertação a ser avaliada como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. João Maurício Adeodato

Recife – 2004.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Ronaldo da Maia de Farias

Prof. Dr. José Elias Dubard da Moura Rocha

Prof. Dr. Carlos Roberto Cintra Brandão

AGRADECIMENTOS

Aos meus colegas de estudo e amigos Virgínia Leal, Alessandra Lins, David Dantas, Mayra Marinho, Andréa Galiza, Carolina Pedrosa, Adrualdo Catão e Fabiano Pessoa.

Professores, funcionários e demais colegas do CPGD/UFPE.

Instituições públicas: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Em especial ao meu orientador João Maurício Adeodato e ao meu professor e grande amigo Alexandre da Maia. A ambos agradeço pelas críticas fortes, mas sempre construtivas; foram, de fato, mestres, grandes responsáveis por meu amadurecimento pessoal e acadêmico nesses últimos anos.

Aos meus pais e avós,
para quem um dia espero ser capaz de
expressar tudo o que sinto.

E para André,
por me compreender e me dar a segurança
que eu precisava para começar a aprender a
me expressar.

“Into this house we're born
Into this world we're thrown
Like a dog without a bone
An actor out alone
Riders on the storm”

(Jim Morrison e John Densmore: “Riders on the Storm”, faixa do disco *L. A. Woman* - The Doors - lançado em abril de 1971 pela Elektra/Asylum records)

RESUMO

Buscaremos nesse trabalho ampliar canais comunicativos, conectar, sobretudo, filosofia e direito. Investigaremos novos paradigmas que nascem do pensamento absolutamente original de Edgar Morin, autor que fornece um sentido radicalmente novo à idéia de complexidade, rompendo com os conceitos tradicionais de verdade e causalidade. A partir dessa nova perspectiva, faremos uma crítica à tradição filosófica ocidental e mostraremos como pensamento jurídico encontra-se impregnado por uma razão “mitológica”, que tenta a todo custo manter viva a ilusão de segurança e certeza do conhecimento. Vislumbraremos, com Morin, a possibilidade de emergência de uma nova forma de pensar e se relacionar com a realidade jurídica; referimo-nos a um modo de estar que aceita a insegurança, que acolhe a falta e daí faz nascer uma nova concepção de segurança. Para corroborar nossos argumentos faremos incursões nos campos da psicanálise, psicologia junguiana bem como da hermenêutica filosófica.

ABSTRACT

This dissertation will try to extend channels of communication, to connect, above all, philosophy and law. For such, it will investigate new paradigms that came from the absolutely original thoughts of Edgar Morin, who give us a new sense to the idea of complexity, abandoning the traditional concepts of truth and causality. Through that innovative view, we will criticize the traditional philosophy of the western world and explain how the reasons behind the law are grounded on myths. Together with Morin, we will look at the possibility to create a new mode to think and to be in relation with the reality of law; we are talking about a mode to be that accept the insecurity, that takes in the lack of human existence and makes emerge a new conception of security. The work will also penetrate on the field of psychoanalysis, junguian psychology and philosophic hermeneutics.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

1. Subjetividade, alteridade e ética.....	12
2. Abordagem transdisciplinar.	14
3. Metodologia.	
A. Advertências: insuficiências do método e responsabilização do pesquisador.....	17
B. Metodologia adotada.	18

PRIMEIRA PARTE – SUBJETIVIDADE E COMPLEXIDADE

CAPÍTULO 1 - O PROBLEMA DA ONTOLOGIA: OS MOTIVOS HUMANOS QUE LEVAM À EXPULSÃO DO HUMANO DO DISCURSO JURÍDICO.

1.1. Segurança pelo recalque da falta.....	21
1.2. Os silêncios cartesianos.....	22
1.3. A subjetividade como obstáculo à pureza ontológica.....	26
1.4. Ontologias e princípio do prazer.....	29
1.5. Crença na ordem como aversão à alteridade: métodos e rituais do direito.....	32
1.6. Ética como acolhimento da alteridade.....	36
1.7. Cartesianismo e a pureza das razões jurídicas.....	39

CAPÍTULO 2 - CRISE DE PARADIGMA: DETERMINISMO E LIBERDADE.

2.1. Determinismo e liberdade na ciência empírica moderna	
2.1.1. A transdisciplinaridade como abertura para novos paradigmas.....	43
2.1.2. O universo determinista.....	44
2.1.3. O sujeito determinista.....	45
2.1.4. Fundamentos empíricos da liberdade.....	47
2.2. A liberdade numa perspectiva quântica	
2.2.1 Somos seres de exceção?	49
2.2.2. A dualidade onda/partícula.....	51
2.2.3.. O observador e o observar.....	52
2.2.4. Sobreposição de ondas e criação do novo.....	54
2.2.5. A termodinâmica de Prigogine.....	58

2.2.6. Ciências “exatas” e possibilidades.	60
---	----

CAPÍTULO 3 -O PARADIGMA DA COMPLEXIDADE

3.1. A estrutura tripartida do processo de conhecimento: dois sujeitos olhando para a coisa.....	63
3.2. Além das decomposições: dos objetos aos sistemas complexos.....	66
3.3. O princípio da emergência: condicionamentos e criatividade na hermenêutica jurídica.....	69
3.4. O princípio da imposição: cultura patente e latente.....	71
3.5. Convivência com paradoxos.....	74
3.6. Circularidade e causalidade complexa: a miopia provocada pela estrutura linear e redutora das razões jurídicas.....	76

CAPÍTULO 4 - INTERAÇÕES INTERSISTEMÁTICAS: HERMENÊUTICA E DIREITO NUMA PERSPECTIVA COMPLEXA.

4.1. O Ser relacional	
4.1.1. Multiplicidade de origem: ordem/desordem/interações/organização.....	80
4.1.2. A organização biológica.....	82
4.1.3. Identidade processual: do ser ao sendo.....	84
4.1.4. Biologia e hermenêutica.....	86
4.2. A complexidade da organização jurídica	
4.2.1. Formalismo, realismo e complexidade no direito.....	88
4.2.2. A ideologia como co-produtora da identidade social.....	93
4.2.3. Tornar fáceis casos difíceis?.....	96
4.2.4. A emergência da organização jurídica.....	99

SEGUNDA PARTE – ÉTICA, COMPLEXIDADE E A PRAXIS JURÍDICA

CAPÍTULO 5 - A FALTA COMO BASE DA ÉTICA (ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE PSICANÁLISE E COMPLEXIDADE)

5.1. O passado presente.....	102
5.2. Fases da clínica psicanalítica.....	104
5.3. Repetição e transferência.....	105
5.4. O sujeito que é um eterno “tornar-se”.....	107

5.5. Inconsciente e linguagem.....	108
5.6. O sujeito da dúvida.....	111
5.7. A infinitude do real e da experiência concreta.....	114
5.8. Psicanálise, emergências e ética.....	116

CAPITULO 6- PERSPECTIVAS DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA: TOLERÂNCIA, PROCEDIMENTO E ALTERIDADE.

6.1. Ontologia e ceticismo na ética contemporânea.....	119
6.2. O acolhimento da alteridade.....	120
6.3. Ética e biologia.....	121
6.4. A amor como fundamento da sociabilidade humana.....	122
6.5. A ética da tolerância.....	125
6.6. Investigação do sentido do termo tolerância.....	127
6.7. Tentativas de conciliação.....	130
6.8. Uma crítica à ética procedimental.....	134

CAPÍTULO 7 - A OBSESSÃO PELA PUREZA NO POSITIVISMO JURÍDICO E NO DISCURSO DA “CIÊNCIA” DO DIREITO.

7.1. A epistemologia jurídica na modernidade.....	140
7.2. As bases do positivismo.....	142
7.3. Indutivismo e falseabilidade.....	143
7.4. A impureza do conhecimento científico.....	145
7.5. O positivismo e a lógica da exclusão no âmago da racionalidade jurídica (contra a auto-referência e a automatização dos sistemas).....	149
7.6. Além do purismo: direito e multiplicidade.....	152
7.7. Objetividade científica e democracia (o discurso da “ciência” do direito numa perspectiva pragmática).....	154

CAPÍTULO 8 - NOVOS CAMINHOS PARA CONCRETIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS E PARA A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO IDEAL DE DEMOCRACIA (O ESBOÇO DE UMA PROPOSTA).

8.1 Semiologia e política.....	158
8.2. O obscurecimento das fronteiras entre racionalidade e arte.....	162

8.3. A epistemologia como lugar estratégico para a abertura: conhecer e nomear a realidade jurídica.....	165
8.4. Direitos humanos como metáfora a ser decodificada por cada cultura.....	167
8.5. Um novo paradigma para um ideal de ética democrática.....	169

BIBLIOGRAFIA

1. Livros.....	174
2. Artigos.....	178
3. Internet.....	179

INTRODUÇÃO

1. Subjetividade, alteridade e ética.

O objetivo deste trabalho é, antes de tudo, reformular perguntas. No entanto, não há garantias. Não sabemos se encontraremos respostas corretas ou até se formulamos perguntas melhores. O que torna nosso projeto, desde já, falido. Partiremos, então, da falta; da investigação de um sujeito incompleto em busca de algo que jamais poderá se alcançar. Ponto de partida que não restringirá nossa tarefa a uma simples desconstrução, problematizaremos respostas dominantes, mas tendo sempre em vista a construção (que não pode deixar de ser aposta) de paradigmas que apontam para uma nova concepção de subjetividade, hermenêutica e para uma nova ética.

Investigaremos as vias de acesso ao real que são também modos de se relacionar com a alteridade, em outras palavras, enfrentaremos a aporia que sempre retorna tanto na filosofia como no direito e se manifesta de diversas formas, originando as clássicas dicotomias essencialismo/relativismo, identidade/diferença, razão/irrazão.

As respostas iniciais dadas ao problema pela tradição do pensamento jurídico soam, no contexto atual, ingenuamente maniqueístas. Há posturas eminentemente ontológicas¹, tais como os jusnaturalismos teológico ou antropológico e, seguindo um caminho semelhante (apesar de negar o apelo ao transcendente), o positivismo exegético pressupõe a existência de conteúdos jurídicos fixos, uma única verdade inscrita na norma a ser descoberta pelo exegeta. Do outro lado, estão as posturas radicalmente relativistas, como decisionismos extremados, os quais postulam que as decisões judiciais são arbitrárias, indeterminadas absolutamente pela norma.

Veremos que o viés ontológico, atualmente dominante no pensamento jurídico, peca por se assentar sobre o desgastado paradigma clássico e cartesiano, o qual pressupõe a onipotência da razão, capaz de apreender a essência ou a verdade dos objetos. O cartesianismo fundamenta-se na concepção de ser como constância, pressupõe identidades estáticas que suprimem a diferença e se estabelecem ao violentar a alteridade. Embasados na teoria psicanalítica tentaremos desvelar o padrão esquizofrênico que se manifesta em tal mentalidade.

Um desconstrutivismo extremado também não nos oferece uma resposta satisfatória, pois a crítica à razão (razão negativa) precisa se articular racionalmente e, ao negar a

¹ ADEODATO, João Maurício: *Filosofia do Direito – uma Crítica à Verdade na Ética e na Ciência*. São Paulo: Saraiva, 1996, p. 125-135.

racionalidade, corrói os alicerces de seu próprio discurso. Ademais, numa semiótica ilimitada não há diálogo intérprete-texto, mas, praticamente, um monólogo, pois o texto não se estabelece como instância de controle às pulsões e desejos do intérprete.

Tentaremos elaborar uma crítica não a essa ou àquela disciplina ou área da dogmática jurídica, mas, direcionada a problemas que estão no âmago da racionalidade dogmática, que permanece utilizando a estratégia do recalque, como se a negação ou a negligência de dimensões da realidade pudesse fazer desaparecer o que nela há de incontável e como se desse modo fosse possível alcançar a tão almejada segurança jurídica. A idéia subjacente ao arsenal teórico racionalista é que racionalizar é o único modo de controlar e que se desapegar da razão levará inevitavelmente à violência e ao arbítrio (tese que apesar de alcançar sua parcela de verdade foi, historicamente, tratada em termos maniqueístas). Sustentaremos que a verdadeira segurança só pode vir da admissão da insegurança, da admissão da falta.

A tentativa de compreender a subjetividade, seu modo de conhecer e se relacionar com o mundo, nos remete a uma circularidade insuperável. Destarte, caminharemos com o desiderato de nos aproximarmos da complexidade humana, mas sem jamais pretender dominá-la por completo. Optamos pela recusa a totalizações, não almejamos chegar a um conceito de subjetividade fixo – portanto, arbitrário e redutor –, a um instrumento com a finalidade de auxiliar o raciocínio e chegar a esta ou àquela conclusão; sem impor sínteses, tentaremos apenas enriquecer a discussão. Isso porque, se por um lado percebemos que descrições abstratas são redutoras, por outro, intuímos que a linguagem não tem um fim em si mesma, remete-nos a uma realidade que pode não ser apreensível de uma maneira absoluta, mas que, mesmo de uma forma parcial e limitada, aparentemente, temos acesso (crer no que se manifesta como existente é uma opção de bom senso).

O ser humano percebe a realidade através de generalizações, daí abstrações e classificações serem inevitáveis². O que se torna um óbice à compreensão é o apego excessivo a sistemas; é a construção de verdades totalitárias, incapazes de dialogar com outras versões da realidade ou com a própria experiência. Veremos que a cognição não mobiliza exclusivamente o pensamento, trata-se de um processo vivido pelo corpo inteiro, inseparável da unidade que é o ser humano. Sistemas teóricos são resultados da criação humana, expressam o seu ser (de modo não tão distante da criação artística), são, portanto, falíveis e limitados. Ter em conta o papel da subjetividade não implica num subjetivismo, no sentido de um relativismo – paradoxalmente – absoluto; a inclusão na subjetividade não exclui a

² ADEODATO, João Maurício: *Ètica e Retórica – Para uma Teoria da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002. P 92-95.

objetividade, mas transforma-a; assim falaremos de uma “construção intersubjetiva da objetividade³”.

Admitir a estranheza e a alteridade intrínsecas ao próprio sujeito e aos objetos que percebe implica numa tematização do infinito, do inapreensível; numa admissão de nossos limites. Forja-se, então, uma hermenêutica permissiva, aberta para a imprevisibilidade e para a novidade radical. Essa postura humilde do sujeito conhecedor pode vir a se transformar no fundamento de uma ética aberta à alteridade e ao diálogo.

Defenderemos a admissão ou acolhimento da alteridade usualmente negada (ou trivializada) em função do desejo de controle. Inclusão que só pode acontecer a partir de uma atitude não impositiva, de uma filosofia que não suprime o mistério e a admiração, convertendo-se num questionar sem fim. Contrapõe-se à postura do detentor de respostas, que tem um mundo perfeitamente encaixado em sua teoria, nada é novo, tudo já foi visto ou pode ser previsto. Mas, a repetição está na forma que comparamos, compreendemos as coisas, não nelas mesmas.

2. Abordagem transdisciplinar.

Para a realização de tal empresa optamos por usar como norte o pensamento de Edgar Morin, autor que traz um novo método de compreensão, que tem em sua base a transdisciplinaridade. Abordagem que foge à obsessão pela pureza, por um fundamento último e único, capaz de “transformar os seres neles próprios”, caminho tão comumente percorrido pela filosofia de um modo geral.

O pensamento complexo de Morin vem para superar reducionismos, ir além da cultura da especialização, da extrema valorização da técnica e do bloqueio na comunicação entre as esferas do conhecimento.

Herdamos do iluminismo e de Descartes um método que, inegavelmente, trouxe progressos, sobretudo para as ciências exatas, tornando-se um critério importante de legitimidade científica para campos mais complexos como a biologia, medicina, direito, antropologia, sociologia⁴. No entanto, gerou também efeitos nefastos: opera cortes artificiais na realidade, permite desenvolver a redução, o enclausuramento disciplinar. Por partir de pressupostos já obsoletos em filosofia (adequação entre idéia e objeto real) o método cartesiano promove a unidimensionalização do real, observa apenas aquilo que é escolhido

³ MORIN, Edgar: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. P. 215-230.

⁴ GROF, Stanislav: *Além do Cérebro – Nascimento, Morte e Transcendência em Psicoterapia*. São Paulo: McGraw-Hill, 1987, p. 12 -13.

como relevante, desconsiderando a infinitude e a singularidade do que é concreto. Daí vem o legado da mutilação, a cultura do simplismo, a concepção reducionista das coisas (e da própria condição humana.), a idéia de causalidade simples e imediata (como se para determinado efeito existisse apenas uma única causa próxima).

Ocorre que, independente do que se fala ou se percebe, o mundo tem outras dimensões, as coisas são inseparáveis dos sentimentos, dos valores e da própria irracionalidade.

Vícios cartesianos foram responsáveis pela criação e manutenção de sistemas teóricos que a todo tempo se contradizem e a todo tempo ocultam suas contradições. Forjou-se um método dissociativo (podemos até chamá-lo de esquizofrênico) que desenvolve disciplinas coerentes quando percebidas isoladamente (de maneira redutora e parcial), mas, sistemas ensimesmados que, quando percebidos em conjunto, formam um todo fundamentalmente paradoxal. A estratégia que a racionalidade ocidental utilizou, para que o conhecimento já estabelecido pudesse se manter, foi a de não permitir o diálogo entre os sistemas teóricos, que, mais do que autônomos, tornaram-se auto-suficientes, fizeram-se completos. Importa sublinhar que tal proibição não é expressa (o que tornaria o diagnóstico da situação bem mais fácil), apenas se dá pouca importância, não se leva a sério as incoerências, a desordem na base do pensamento moderno para que os sistemas possam sobreviver. Eis o maior obstáculo para a transdisciplinaridade.

Escolhemos usar termo transdisciplinaridade e não interdisciplinaridade, pois este último ainda evoca fronteiras, e não a formação de uma totalidade autônoma, já a palavra transdisciplinaridade nos remete a um momento de unidade, à transcendência dos limites das disciplinas. Ressalte-se que a unidade não pode pretender dissolver as partes, especialização e reducionismo são, até certo ponto, necessários.

Por exemplo, por trás da física newtoniana jaz o paradigma determinista e, por outro lado, o direito e a política precisam pressupor a liberdade para que tenham sentido; são concepções de mundo contraditórias e, ao mesmo tempo, legitimadas cientificamente. Com a dissolução de fronteiras realizada pela abordagem transdisciplinar é possível constituir um espaço para o diálogo entre as disciplinas (que devem permanecer existindo autonomamente) e buscar um novo paradigma que procure tematizar e aceitar essas e outras incoerências. A transdisciplinaridade constitui um todo capaz de modificar as partes sem desintegrá-las.

A reviravolta ocorre quando nos damos conta que as divisões não são imposições da natureza própria das coisas, mas do método que escolhemos para observá-las. Surge a possibilidade de enxergar o conhecimento como um círculo recorrente, que pode ser

construído independentemente do estabelecimento de um lugar privilegiado. Ou seja, ao invés de depender de uma verdade primeira, condição de possibilidade de qualquer conhecimento confiável, sistemas teóricos podem se apoiar uns nos outros. O produto torna-se produtor, num movimento incessante, por exemplo, a partir das descobertas da física ou da psicanálise é possível construir uma nova filosofia, que, por sua vez, servirá de alicerce para a ciência empírica (para a física, a psicanálise e também para o direito).

“Conservar a circularidade é, mantendo a associação de duas proposições reconhecidas como verdadeiras, uma e outra isoladamente, mas que mal entram em contato e se negam uma à outra, abrir a possibilidade de conceber estas duas verdades como duas faces de uma verdade complexa; é revelar a realidade principal, que consiste na relação de interdependência entre noções que a disjunção isola ou opõe; consiste, portanto, em abrir a porta à investigação dessa relação⁵”.

A abordagem transdisciplinar põe de lado a noção redutora de causa primeira, de fundamento último de todo o conhecimento; abrindo espaço para a idéia de multiplicidade de origem.

As verdades encaradas como obviedades, evidências são as mais fortes; são aquelas que conformam uma paisagem a qual os olhos estão acostumados e que passa, portanto, desapercibida. A regra é que tal paisagem de fundo permaneça constante, enquanto se sucedem as imagens rotuladas como relevantes por um sistema pré-estabelecido. Falaremos em um novo paradigma que aponta não apenas para novos conteúdos forjados pelo mesmo ambiente, mas para a mudança no modo de ser ou estar em relação, em outras palavras, para a modificação da paisagem. Os núcleos rígidos do sistema, as verdades mais fortes são aquelas que mais precisam ser colocadas em discussão e é desse espaço que podem emergir as mudanças mais profundas. Colocar paradigmas em jogo é deixar a fluidez da vida contaminar a rigidez dos sistemas racionais, é problematizar concepções de mundo e “modos de estar em relação”.

Destarte, no desenvolvimento do trabalho, iremos procurar subsídios nas mais diversas áreas do conhecimento. O caminho escolhido tem a desvantagem de não permitir um grande aprofundamento no estudo das disciplinas específicas, mas, por outro lado, oferece a vantagem de nos fornecer uma visão sistêmica e relacional, como dissemos, perspectiva pouco utilizada na atualidade, na era da especialização. É preciso utilizar os avanços da

⁵ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 21.

ciência e da filosofia para modificar um direito que hoje vive de mitos, ícones românticos, religiosamente adorando o “deus logos” e a razão iluminista.

Morin está ciente dos problemas de “enciclopedismos” - no sentido mais degenerado do termo - sabe que o excesso de informação pode ser tão ou mais pernicioso que a falta. Por isso o esforço não deve ser no sentido de acumular conhecimento, esgotar as informações vindas de cada disciplina. Vamos nos ater a pontos que consideramos cruciais, onde as idéias parecem formar nós, bifurcações. O que não deixa de ser uma estratégia arriscada, perigo constante é a arbitrariedade da seleção de tais pontos; se forem mal escolhidos podemos acabar cometendo o erro de procurar exclusivamente confirmações e negligenciar qualquer coisa que possa nos contradizer.

Em função de nossa decisão metodológica e cientes de nossos limites, sabemos que não poderemos fazer justiça à peculiaridade do pensamento de todos os autores que trabalharemos. Nossa opção será mais viável, escolhemos, claro, nossos marcos teóricos que serão estudados com a maior profundidade possível; mas, em muitos casos, teremos de pedir licença para usar (não interpretar, como diria Eco⁶), desfrutar de idéias (como diria Rorty⁷) de alguns autores (talvez não lhes fazendo justiça) ou ainda articular interpretações comuns de uma maneira bastante despretensiosa. De fato, nosso objetivo é reconstruir um método mais flexível, desde sempre, incompleto, que permitirá tal atitude pouco ortodoxa ou “científica” - para os que fazem ciência equivaler à rigidez no método de estudo de um objeto claramente delimitado. Seguindo essa linha, seremos muitas vezes obrigados a criticar não filósofos ou juristas, mas padrões de pensamento filosófico ou jurídico, por exemplo, em alguns momentos direcionaremos nossas observações não a autores como Descartes ou Freud (nas suas contradições e singularidade infinita), mas ao que nos parecem ser as idéias que com mais força marcam o cartesianismo ou o freudismo em nossa cultura. Trata-se de uma opção estratégica que visa fomentar o diálogo transdisciplinar, tendo em conta limites práticos.

3. Método.

A. Advertências: insuficiências do método e responsabilização do pesquisador.

Importa ressaltar nossas restrições quanto ao uso tradicional do termo metodologia, que se refere a uma receita preestabelecida, um programa que apenas nos indica o que fazer.

⁶ ECO, Umberto: ECO, Umberto: *Os Limites da Interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 1990, p.14-16.

⁷ RORTY, Richard: “A Trajetória do Pragmatista”. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p 105- 128.

O apego excessivo a receitas pode ser vivenciado como um escudo de defesa, que serve para garantir a não responsabilização do pesquisador.

No entanto, não há como realizar qualquer investigação sem um método, é necessário partir de algum lugar. Compartilhamos com Morin a idéia de que o método só pode ser conformado durante a investigação que, ao final, conforma apenas mais um ponto de partida - o caminho se faz ao caminhar. Não é necessário se furtar completamente dos padrões metodológicos atualmente vigentes, é preciso apenas compreendê-los de maneira mais flexível. A realidade ultrapassa as palavras, mas delas não podemos prescindir; portanto, mesmo persistindo na busca de clareza tentaremos nos desprender um pouco de preocupações com a fixação enrijecida de significados.

“O regresso ao começo não é um círculo vicioso se a viagem, como hoje a palavra *trip* indica, significa *experiência*, donde se volta mudado. Então, talvez terá podido transformar-se num espiral onde o regresso ao começo é precisamente, aquilo que afasta do começo”⁸.

Colocar a falta como ponto de partida implica em conceber toda teoria como aposta e todo modo de ser e estar em relação - co-determinado e co-determinante do conteúdo da aposta - também como escolha mutável. Verdades são assumidas como decisões tomadas pelo investigador, que passa a aceitar a sua parcela de responsabilidade. Nessa perspectiva, sistemas de coerências não são mais concebidos como edificações de tijolo rígido, com bases e alicerces sólidos, sua estrutura passa a ser de consistência fluida, são como nuvens ou rios.

B. Metodologia adotada

Na primeira parte deste trabalho o objetivo será expor os maiores pontos de fragilidade dos paradigmas essencialistas e, ao mesmo tempo, já ir anunciando nossa proposta de transgressão paradigmática. Começaremos com uma crítica ao cartesianismo - tendo como principais referenciais a psicanálise e a hermenêutica filosófica - que, posteriormente, estenderemos a ontologias (usando essa palavra com muita cautela) e “filosofias da resposta”, mostrando como padrões essencialistas e cartesianos permanecem fortes na cultura jurídica. Surge, nesse cenário, a necessidade de novos referenciais de verdade e justiça, o que fez eclodir a partir de meados do Séc. XX os primeiros sinais das atuais teorias da argumentação jurídica que procuram resgatar a pluralidade e a prudência, renunciando à idéia de verdade como correspondência e a lógica binária da *episteme* cartesiana. Chegaremos a um ponto de

⁸ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 25.

tensão nas bases do pensamento jurídico: a subjetividade jamais irá superar suas faltas, mas a cultura jurídica permanece tentando, a todo custo, negar a incerteza.

Na segunda parte, à luz dessas noções emergentes de ética, subjetividade e complexidade tentaremos fazer uma crítica às principais concepções de ética e de democracia que têm se concretizado na contemporaneidade; procuraremos também esboçar, de maneira muito despretensiosa, projetos para a abertura. Discutiremos a possibilidade de concretização de uma ética que se assente sobre a falta e a construção de uma atmosfera que permita a abertura para novos “modos de estar em relação” com a alteridade.

O estudo fará um contraponto entre os principais marcos teóricos que impulsionaram a consolidação do essencialismo e do racionalismo moderno e, do outro lado, a crítica que não tem ainda uma identidade certa. Nossos principais referenciais teóricos: Edgar Morin, Emmanuel Levinas, Hans-Georg Gadamer, Sigmund Freud, Theodor Viehweg, Luis Alberto Warat, João Maurício Adeodato, Alexandre da Maia, Tércio Ferraz Jr., dentre outros.

Em função do tema e da perspectiva filosófica do estudo, nossa metodologia de investigação irá se reduzir à pesquisa bibliográfica.

Quanto à forma, serão utilizadas as aspas para citar, *ipsis literis*, palavras de outrem ou para expressões de sentido ambíguo ou diferente do habitual. O negrito será usado nos títulos, bem como para enfatizar algumas expressões. O formato em *itálico* será reservado para palavras estrangeiras e referências a termos específicos, visando sempre destacar sem enfatizar. Nas notas de rodapé, optamos pelo sistema completo.

PRIMEIRA PARTE

SUBJETIVIDADE E COMPLEXIDADE

CAPÍTULO 1

O PROBLEMA DA ONTOLOGIA: OS MOTIVOS HUMANOS QUE LEVAM À EXPULSÃO DO HUMANO DO DISCURSO JURÍDICO.

Sumário: 1.1. Segurança pelo recalque da falta 1.2. Os silêncios cartesianos; 1.3. A subjetividade como obstáculo à pureza ontológica; 1.4. Ontologias e princípio do prazer; 1.5. Crença na ordem como aversão à alteridade: métodos e rituais do direito; 1.6. Ética como acolhimento da alteridade. 1.7. Cartesianismo e a pureza das razões jurídicas.

1.1. Segurança pelo recalque da falta.

O ambiente da discussão jurídica é um dos lugares de maior resistência a mudanças, o medo do novo e do imprevisível é um dos elementos que com mais força estrutura o imaginário dos juristas, os quais, ainda hoje, tentam a todo custo ressuscitar a razão onipotente iluminista. São muitas as estratégias usadas para se manter a ilusão da racionalidade e da segurança; para desviar a vista de suas próprias limitações, a dogmática jurídica reduz, opera cortes arbitrários no real, construindo, na maioria das vezes, discursos bem elaborados e coerentes, mas, dissociados da realidade.

Como escreve Katharina Sobota: “o discurso legal depende de uma técnica que torna possível criar a ilusão de certeza numa esfera de incerteza. Uma das principais ferramentas para superar o contraste entre certeza e incerteza consiste no uso de premissas ocultas que se movimenta na esfera de implicação (...) Isso não é percebido, por um lado, pela abordagem positivista, que tente a superenfatizar a ilusão de certeza confundindo-a com a realidade⁹.”

Neste capítulo, buscaremos investigar e criticar as fontes desse culto à razão que não se restringe à esfera jurídica, mas estrutura o pensamento ocidental contemporâneo – muito embora, nesse contexto mais largo haja um maior espaço para críticas. Introduziremos o problema realizando uma breve crítica à forma de pensar herdada de Descartes - que servirá para nós como autor-símbolo do apogeu do racionalismo e da fé na capacidade humana de pensar -, posteriormente, tentaremos expor os limites e a fragilidade de reducionismos e de

⁹ SOBOTA, Katharina: “Não Mencione a Norma!”. *Anuário dos Cursos de Pós-Graduação em Direito*, n. 7. Recife: Universitária (UFPE), 1995, p. 251-273.

quaisquer teorias com pretensões totalizantes. O objetivo é iniciar um processo de desconstrução das “filosofias da resposta” (na terminologia de Gusdorf) ou de totalizações (usando uma expressão levinasiana) e com elas alguns mitos que permeiam o pensamento jurídico contemporâneo.

Ao final, veremos que o sentido da **segurança** precisa ser reinventado, e que, segurança, nessa nova concepção, não se opõe nem se afasta de insegurança, ao contrário, emerge da sua aceitação; deve ser construída junto com a idéia de imprevisibilidade.

“A ciência pós-moderna, ao sensocomunizar-se, não despreza o conhecimento que produz tecnologia, mas entende que tal como conhecimento se deve traduzir como auto-conhecimento, o desenvolvimento tecnológico deve traduzir-se em sabedoria de vida. É esta que assinala os marcos da prudência de nossa aventura científica. A prudência é a insegurança controlada. Tal como Descartes, no limiar da ciência moderna, exerceu a dúvida em vez de sofrer, nós, no limiar da ciência pós-moderna, devemos exercer a insegurança ao invés de sofrer¹⁰”.

1.2. Os silêncios cartesianos

Descartes inicia suas investigações com um autêntico ânimo aventureiro. Filósofo-investigador, não aceita orientações estabelecidas, busca encontrar a verdade de uma forma autônoma, a partir de suas próprias convicções, as quais o impulsionavam a duvidar de tudo: “rejeitando como absolutamente falso aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida¹¹”. Subjaz a essa sua atitude um movimento introspectivo, a idéia de que para conhecer verdadeiramente o mundo é necessário antes conhecer a si mesmo. O que se pode induzir até mesmo de seu estilo de escrever, na primeira pessoa e incluindo elementos de sua experiência pessoal.

Contudo, no decorrer de sua vida intelectual, Descartes sai dessa atitude aberta e questionadora, caminhando em direção a um enrijecimento. De início proclama a dúvida como via de acesso à verdade, no entanto o sentido da investigação se modifica quando transcende a dúvida e descobre algo que, em sua concepção, jamais poderia ser questionado, o fato dele mesmo duvidar. Daí a crítica de Heidegger: “A interpretação comprova por que Descartes não só teve que omitir a questão do ser como também mostra por que se achou

¹⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa: *Um Discurso Sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento, 1999, p 57.

¹¹ DESCARTES, René: *Discurso do Método – Regras para a Direção do Espírito*. São Paulo: Martin Claret, 2000, p. 41

dispensado da questão sobre o sentido do ser do *cogito* pelo fato de ter descoberto sua “certeza” absoluta¹²”.

Descartes escreve: “Depois, examinando atentamente o que eu era e verificando que podia supor que eu não tinha nenhum corpo e que não havia nenhum mundo ou lugar que eu existisse, contudo, mesmo assim, eu não poderia supor que não existia bastando o fato de duvidar da verdade das outras coisas para demonstrar de modo bastante certo e evidente que eu existia; ao passo que bastaria deixar de pensar, mesmo admitindo que tudo o que imaginasse fosse verdadeiro, para não haver nenhuma razão que me levasse a crer que eu tivesse existido. Por aí compreendi que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste exclusivamente no pensar e que, para ser, não precisa de nenhum lugar nem depende de nada material¹³”.

A idéia da existência de uma verdade única e de um método que permita ao ser humano alcançá-la de maneira inequívoca, era necessária para a emancipação da razão em relação à teologia medieval. Descartes se mostra fascinado pela exatidão da matemática, pela certeza garantida por seu método, já que independentemente de casuísmos ou do sujeito que calcula, caso haja precisão, o cálculo matemático levará necessariamente a respostas únicas. Tal acuidade contrapõe-se à diversidade de opiniões na filosofia e nas ciências humanas, multiplicidade esta que representava, para o autor, a evidência de erro. Atribuindo tais divergências à inadequação do método destas últimas, Descartes fez sua missão trazer exatidão e certeza para a filosofia e as outras esferas do conhecimento.

“E isso não parecerá, talvez, um excesso inútil, se considerar que, só havendo uma verdade em cada coisa, todo aquele que a encontrar saberá tanto quanto se pode saber a esse respeito. Assim, por exemplo, uma criança que saiba aritmética, tendo feito uma soma de acordo com a regra, pode estar certa de ter encontrado, em relação à questão que examinava, tudo o que o espírito humano poderia encontrar. É que o método que ensina a seguir a verdadeira ordem e a enumerar com exatidão todas as circunstâncias daquilo que se procura contém todo quanto dá certeza às regras aritméticas”¹⁴.

Transpor para as ciências humanas a acuidade das ciências exatas não foi uma busca exclusiva de Descartes, na verdade, essa parece ter sido a maior obsessão da filosofia moderna. É revelador notar que hodiernamente, o movimento parece acontecer no sentido

¹² HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 53.

¹³ DESCARTES, René: *Discurso do Método – Regras para a Direção do Espírito*. São Paulo: Martin Claret, 2000, p. 42.

¹⁴ DESCARTES, René: *Discurso do Método – Regras para a Direção do Espírito*. São Paulo: Martin Claret, 2000, p 21-40

inverso: há uma humanização das ciências exatas. Mais adiante veremos que as novas descobertas científicas, sobretudo as da física e da química, mostram que as ciências exatas precisam aprender a lidar com o caos, com a imprevisibilidade, com a intervenção do observador no resultado da experiência e na atribuição de um sentido para suas observações; elementos que o método da ciência tradicional buscava expulsar, selecionando apenas o controlável, o que se pode contar, medir e pesar. Ao final, constataremos que o que parece ter realmente caído por terra é a estratégia do recalque, da negação incerteza.

O método era garantia de verdade, solução para os problemas de Descartes e, mais tarde, com o apogeu do cartesianismo, transforma-se no grande mito solucionador de todos os problemas modernos.

Podemos dizer que o grande mérito e a maior fraqueza do pensamento de Descartes está na sua concepção da subjetividade. A grandeza do cartesianismo reside no seu lado revolucionário que, como esclarece Alexandre Da Maia, foi fundamental para o processo de rompimento com a teologia medieval, que “prescrevia” a debilidade humana, sua impossibilidade de conhecer. Naquele contexto histórico, a constatação da carência humana serviu de base para que se postulasse a recepção passiva de verdades supostamente reveladas por Deus. O cartesianismo é certamente emancipador por colocar o ser humano em primeiro plano, como sujeito ativo capaz de, por meio de suas próprias habilidades, decidir e encontrar sua verdade, refutando a postura passiva e submissa aos desígnios divinos. Substitui fé por razão, teologia por epistemologia¹⁵.

Contudo, no ambiente filosófico posterior ao giro lingüístico, as fragilidades do cartesianismo saltam aos olhos. O *cogito*, o eu que nada mais é além de pensar, revela-se como uma construção abstrata e como uma estratégia para neutralizar a problemática da subjetividade e dos limites ao conhecimento. A dúvida de Descartes é uma busca de pureza, tentativa de chegada à natureza última de todas as coisas. O filósofo não percebe as contaminações que ele mesmo, sujeito pertencente a um mundo, encontrava-se submetido.

A hermenêutica heideggeriana mostra que o cartesianismo está assentado na idéia de ser como constância (essência imutável), o que acaba por ocultar o modo de ser da presença (da subjetividade existente, jogada no mundo) e daí a cegueira a respeito dos condicionamentos que permitem e limitam a compreensão. Referindo-se à constância cartesiana, escreve Heidegger: “com isso veda-se completamente o caminho para se ver o

¹⁵ MAIA, Alexandre da: “O Embasamento Epistemológico como Legitimação do Conhecimento e da Formação da Lei na Modernidade: Uma Leitura a Partir de Descartes”. Recife: *mimeo*, 2003, p. 14.

caráter fundado de toda percepção sensível e intelectual e para compreendê-las como possibilidade do ser-no-mundo”.¹⁶

Descartes não se dá conta de que precisou aceitar algumas verdades anteriores para chegar a seu postulado supostamente inicial. Teve que pressupor uma autenticidade e um valor ínsito à essência que a tornaria superior à existência e inclusive critério de constatação desta última. O “penso, logo existo” indica que para existir é necessário pensar e que as únicas coisas que existem são aquelas que se encaixam no pensamento.

Ao postular que são verdadeiras todas as coisas simples percebidas de modo claro e distinto, Descartes demonstra sua “fé” (que acaba por aproximá-lo do dogmatismo teológico) na evidência. Decisão no mínimo questionável e pretensamente imune à força do *imprinting* cultural.

Como explica Morin: “Assim como vemos, um complexo de determinações sócio-noo-culturais concentra-se para impor a evidência, a certeza, a prova da verdade do que obedece ao *imprinting* e à norma. Essa verdade se impõe absolutamente, de modo quase alucinatório e tudo o que a contesta torna-se repugnante, revoltante, ignóbil¹⁷”.

Interessa, desde logo, alertar que argumentaremos que perceber condicionamentos não implica necessariamente em uma perspectiva exclusivamente determinista no que diz respeito à gênese das idéias, veremos que há condicionamentos e ao mesmo tempo criação no sentido mais radical do termo.

Talvez a lição mais enriquecedora que podemos assimilar da leitura de Descartes venha de suas contradições, expressas, sobretudo, em seus momentos - por assim dizer - “pré-dogmáticos”, quando nele prevalecia o ânimo de investigador. De início a dúvida cartesiana traz à baila a discussão sobre a confiabilidade ou não de nossas percepções, põe em questão a certeza da distinção entre sonho e realidade. Mas, ao final, há a opção pela adequação, que se manifesta na regra: “as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, havendo apenas alguma dificuldade em discernir as que concebemos distintamente”. Mas, Descartes permanece consciente da possibilidade de ter se enganado ao afirmar a identidade entre idéia e real; tenta, então, contornar o problema por meio do postulado da existência de um ser perfeito, Deus, que criou o mundo e o ser humano a sua imagem e semelhança. O próximo passo seria, então, justificar a existência de Deus. O argumento de Descartes é que seria absurdo admitir que a idéia de perfeição tenha surgido do nada, sendo mais razoável asseverar que tenha sido introduzida nele por um ser mais perfeito.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2000, p.144.

¹⁷ MORIN, Edgar: *O Método IV – As Idéias*. Porto Alegre: Sulina, 2001, p 31.

Então, subordina, em última instância, a legitimidade de sua confiança no método (e na evidência) à idéia de Deus¹⁸.

Um olhar um pouco mais crítico pode observar a circularidade do raciocínio: é a lógica e a coerência de sua razão que dão a Descartes a certeza da existência de Deus, e, por outro lado, é a existência de Deus que vai ser a garantia última da certeza do conhecimento. Ou seja, são os postulados da existência de Deus e do pensar como essência do Homem que garantem a certeza do método e, por outro lado, é o método que afere a verdade desses princípios.

Fica claro o lado mais ingênuo do cartesianismo: seu método baseia-se numa verdade primeira encontrada, sustenta-se a partir da hipótese de haver uma essência em cada coisa, sendo todos os seus demais aspectos relegados à condição de acessórios. Com o estabelecimento do *cogito*, há reducionismo e o pressuposto da adequação, pensar seria o principal - a essência do humano - e o corpo, as sensações, os sentimentos são acessórios, elementos desvalorizados, pode-se dizer, dimensões excluídas na filosofia - daí o legado da cisão, da redução e da exclusão.

Com escreve Gusdorf: “A própria idéia do método é a idéia de um sistema de inteligibilidade universal, comandado pela ambição declarada, desde as *Regras para a direção do espírito* até *Os Princípios da Filosofia*, de acabar com a metafísica graças a algumas idéias simples que resolvam de vez, mediante umas quantas horas de ginástica intelectual, os problemas que se apresentam às pessoas de bom senso¹⁹”.

Há a tentativa de eliminação das impurezas que estariam nas aparências ou no conhecimento não proveniente do método, trata-se de uma busca pela verdade última que garanta a certeza de todo o conhecimento. Eis o grande sonho da modernidade.

São essas as bases do modelo de racionalidade desgastado, mas ainda vigente, que constitui uma relação totalitária e fechada ao diálogo, já que nega o valor a todas as formas de conhecimento que não seguirem seus princípios epistemológicos e suas regras metodológicas²⁰. O cartesianismo derruba mitos, mas põe outros em seu lugar, é co-responsável pela consolidação da cultura moderna, pela história de tentativas de converter o vivo, o irredutivelmente concreto, em objeto “coisificado”.

1.3. A subjetividade como obstáculo à pureza ontológica.

¹⁸ DESCARTES, René: *Discurso do Método – Regras para a Direção do Espírito*. São Paulo: Martin Claret, 2000, p.45.

¹⁹ GUSDORF, Georges: *Tratado de Metafísica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960, p. 21.

²⁰ SANTOS, Boaventura de Souza: *Um Discurso Sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento, 1999, p. 11.

Tanto para o essencialismo clássico e como para o cartesianismo, verdade nada tem a ver com intersubjetividade, o caminho para encontrá-la é o da purificação ou imunização contra contaminações subjetivas. Um enunciado jamais poderia ser considerado verdadeiro simplesmente por que muitas pessoas acreditam nele ou as pessoas autorizadas asseveram que o é. O ser da coisa seria revestido de pureza, qualidade delas próprias, independente de acordos, almejava-se descobrir a essência que estava por traz das aparências²¹. Havia, nesse contexto, uma dissociação completa entre Homem e mundo e pressupunha-se a adequação perfeita entre objeto e intelecto. Em outras palavras, o sujeito e o ato de conhecimento eram o pano de fundo tematizado pobremente e com a finalidade de neutralização. Mas dificuldades persistem, como bem sintetiza Morin: “O sujeito que desaparece do seu discurso, instala-se, de facto, na torre de controlo”²².

Adeodato, enxergando inclinações céticas em Kant, explica que apesar do intento inicial do filósofo ter sido estabelecer os pressupostos de um conhecimento confiável, foi Kant quem acabou por desestruturar os alicerces da ciência e deferir um golpe fatal nas ontologias essencialistas²³. “A Crítica da Razão Pura” vem para nos mostrar que somos limitados pelo nosso próprio aparato cognoscitivo, apenas percebemos aquilo que nossa estrutura nos permite, logo, não se pode falar de características próprias dos objetos (independentes do observador), da coisa como ela é em si. O que conhecemos é apenas o fenómeno, “o objecto indeterminado de uma intuição empírica”²⁴. Para Kant a razão não oferece ao espírito as formas e as estruturas do mundo exterior tal como ele é. É impondo ao mundo suas próprias estruturas que o sujeito conhece. Tempo e Espaço não são caracteres intrínsecos da realidade, mas formas “a priori da sensibilidade”, precedem toda a experiência. Do mesmo modo, a causalidade e a finalidade nascem da nossa relação com os objetos, referem-se à nossa constituição subjetiva, designam não o modo de ser da realidade, mas nosso modo de conhecê-la. Todo o uso do intelecto, toda a síntese do múltiplo, pressupõe uma operação unificante da parte do sujeito. O sujeito transcende a experiência sensível no seu modo “a priori” de formar o conhecimento.²⁵ A razão só reconhece aquilo que ela cria segundo sua própria estrutura, ou, mais sucintamente, o sujeito constrói o mundo.

É sobretudo com Kant que o centro da discussão filosófica deixa de ser o objeto e passa a ser o sujeito cognoscente; mas, não obstante o fato de que a crítica kantiana é, sem

²¹ CHAUI, Marilena: *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1995, p. 99.

²² MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p 26

²³ ADEODATO, João Maurício: *Filosofia do Direito – uma Crítica à Verdade na Ética e na Ciência*. São Paulo: Saraiva, 1996, p 37.

²⁴ KANT, Immanuel: *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p.61.

²⁵ MORIN, Edgar: *O Método III – O Conhecimento do Conhecimento/1*. Lisboa: Europa-América, 1996. P. 199.

dúvida, um marco (talvez o maior) para a filosofia e de que representa uma reviravolta e um aprofundamento gnoseológico, faz-se mister pôr em discussão alguns de seus pontos de partida. Kant refere-se a um sujeito abstrato, não contextualizado, não leva em conta a linguagem, o tempo, a historicidade, os condicionamentos culturais que conformam o sujeito e determinam a imagem e o sentido do mundo. Parece que Kant refere-se apenas a um lado da questão: a mente humana constrói o mundo. Mas não trata da possibilidade do mundo ter a sua própria estruturação e, de certa forma, também construir o sujeito. Não atenta para a hipótese de que nossa presença no mundo pode nos constituir e de que - como estudaremos - pode haver um anel recorrente entre a organização do espírito e a organização do mundo cognoscível.

Heidegger explica que a crítica kantiana não aborda devidamente o problema da temporariedade e da constituição mundana da presença (*Dasein*):

“Em última instância, são justamente os fenômenos da “temporariedade” a serem explicitados na presente analítica que constituem os juízos *mais secretos* da “razão universal”(...)Também haverá de mostrar por que Kant fracassou na tentativa de penetrar na problemática da temporariedade. Duas coisas o impediram: em primeiro lugar, a falta da questão do ser e, em íntima conexão com isso, a falta de uma ontologia explícita da presença ou, em terminologia kantiana, a falta de uma analítica prévia das estruturas que integram a subjetividade do sujeito. Ao invés disso, Kant aceita dogmaticamente a posição de Descartes, apesar de todos os progressos essenciais que o fez(...)Devido a essa dupla influência da tradição , a *conexão* decisiva entre o “tempo”e o “eu penso” permaneceu envolta na mais completa escuridão, não chegando sequer uma vez a ser problematizada²⁶”.

Qualquer pensamento que se recuse a enxergar a existência e o papel transformador do tempo permanecerá preso a repetições e a identidades, será incapaz de ver a novidade, de se abrir à alteridade da experiência concreta.

Com a reviravolta lingüística há um aprofundamento da discussão, Heidegger insere o ser no mundo e desvela a constituição lingüística da subjetividade. Contudo, tanto para Morin com para Maturana até mesmo a hermenêutica heideggeriana é incompleta. Heidegger aprofunda-se na discussão sobre a linguagem, sobre o mundaneidade da existência humana, mas parece não dar o devido valor, por exemplo, ao biológico, a corporeidade; não absorve as conseqüências mais radicais da idéia de que o processo de cognição é vivido, pelo corpo inteiro. É discutível também a suposição heideggeriana de que a ontologia fundamental deve

²⁶ HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 52-53

preceder e oferecer legitimidade a qualquer investigação filosófica ou científica, o que a coloca num lugar privilegiado e não dá a devida importância à transdisciplinariedade, como um diálogo entre iguais.

Levinas vai ainda mais fundo e, em seu empirismo radical, põe às claras o aspecto enclausurante da fenomenologia que não leva as últimas conseqüências a diferença, a alteridade. Segundo Levinas, a ética deve preceder qualquer ontologia. E a ética que interdita as poses do sujeito conhecedor-dominador e o submete à alteridade que só pode ser encontrada na experiência concreta. O infinito está na experiência concreta que não desconsidera o corpo, é um face a face sem mediação, não é assimilável, pois não se resume a um pensar, mobiliza outros registros da subjetividade²⁷.

1.4. Ontologias e princípio do prazer.

Adeodato esclarece com acuidade o problema da ontologia, decompondo-o e fixando dois diferentes sentidos em que a palavra é usada. Pode-se compreendê-la como busca de essências universais e imutáveis, nessa acepção mais restrita confunde-se com uma objetologia ingênua que teve suas raízes na filosofia grega e foi recepcionada (e até certo ponto modificada) pelo cartesianismo, permanecendo como pressuposto do pensamento moderno de um modo geral. Todavia, uma investigação mais cuidadosa sobre as origens da palavra mostra que também pode ser compreendida num sentido mais amplo, caso em que alude toda qualquer espécie de descrição:

“O termo *ontologia*, partindo de sua origem grega, guarda também o sentido de uma objetologia estática, mas não única e exclusivamente; ele abriga tanto o significado de uma descrição estática de objetos indiferentes do sujeito cognoscente como também o sentido de uma procura pelo *logos* eventualmente presente na maneira como se nos apresentam e se relacionam esses objetos²⁸”.

Nessa acepção mais ampla, não se refere necessariamente a um “ser” estático e eterno, mas também a um “sendo” ou a um “estar” processual e em permanente mudança. Destarte, caso almejarmos descrever ou explicar algo, é impossível escapar da ontologia; nem céticos (“não existe verdade”), nem agnósticos (“eu, não tenho, no momento, condições de encontrar a verdade”), críticos por excelência de perspectivas ontológicas, conseguem evitá-la.

²⁷ PELIZZOLI, Marcelo: *Levinas – A Reconstrução da Subjetividade*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002. P. 113.

²⁸ ADEODATO, João Maurício: *Filosofia do Direito – uma Crítica à Verdade na Ética e na Ciência*. São Paulo: Saraiva, 1996, p. 210.

Quiçá por ter essa aporia em mente, Gusdorf no seu “Tratado de Metafísica” prefere reformular o problema; direciona suas críticas não a ontologias, mas aos “filósofos da resposta”, contrapondo-os aos “filósofos da questão”.

Assevera o autor: “as convenções reinantes dão, pois, o nome de filosofia a um exercício espiritual característico do homem do Ocidente, ao emprego de um poder racional em conformidade com categorias reflexivas²⁹”. A filosofia, definida de tal maneira, nasce e morre com Sócrates: o começo da reflexão individual repete o início da história, pois tem seus pressupostos (limites e métodos) já estabelecidos, parte de uma verdade fixa, não importa quem a afirme.

Há uma mitificação da pessoa do filósofo, que se transforma num ser trans-histórico, não mundano; segue-se que qualquer crítica a seu pensamento soa facilmente como heresia de seres que não foram capazes de ascender ao seu patamar. Para chegar ao mundo das verdades únicas foi necessária a construção de um sujeito transcendente, atemporal. Emerge a figura do filósofo onipotente e inacessível capaz de encontrar a verdade que irá o libertar de suas angústias. Mas, o filósofo onipotente não consegue enxergar a si mesmo, oculta o homem concreto, que não é nada mais do que “mais um”, ser carente como tantos outros, que precisa conviver com a eterna falta. Assim, a filosofia se tornou disfarce, defesa e perdeu contato com o concreto, pois para dissimular a humanidade do autor é preciso ocultar o tempo, a realidade. A estranheza é suprimida e a realidade torna-se familiar, conceito manipulável, emerge um mundo de confirmações em que habita um sujeito em êxtase eterno. O filósofo narcisista apaixonado pelo sistema que é a projeção de sua própria imagem, não percebe que só pode haver perfeição onde não há realidade.

Gusdorf nota um padrão comum na história de grandes filósofos: o início de suas vidas intelectuais é marcado por uma alta dose de ceticismo, já a maturidade os leva, usualmente, a um dogmatismo, a um apego excessivo às próprias descobertas e a uma atitude defensiva, intolerante até. Foi o que – segundo Gusdorf - aconteceu com Descartes e Kant, ambos iniciaram suas pesquisas com o ânimo questionador, mas, no final de suas vidas acabam por considerar ter encontrado as respostas procuradas; nesse momento derradeiro, o mundo é ordenado e se faz perfeito, pronto e acabado. O papel do antigo pensador passa a ser, então, transmitir a todos seu feito - que tem a autoridade objetiva de lei científica - e defendê-lo contra os inimigos incrédulos. Filósofos da resposta “supõem, logo de entrada, resolvido o

²⁹ GUSDORF, Georges: *Tratado de Metafísica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960, p. 5.

problema: no momento que o leitor de boa-fé imagina que tudo vai começar verifica que tudo já acabou³⁰”. Parte-se, então, já tendo chegado.

È formado um círculo, que se alimenta de coerências e tautologias, trata-se de um mundo que para sobreviver precisa fechar-se, pois a abertura e o diálogo podem implicar na sua ruína. Quanto mais preso ao sistema é o filósofo, quanto mais considera apreendido o problema do ser menos é necessário o diálogo, ou como bem escreve Heidegger, “a “dialética”, que constituía uma verdadeira perplexidade filosófica, torna-se, então supérflua³¹”. Isto é, no mundo das verdades encontradas, das deduções e decomposições, a criatividade é excentricidade desnecessária que deve ser banida para o universo das artes e do entretenimento. São forjados dois mundos, nitidamente disjuntos: um para a objetividade e o outro para a expressão subjetiva.

No momento final, em que se encerra a dúvida e o filósofo encontra sua resposta há uma supressão do mistério, da admiração; de tudo aquilo que, de fato, dá vida à filosofia. Supostamente, ter-se-ia chegado ao termo, à resposta última. Mas para chegar à verdade final é necessário transcender o tempo, a existência, e, com isso, o que de fato se alcança é uma filosofia estática, que supera a vida e se aproxima da morte. Gusdorf escreve que “toda filosofia comporta a secreta ambição de pôr termo à filosofia³²”, não podemos deixar de conectar tal movimento à pulsão de morte de que fala Freud.

“A face do ser que se mostra na guerra se fixa no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar nessa totalidade o sentido (invisível fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar seu sentido objetivo³³”.

Jung refere-se a perda do numinoso e nos ensina que na modernidade foi retirado o mistério ou a “numinosidade” das coisas e nada mais é sagrado. Estudos antropológicos mostram as tendências desintegradoras em sociedades primitivas que perderam o sentido transcendente de suas vidas. De tal atmosfera emerge esquizofrenia, desorientação e dissociação generalizada. Jung constata tal perda vem sendo compensada pelos símbolos de nossos sonhos, que tentam nos colocar em contato como nossa natureza primitiva, nossos instintos³⁴.

³⁰ GUSDORF, Georges: *Tratado de Metafísica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960, p. 25.

³¹ HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2000, p.54.

³² GUSDORF, Georges: *Tratado de Metafísica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960, p 48.

³³ LEVINAS, Emmanuel: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p.10.

³⁴ JUNG, Carl Gustav: *A Vida Simbólica*. Petrópolis: Vozes, 1997, p 253-257.

Não apenas nossos sonhos, mas **acazos** e **incoerências** da realidade persistem e fragilizam sistemas. Paradoxalmente, são esses ruídos e impertinências que promovem a regeneração, dão vida à reflexão.

Gusdorf contrapõe a atitude totalitária do detentor das respostas à postura de eterna admiração, de questionamento e surpresa. Nesse viés a filosofia adquire movimento, não há início ou fim pré-estabelecidos, a subjetividade e o tempo são levados a sério. Todo fim é recomeço, é uma nova pré-compreensão e mais um ponto de partida. Nessa acepção, a filosofia começa com a curiosidade do ser humano, que busca dar um sentido ao mundo e à sua existência. Filósofo seria todo aquele que questiona, que não aceita uma visão de mundo passivamente, mas que tenta ativamente, a partir de sua própria experiência construir um sentido. Desse modo, privilegia-se a existência em detrimento de essências estáticas, a filosofia torna-se vida, processualidade; nasce de um sujeito concreto que vive num tempo e tem uma história; a transcendência converte-se em ilusão ou fuga da realidade. O ofício do filósofo é o de questionar, sobretudo aquilo que é mais evidente e passa despercebido para a maioria das pessoas.

Algo é como se dá, quer dizer, separações e tentativas de purificação são irrealidades. O humor, por exemplo, não pode ser separado de consciência, supostamente imparcial: quando se está deprimido a ação parece um fardo, decisões são mais difíceis de tomar e o futuro parece negro, quando o nosso estado de espírito é mais otimista todos parecem amigáveis e é muito difícil aborrecer-se³⁵. Isto é, emoções e razão, juntos constroem o sentido do mundo atual e de projetos futuros, tudo depende de um modo de ser ou de estar em relação que jamais pode ser separado da forma pela qual conhecemos. Tudo passa pela maneira de nos colocarmos no mundo, que pode ser mais passiva (aceitando sentidos) ou ativa (em busca de nosso sentido). Atentando para a lição de Gadamer³⁶, a caminho e aprender a reformular perguntas ao invés de permanecer respondendo compulsivamente as mesmas perguntas já formuladas.

1.5. Crença na ordem como aversão à alteridade: métodos e rituais do direito.

“Ordem é aquilo que permite a previsão, isto é, o domínio, a desordem é aquilo que traz a angústia da incerteza diante do incontrolável, do imprevisível, do indeterminável”³⁷.

³⁵ GORENDER, Miriam Elza. “Heidegger e Lacan: Algumas Correlações”. *Estudos de Psicanálise*, no. 24. Recife: Círculo Brasileiro de Psicanálise, 2001, p. 69-76.

³⁶ GADAMER, Hans-Georg: *Verdade e Método I*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.535-543.

³⁷ MORIN, Edgar: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. P. 210.

Levinas é, sem dúvida, um dos críticos mais ferozes a atitudes ontológicas, dogmáticas, e a qualquer filosofia que pretenda ou suponha ter realizado a tarefa de capturar o ser. Contudo, vimos que não há como escapar da ontologia, a própria crítica a ontologias não consegue deixar de ser ontológica. Não procuraremos fugir desse círculo, entretanto, como estudaremos com mais profundidade no terceiro capítulo, nem a noção de paradoxo nem a de circularidade precisam sempre carregar a conotação negativa que usualmente lhes é atribuída.

Para Levinas a experiência concreta é infinita, resiste a qualquer forma de totalização ou de enclausuramento imposta pelo sujeito conhecedor. Para explicar a relação imperialista do sujeito com o Outro, Levinas usa o termo liberdade, mas pervertendo o seu sentido comum. A liberdade levinasiana está ligada a dogmatismos, a totalizações arbitrárias que buscam a posse e desrespeitam a lei ética. O processo de conhecimento é livre quando se baseia na identidade, faz desvanecer a diferença; não há ética quando não há respeito nem submissão à alteridade. Conhecer fornece a sensação ilusória de segurança, de poder; mas possuir implica uma violência em relação ao ser conhecido;³⁸ o processo de conhecimento é permanência no Mesmo, é tautologia quando engloba, sintetiza, desconsidera a exterioridade e não se abre ao desejo metafísico. A partir da liberdade foi construída a filosofia como ontologia; “filósofos deduzem uma paz final da razão que faz o seu jogo no meio das guerras antigas e actuais: fundam a moral na política”.³⁹

Paz imposta, ilusória, que mascara a violência. Não podemos deixar de nos remeter à sensação de completude e satisfação que nos preenche ao olharmos para o sistema jurídico nos termos kelsenianos. Kelsen forja um mundo puro, onde tudo é explicado e tem uma justificativa coerente, um sistema que não precisa lidar com as desagradáveis contradições da realidade e pode fornecer respostas a qualquer problema concreto. Veremos que também Habermas apesar de ter em conta o mundo da vida (que é resistência, alteridade), subestima, trivializa os efeitos da guerra entre razão e alteridade quando aposta na intencionalidade e na identidade, na construção de uma situação discursiva ideal que conforma um espaço onde a guerra foi supostamente substituída pela pacificação que vem de acordos racionais.

“Trata-se sempre de pôr em equação o campo intelectual, onde todas as dificuldades são dificuldades em idéias, e vencidas em idéia somente. Daí a impressão de impotência que a metafísica tantas vezes gera: no ânimo do não iniciado, e no do iniciado também nos

³⁸ LEVINAS, Emmanuel: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 31.

³⁹ LEVINAS, Emmanuel: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p.10.

momentos de lassidão ela surge como técnica para a manipulação dos conceitos, da qual se desviam escrupulosamente os problemas humanos⁴⁰”.

O ser humano tem medo da liberdade, medo da morte, foge da falta de sentido e do isolamento. Temos aversão ao Outro. O Homem primitivo lidava com a ameaça que era a natureza criando deuses e lendas, o processo, com o passar do tempo, adquire um grau maior de complexidade, mas também o homem moderno criou suas estratégias para contornar situações desagradáveis. Ao invés de procurar o sentido, enfrentar a angústia de estar “jogado” no mundo, sem rumo, o Homem moderno tenta preencher suas faltas com a tecnologia, com a construção de novos passatempos, com qualquer tipo de ocupação capaz de tirar a atenção da desordem fundamental, de nossos limites e, em última instância, da morte.

As ciências e a filosofia não são tão diferentes das religiões. Apesar das primeiras procurarem se mostrar, o mais possível, objetivas, livres de contaminações subjetivas, todas elas estão fundamentalmente ligadas a sentimentos como o medo do desconhecido e a correlata tentativa de controle e superação a angústia. Têm em comum o fato de criarem mitos, que buscam explicar, dar sentido, de qualquer forma dominar a alteridade; mitos esses que, em contrapartida, garantem a tranquilidade que vem da resolução dos grandes questionamentos existenciais. Junto com o mito vêm os rituais, cujo objetivo é exatamente controlar a manifestação de mitos. A distinção entre método e ritual – ciência e religião - não é tão nítida como a tradição cartesiana faz parecer. Ambos estão centrados na idéia de repetição e na crença de que a transgressão do hábito terá conseqüências negativas, num caso o distanciamento da verdade e no outro o distanciamento da divindade. A repetição compulsiva de rituais ou do método pode ser vivenciada como mecanismo de defesa do ego que pretende, a todo custo, evitar o encontro com a ameaçadora contingência. São modos de se relacionar com a imprevisibilidade, maneiras de tentar controlar para tornar a realidade mais tolerável.

De maneira análoga a grandes religiões, a dogmática jurídica tradicional se constitui sobre o pressuposto de que a mera obediência a certos rituais irá garantir justiça, verdade. Assim o devido processo legal é o caminho para a justiça, seguir as técnicas de interpretação é o caminho para encontrar a verdade da norma. Regras de procedimento são vivenciadas como rituais; existem garantir a legitimidade e retirar o fardo da responsabilização pela decisão das costas do jurista, que assim, não se reconhece como hermeneuta e deixa-se converter em mero repetidor compulsivo de brocardos e aplicador de técnicas. O operador do direito, como típico

⁴⁰ GUSDORF, Georges: *Tratado de Metafísica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960, p. 33.

*animal laborans*⁴¹, absorve e repete automaticamente um modo de estar pré-fixado e pouco reflexivo.

Constroem-se sistemas e, especialmente, construíram-se sistemas jurídicos sobre tal necessidade de superar incertezas e afirmar o ego. A idéia é que operador do direito poderá sempre recorrer ao direito e nele encontrar as respostas calmantes capazes de solucionar racionalmente e logicamente todos os seus problemas.

Poder-se-ia sustentar que o empirismo é melhor remédio contra o fechamento contra a lei do desejo, argumentar que as pesquisas empíricas por estarem sempre em contato com os acasos e ruídos da realidade estariam em vantagem se comparadas às idealizações filosóficas. Constatar-se-ia, então, que o direito só pode ser verdadeiramente conhecido por meio de investigações sociológicas.

O erro de tal orientação está no fato de que as ciências empíricas estão também contaminadas por um método pré-fixado e dele não conseguem se libertar. Para obter credibilidade na comunidade científica, o cientista não pode se furtrar às regras do método, que raramente são postas em discussão, de fato, é recorrente o preconceito empirista em relação à filosofia (que não passaria de especulação estéril). A veracidade da investigação é garantida pela intensa concentração, pelo apego aos detalhes, ao rigor técnico; e assim o cientista também não consegue enxergar além de seu ritual, que torna incapacitado de perceber o que há de radicalmente novo na realidade. Por mais que a alteridade grite, não há ouvidos que se permitam ouvir.

Outra crítica que pode ser feita a algumas vertentes sociologistas diz respeito à insuficiência de uma abordagem exclusivamente descritiva, que se contrapõe à prescrição de modelos ideais. Tudo começa com tentativas de explicar a realidade, mas não se deve parar na descrição. É necessário um norte (mesmo que não seja fixo), a proposição de um modelo capaz de trazer movimento ao indicar uma direção a seguir. O “ser” não tem que ser arbitrariamente separado do “dever ser”. Normas estão enraizadas na realidade social, são co-determinadas pelo “ser” (muito embora superem determinismos) por outro, lado o “dever ser” é (sem deixar de ser produto) co-produtor da realidade - daí o potencial revolucionário do direito. São sistemas co-dependentes. É preciso sair do padrão esquizofrênico herdado do cartesianismo, levar a sério o intercâmbio entre norma e fato e a partir daí pensar uma teoria que possa enxergar a realidade, mas seja capaz de ir além de descrições e procurar apontar um caminho.

⁴¹ ADEODATO, João Maurício: *O Problema da Legitimidade – no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, 115-120.

1.6. Ética como acolhimento da alteridade.

Antes da liberdade, antes construções de verdades e abstrações, é necessário submissão ao mistério, a ética deve preceder ontologias. Ética, na concepção levinasiana, diz respeito a nossa relação com o Outro, com o irredutivelmente diferente, com a responsabilidade de não só aceitar, mas também acolher o outro na sua alteridade. Antes de buscar a apreensão, de tentar possuir violentamente através de totalizações é preciso acolher o infinito, a experiência sem mediação, deixar o ser se manifestar. Ser ético significa não reduzir o Outro ao Mesmo, é hospitalidade em relação ao estrangeiro.

“Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a mim, a meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente com um pôr em questão minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber”.

Para Levinas, ética é mais do que uma idéia abstrata - o autor intencionalmente confunde as noções de teoria e prática - é necessário não enclausurar a alteridade na experiência concreta, de fato, acolher outrem enquanto ser infinito⁴².

A discussão sobre direitos humanos ilustra bem o problema, sobretudo a falta de nitidez da distinção entre teoria e prática. Sem olvidar suas “boas intenções”, a militância pelos direitos humanos na maior parte das vezes expressa tendências essencialistas, seus argumentos se fundam em pontos de partida fixos, consideram ser seu trabalho realizar preceitos humanitários já dados. Caem assim no mesmo totalitarismo que tão comumente criticam. Um modo de estar imperialista se manifesta nos mais diversos níveis: como conceito que se impõe arbitrariamente à realidade, violentando-a, e, do mesmo modo, como ação militar que violenta diferenças culturais (não podemos deixar de fazer referência à recente intervenção americana no Iraque). A imposição de significados e sentidos pode até garantir uma maior previsibilidade das ações por ela motivadas, mas não garante a justiça com a realidade.

O pensamento reducionista e a lógica clássica falham porque esbarram na infinitude, na complexidade do concreto. A experiência não se deixa enclausurar pela razão, a alteridade resiste a totalizações e se não há a interdição da liberdade, segue-se a guerra. A coisa em si se

⁴² LEVINAS, Emmanuel: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 32-34.

exprime e o faz através do rosto⁴³, mas o sujeito amortece o choque do encontro através de um terceiro termo, que pode ser um conceito pensado (enclausurando o singular e concreto em uma fórmula genérica) ou uma sensação (afecção subjetiva).⁴⁴ Para haver correspondência entre teoria e prática seria necessária a identidade entre a idéia e os objetos reais, encontrar as essências; o problema é que as tentativas de posse esbarram na singularidade inapreensível do rosto (“visage”). Cria-se assim um abismo entre teoria e prática, concreto e abstrato. A exposição desse abismo se faz mister, revela fantasias de posse, pode ser um ponto crucial, de ruptura de mitos e daí talvez surja a possibilidade de uma ética fundada na falta - não na onipotência - e de um novo modo de estar com o outro.

Ser ético para Levinas é aceitar que a coisa não copula com sua idéia. O infinito vem para nós com idéia, mas ultrapassa a idéia; é exterior ao pensamento. Não é assimilável pelo sujeito, a experiência extravasa pensamentos, idéia do Outro não é o Outro, só podemos encontrá-lo em um face a face sem mediação. Outro quando não percebido em seus ruídos, pode surgir apenas como um grito, uma grande ruptura ou trauma que arranca o sujeito cognoscente do seu delírio de dominação. Abrir-se para a alteridade é compor uma relação que aceita a separação, a distância intransponível em relação a outrem e pressupõe um contato real⁴⁵.

Resta-nos aprender a lidar com o mistério e com a nossa falta de controle, caminho é não fechar questões, não alienar o Outro em sínteses totalizantes. Buscar uma “visão sem imagem”, desprovida das virtudes objetificantes sinópticas e totalizantes da visão, criar sistemas teóricos mais abertos que aceitam a incompletude da compreensão e a polivalência do discurso.

Não é necessário se desfazer completamente de toda lógica, no entanto, é imprescindível flexibilizá-la (como também é possível realizar uma ontologia que critique a ontologia). A lógica pode partir de sua própria insuficiência, pode ter em conta que o mundo ao qual se refere é inapreensível e sempre irá ultrapassar suas definições. Nesses termos, fórmulas lógicas deixam de ser absolutas e ensimesmadas, convertem-se em perspectivas, tentativas sempre falhas de se aproximar de algo exterior a si; a **exterioridade** é crucial, precisa ser colocada acima da coerência interna, do mesmo modo que a realidade deve ser colocada acima de descrições. Paradoxos passam a ser partes integrantes de tal forma de pensar, que deverá conviver com a experiência e com outras versões da realidade sem tentar

⁴³ PELIZZOLI, Marcelo: *Levinas – A Reconstrução da Subjetividade*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002. P. 110.

⁴⁴ LEVINAS, Emmanuel: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, 30.

⁴⁵ PELIZZOLI, Marcelo: *Levinas – A Reconstrução da Subjetividade*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002. P. 113.

colonizá-las, procura-se, dessa maneira, promover um diálogo entre iguais, num ambiente que a alteridade (como tal, irredutivelmente diferente) não é suprimida ou banalizada.

A crítica ao Mesmo não pode ser feita na espontaneidade, é necessário sair do Mesmo para encontrar o Outro. “O desejo metafísico seria a essência da teoria⁴⁶.” Para que haja, de fato, “paz”, abertura ao real, é necessário o desejo de ir além da totalidade, dos conceitos, das paixões, enfim das tentativas de aprisionamento. E, como dissemos, não apenas em abstrato, é preciso partir do não enclausuramento da alteridade na experiência concreta, de fato, acolher outrem enquanto ser infinito⁴⁷.

Os óbices à concretização da ética não residem apenas no âmbito das racionalizações, não se resumem a divergências teóricas, encontram-se ainda mais fortes no emocional, pois a realidade além de ser incompreensível para a mente humana, parece ultrapassar nossa capacidade emocional de tolerá-la. Por isso não desistimos de nossa tarefa de negar, trivializar o mundo, na tentativa de evitar ao máximo um contato mais direto com o instante concreto, num lugar concreto. O desiderato é permanecer sob regência do princípio do prazer, negando a realidade; o pensamento linear, a causalidade simples, o princípio da identidade são exemplos da “guerra”, são manifestações de tal forma defensiva e autoritária de estar no mundo⁴⁸.

Interessa notar que essa dificuldade humana de lidar com o real também pode explicar (ao menos parcialmente) nosso apego a figuras patriarcais como o Estado, as ideologias e a verdades estabelecidas. São entidades que nos protegem, nos fazem de certa forma regredir à infância; dão a sensação ilusória de segurança, criando um mundo dividido, apreensível, mais tolerável.

Os pressupostos cartesianos de dominação corroboram as necessidades egóicas de auto-afirmação. O ego se fortalece ao fixar, ao purificar artificialmente um objeto; por meio de constâncias e tautologias é possível construir um mundo absolutamente controlável. Desse modo, o processo conhecimento leva sempre a confirmações e a repetições, nada de radicalmente novo é visto por olhos que não querem ver. Preferimos viver na aparência da segurança e deixar a incerteza nos corroer por dentro como angústia silenciosa, que apenas é ouvida quando se converte em sintoma físico - verificável por exames médicos e capaz de impedir o Homem que labora de executar propriamente suas funções.

⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 30.

⁴⁷ LEVINAS, Emmanuel: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 32-34.

⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 22-30

É preciso observar o real enquanto infinito, irreduzivelmente concreto; observar os sistemas na sua processualidade, dinamismo e imprevisibilidade⁴⁹. Fixar-nos mais no caminho concreto do que no mapa previamente desenhado pela lógico-analítica, causal e excludente.

“Somente quem estiver inteiramente consciente do alcance limitado de todo ponto de vista, encontra-se no caminho da compreensão⁵⁰”. Como dissemos, o sujeito não pode fugir de sua historicidade, apenas pode interpretar a partir da pré-compreensão, que pressupõe pontos de partida desde sempre contaminados. O preço que o sujeito conhecedor tem a pagar pela pureza, por um lugar livre de preconceitos e ideologias, é o distanciamento da realidade e, mais ainda, de si mesmo e.

“A dominação do homem sobre si mesmo, que funda sua ipseidade, é inevitavelmente uma realização paradoxal: envolve a mutilação do sujeito a serviço do qual é efetivada. Essa autonegação em nome da auto-afirmação é o núcleo de toda a racionalidade civilizatória⁵¹”.

Veremos que a intersubjetividade é elemento fundamental do conhecer, que é um processo complexo, está sempre em movimento e conecta-se à maneira que lidamos com os outros. Para dialogar com o que é infinito é necessário humildade, reconhecimento dos nossos limites e a aceitação da legitimidade humana do outro.

1.7. Cartesianismo e a pureza das razões jurídicas.

Aberta a discussão sobre os limites do conhecimento humano, começamos a esclarecer as razões pelas quais consideramos ser impossível uma construção racional que esgote o real, que apreenda a alteridade de experiência concreta ou alcance a coisa como ela tal como ela é em si.

É uma opção de bom senso dizer que o mundo que temos acesso corresponde a algo externo a nós mesmos, a algo existente. Mas, somos nós que atribuímos um sentido a este “algo”, em certa medida, somos nós que o criamos.

Isso posto, fica clara a importância de um aprofundamento da discussão a respeito da subjetividade, sobretudo no âmbito do pensamento jurídico, construído sobre alicerces extremamente frágeis, sobre paradigmas racionalizadores, sobre a idéia de sujeito racional e onipotente, capaz de uma neutralidade.

⁴⁹ PELIZZOLI, Marcelo: *A Emergência do Paradigma Ecológico: Reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 1999. P.146 -152

⁵⁰ RICOEUR, Paul: *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p 90.

⁵¹ MATOS, Olgária: “A Razão e a Esquizofrenia da Alma (O Iluminismo e a Emergência da *Ratio*)”. Site do IECPS - Instituto de Estudos de Complexidade e Pensamento Sistêmico – www.geocities.com/complexidade, 12/07/2001.

O essencialismo e o cartesianismo superados na filosofia por Freud, Nietzsche e, definitivamente, pela virada lingüística, subsiste através de seu legado racionalista e “mitológico” que permeia toda a estrutura do saber jurídico. Podemos observar esse legado no discurso expresso do senso comum teórico e mais ainda nos seus silêncios (aprofundaremos o problema no oitavo capítulo). Criar espaços sagrados e inquestionáveis fortalece o poder dos fantasmas, do “não-dito” ou do “mal-dito”. A melhor estratégia para combater mitos individuais e sociais é revelá-los, expor os limites do cartesianismo, do essencialismo, os mitos por trás de racionalizações, desencantando, assim, o discurso jurídico dominante. Tarefa que, como veremos, não precisa nos levar a desintegração de tudo que é mitológico e assim do próprio tecido social, pode, ao contrário, levar a um amadurecimento da comunidade ou ao menos de segmentos da comunidade que têm acesso à discussão (apesar pouco numerosa a comunidade acadêmica tem sua força, possui algum status, é formadora de opinião).

Racionalizações jurídicas, impregnadas de mitos cartesianos, supõe que ao desconsiderar determinadas fatias da realidade (emoções, corpo, etc) é a melhor estratégia, é garantia de segurança.

Alexandre da Maia ilustra a situação usando a lenda de Procuro. Na mitologia grega, Procuro era um ladrão que atraía as pessoas para a sua casa, oferecendo um leito para o descanso dos hóspedes. No entanto para merecer o descanso o abrigado deveria caber exatamente no tamanho do leito; se não coubesse Procuro resolvia o problema prático decepando os membros inferiores ou esticando os membros com tenazes até chegarem aos limites do leito⁵². Violento! Também as racionalizações modernas se impõem agressivamente. Elimina-se o que não se encaixa no sistema por meio de negações, desconsiderações ou, de maneira mais sofisticada, por meio de silêncios e trivializações.

A interpretação exegética - como técnica aplicada para que se encontre a única verdade inscrita na norma - e a decorrente concepção do juiz como mero aplicador da norma foi superada desde Kelsen, no entanto, ainda é encontrada em manuais doutrinários e na fundamentação de sentenças.

Outrossim, é evidente a herança essencialista nas várias correntes jusnaturalistas que apenas se distinguem em função do objeto de sua fé - Deus ou Razão - e na tematização ou não desse apelo à fé. O jusnaturalismo antropológico⁵³ afirma poder prescindir da crença em

⁵²MAIA, Alexandre da: “O Embasamento Epistemológico como Legitimação do Conhecimento e da Formação da Lei na Modernidade: Uma Leitura a Partir de Descartes”. Recife: *mimeo*, 2003, p 16-18.

⁵³ ADEODATO, João Maurício: *Ètica e Retórica – Para uma Teoria da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002.

Deus ou qualquer entidade transcendente para justificar o direito, mas, paradoxalmente, purifica e deifica a capacidade humana de pensar.

A “Teoria Pura do Direito” vem para desconstruir esse apelo a um Deus ou a uma Razão capaz de fornecer os únicos ou melhores critérios de justiça, contudo acaba também por criar seus próprios mitos. Vale elogiar a crítica de Kelsen ao jusnaturalismo e seu esforço no sentido de fixar o seu objeto – purificando as normas jurídicas, diferenciando-as da ciência e de outras normas éticas - dando ao estudo do direito o estatuto de cientificidade e decorrente credibilidade. Ressalte-se que Kelsen está ciente do corte artificial que realiza, não sustenta o direito independente da idéia justiça, de forças sociais ou políticas, sabe que seu objeto não é, de fato, puro, mas sim infectado por um número infinito de elementos; apenas, estrategicamente, busca delimitar seu objeto de estudo. Sem olvidar o enclausuramento disciplinar e o distanciamento da realidade que tal visão reducionista do fenômeno jurídico provoca, não está na purificação do objeto o grande mito kelseniano, já que não refuta a complexidade, apenas delega a outras disciplinas científicas o estudo de fenômenos extra-jurídicos⁵⁴. O problema é que Kelsen é cético quanto à possibilidade de apreensão de uma essência da justiça, mas crente na neutralidade do cientista. Esse sim seria **puro**, no sentido mais forte do termo. Kelsen tem fé na capacidade do cientista observar imparcialmente o direito tal como ele é, de desenhar os contornos da moldura dentro da qual estão inscritas as possibilidades interpretativas fundamentadas na norma superior (muito embora sejam apenas virtuais e somente uma delas através da vontade do órgão aplicador se tornará direito positivo). O maior mito da Teoria Pura é o da pureza do conhecimento, o cientista do direito seria capaz de observar seu objeto de estudo sem referência a valores e capaz de interpretá-lo a partir apenas da razão, numa atividade absolutamente infensa à política; livre do sentimento e da vontade, em outras palavras, a “interpretação cognitiva” (realizado pelo cientista) é drasticamente separada da “interpretação voluntária” (realizada pelo órgão aplicador)⁵⁵.

Mas não é necessário que o operador do direito creia na exegese ou no normativismo kelseniano para que se encontre, de súbito, seduzido pela atmosfera mitológica do direito. Institutos, brocardos, lugares comuns consagrados pela doutrina também expressam o legado ontológico recepcionado pela cultura jurídica.

⁵⁴ Sobre a separação entre direito e moral ver KELSEN, Hans: *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, também AFTALION, Enrique e VILANOVA, José: *Introducción al Derecho*. Buenos Aires: Abelardo-Perrot, 1994, p. 337-341.

⁵⁵ KELSEN, Hans: *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 392-395

A expressão, “natureza jurídica”, tão comum nos manuais de direito, alude à certeza e à possibilidade de encontrar essências (procurar essências é sempre tentar persuadir⁵⁶), como se fosse possível uma definição clara e inequívoca das figuras jurídicas e como se essa definição existisse em função de elementos de sua própria natureza, dada e não construída pelo hermenêuta. O princípio da imparcialidade do órgão julgador, do devido processo legal, da legalidade são topoi⁵⁷ argumentativos, legitimadores, que deixam clara e ingenuidade de racionalizações e o pano fundo mitológico que permeia as mais elaboradas construções judiciais e doutrinárias. São ficções, mitos sobre os quais a cultura jurídica se assenta e legitima-se socialmente. Nomeamos realidades como o Estado, o juiz, o contrato, no fundo, sem saber bem do que falamos; são noções incertas, nascidas da prática, transformamos elas em definições quase essencialistas o que as fornece um valor muito maior, o fato de serem comuns e largamente difundidas gera a **crença** social em sua verdade⁵⁸.

Vale advertir que nossa posição não é extremada. Ideologias, verdades instituídas são elementos de coesão que fornecem a identidade de uma sociedade. A subcultura jurídica não pode ser compreendida fora desse contexto maior de crenças; as verdades imaginárias do “senso comum teórico”⁵⁹, os mitos jurídicos são também, até certo ponto, necessários. A tarefa que precisa ser realizada - e é atualmente viável - deve se realizar, sobretudo, em nível epistemológico, é preciso um discurso que tematize o discurso da “ciência do direito” para que seus mitos possam ser revelados (possivelmente substituídos por novos mitos), para que se oxigene, para dar vida ao conhecimento, que, quem sabe, pode modificar a cultura.

⁵⁶ WARAT, Luis Alberto: *Introdução Geral ao Direito I – Interpretação da Lei: Temas para uma Reformulação*. Porto Alegre: Fabris, 1994, p 48.

⁵⁷ VIEHWEG, Theodor: *Tópica e Jurisprudência*. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1979, p 75-84.

⁵⁸ MIAILLI, Michel: *Uma Introdução Crítica ao Direito*. Lisboa: Moraes Editores, 1988, p. 42-50.

⁵⁹ WARAT, Luis Alberto: *Introdução Geral ao Direito II – A Epistemologia Jurídica da Modernidade*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995, p 57-60.

CAPÍTULO 2

CRISE DE PARADIGMA - DETERMINISMO E LIBERDADE.

Sumário: 2.1. Determinismo e liberdade na ciência empírica moderna; 2.1.1. A transdisciplinaridade como abertura para novos paradigmas; 2.1.2. O universo determinista; 2.1.3. O sujeito determinista; 2.1.4. Fundamentos empíricos da liberdade; 2.2. A liberdade numa perspectiva quântica; 2.2.1. Somos seres de exceção? 2.2.2. A dualidade onda/partícula; 2.2.3. O observador e o observar; 2.2.4. Sobreposição de ondas e criação do novo; 2.2.5. A termodinâmica de Prigogine; 2.2.6. Ciências “exatas” e possibilidades.

2.1. Determinismo e liberdade na ciência empírica moderna.

2.1.1. A transdisciplinaridade e a abertura para novos paradigmas.

Vimos que foi herdado do cartesianismo um método que separa e enclausura disciplinas, tal atitude foi co-responsável pela profunda contradição que existe, hoje, nas bases do pensamento ocidental. Os sistemas teóricos tornaram-se autônomos e autorreferentes, funcionam por meio de códigos próprios e em direção a objetivos fixados por regras internas, pouco se comunicando uns com os outros e cada um deles com a realidade. Assim, forjam-se paradigmas inconciliáveis que coexistem e orientam diferentes esferas do saber, mas não interagem entre si; por exemplo, por trás das ciências “exatas” está o determinismo newtoniano, as idéias de certeza de causa e efeito, enquanto que nos campos da política, da ética e do direito há a aceitação indiscutível da liberdade, que pressupõe poder de escolha, acausalidade. Tal bloqueio comunicativo parece ter sido necessário para que racionalidade ocidental pudesse se manter.

A cultura tecnicista e imediatista não vê sentido ou vantagem prática em levar à sério essas incoerências, ao contrário, pô-las em discussão provoca apenas incômodos, instabilidade, desordem e incerteza. Desse modo, o mundo determinista da física clássica permanece isolado do mundo da liberdade, da política bem como da ética e, então, a maior das obviedades passa desapercibida: a política, o direito como também a química ou a física existem para descrever, prescrever e, de toda forma, para estabelecer um relacionamento com o mesmo mundo real e concreto.

A abertura provocada pelo diálogo - tanto entre as disciplinas como entre pensamento e realidade - tem a capacidade de expor a fragilidade dos sistemas, pode vir a detectar incoerências dentro de um todo maior, por isso o fechamento. Tal apego à ordem é grande obstáculo para a consolidação da comunicação transdisciplinar. Para que se construa o novo é necessário ter coragem de deixar o velho desvanecer, deixar a vida fluir, sabendo que é do caos e da incerteza que nasce a organização.

Exporemos neste capítulo um pouco das novas descobertas da ciência empírica, a visão de pesquisadores (sobretudo de físicos e químicos) que encaram essas contradições e a partir delas procuram um novo paradigma que dê lugar a leis, à causalidade (num novo sentido), mas também à novidade radical e à liberdade. Buscaremos, ao invés de rechaçar contradições, enfrentá-las, pensar **com** paradoxos e não **contra** paradoxos; permitindo o surgimento de uma razão conciliadora e não excludente que vai permitir a coexistência de princípios de ordem e desordem, determinismo e criação.

Para Edgar Morin “é possível considerar a autonomia, o indivíduo, o sujeito não como noções metafísicas, mas como noções que podem encontrar seu enraizamento e suas condições físicas, biológicas e sociológicas⁶⁰”.

2.1.2. O universo determinista.

Durante os três últimos séculos a ciência ocidental foi dominada pelo paradigma mecanicista e cartesiano. O universo para a física clássica seria composto de matéria sólida, de átomos, em essência, passivos, imutáveis e de massa constante; possuiria um espaço tridimensional, distinguindo-se clara e inequivocamente matéria e vazio. Para a mecânica newtoniana, todos os processos físicos poderiam ser reduzidos a movimentos de pontos materiais resultantes da atuação força de gravidade, as partículas se moveriam de acordo com leis universais e os processos do mundo material consistiriam em cadeias de causas e efeitos interdependentes⁶¹; o universo seria, então, como uma máquina gigante.

No entanto, se levarmos os pressupostos da física clássica às últimas conseqüências, chegaremos à imagem de um universo em que não há espaço para a novidade. Não haveria aleatoriedade, desordem e, por extensão, também não teríamos como falar em evolução. Não existiria criação de futuro, caso estivéssemos numa situação ideal - se conhecêssemos todas as condições iniciais - este seria potencialmente previsível, permitindo cálculos que coincidiriam

⁶⁰ MORIN, Edgar: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 279.

⁶¹ GROF, Stanislav: *Além do Cérebro - Nascimento, Morte e Transcendência em Psicoterapia*. São Paulo: McGraw-Hill, 1987, p. 13.

com os eventos a acontecer. Na natureza não haveria mudança, contingências, não haveria uma distinção essencial entre futuro e passado. Como escreve, Ilya Prigogine: “a flecha do tempo foi portanto relegada ao domínio da fenomenologia. Nós, humanos, observadores limitados, seríamos responsáveis pela diferença entre passado e futuro”. A lei seria invariante em relação à inversão dos tempos, como no movimento de um pêndulo ideal (sem o atrito ou qualquer contaminação concreta). Nesse mundo estático e não evolutivo caberia bem o famoso demônio de Laplace, capaz de observar o estado presente do universo e dele deduzir toda evolução futura. Hipótese que faz aproximar o conhecimento humano do conhecimento divino onipotente e atemporal⁶².

No universo determinista, das bolas de bilhar distintas, separadas, completas e ensimesmadas de Newton toda novidade seria uma ilusão. Dentro desse mundo não há maneira de defender a complexidade, conceber o mistério como algo insuperável. Estamos diante da crença absoluta na completude, na suficiência da representação objetiva do real. Prigogine cita Popper ao afirmar que o determinismo é obstáculo não só para a idéia de liberdade humana, mas ao encontro com a realidade que seria “a vocação mesma de nosso conhecimento”.

Popper escreve: “considero o determinismo laplaciano – confirmado, como parece estar, pelo determinismo das teorias físicas e pelo brilhante sucesso delas – o obstáculo mais sólido e mais sério no caminho de uma explicação e de uma apologia da liberdade, da criatividade e da responsabilidade humanas”.⁶³

2.1.3. O sujeito determinista.

A concepção freudiana de subjetividade também se encontra impregnada pelo paradigma determinista. Na verdade, podemos enxergar profundas contradições na teoria psicanalítica que, por um lado, é revolucionária, pois vem para derrubar o *cogito* cartesiano e fundar uma nova concepção de subjetividade dividida entre racionalidade e irracionalidade, mas, por outro lado, não consegue se desvencilhar por completo do determinismo e da razão iluminista. Encara o ser humano como um enigma, mas para que pudesse se converter numa técnica, vê-se obrigada a fornecer respostas fechadas e fazer-se completa, suprimindo, assim, perguntas que simplesmente não pôde deixar em aberto.

⁶² PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 9-11.

⁶³ POPPER, Karl: *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*. Paris: Herman, 1984. P XVI. Apud PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 21.

Freud, através de pesquisas empíricas, consegue superar a concepção cartesiana de subjetividade, a psicanálise destrói o mito da razão onipotente iluminista. O ser humano não é mais apenas um “eu penso” é também um “eu sinto”, está cindido entre as esferas conscientes e inconscientes; sua personalidade (e sintomas neuróticos) seria o vetor resultante do confronto das forças do ego, do id e do superego. Somos condicionados pela nossa estrutura biológica, pela cultura e pela nossa história individual, somos o resultado desta soma de elementos.

Destarte, se fizermos uma interpretação rígida do pensamento freudiano, podemos concluir que, para a psicanálise, a liberdade existe em virtude de não sermos capazes analisar e enumerar com detalhes todos os elementos que compõem estas forças antagônicas; a singularidade em cada ser individual existe na medida em que se trata de uma combinação única destas forças. Assim, a liberdade permanece existindo apenas em função da debilidade do observador. Daí ser lícito constatar que da mesma forma que na física newtoniana - segundo a qual, dadas as condições iniciais, somos capazes de prever a trajetória de um corpo e sua velocidade em determinado momento - a psicanálise fornece subsídios para uma interpretação determinista, que não descarta a hipótese do demônio de Laplace. Quer dizer, um freudismo ortodoxo não tem como negar a hipótese de que, se a ciência progredir o bastante, poderá assimilar todas as variáveis que condicionam o comportamento humano, e, assim, prevê-lo.

Levando essa tese às últimas conseqüências desembocaremos na afirmação de uma não responsabilização radical, ou seja, concluiremos que o comportamento do indivíduo não passa do resultado das circunstâncias em que ele se encontra. Criminosos, por exemplo, poderiam ser considerados exclusivamente vítimas da sociedade, pois não conseguem deixar de ser o que são e fazer o que fazem, seriam impotentes diante de forças além de seu controle, que os condicionam de maneira absoluta. O que retira o sentido da existência do direito e da ética, já que desde “A Retórica” de Aristóteles sabemos que o impossível e o necessário não pertencem ao campo da deliberação, que trata do contingente, da **escolha** (que implica liberdade) entre opções possíveis⁶⁴.

É difícil encontrar espaço para uma idéia autêntica de criação e liberdade na psicanálise freudiana. Como veremos no quinto capítulo, Freud é um filho do seu tempo, adquire, então, certos vícios cartesianos e acaba por chegar a uma antropologia bastante pessimista. Apesar de revolucionário e “quântico” em alguns aspectos fundamentais (a

⁶⁴ARISTÓTELES: *A Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Políticos Constitucionales, 1999, p. 58-60.

própria idéia de inconsciente), modelo da psique freudiano ainda não consegue se desligar do modelo do universo newtoniano e também á lógica clássica.

Pergunta-se, então: como conceber a criatividade humana, como pensar a ética e a liberdade, num mundo determinista, absolutamente ordenado e, portanto, potencialmente previsível? É possível conciliar idéias tão contraditórias?

Antes de tentar responder a tais inquirições, importa advertir do risco de cairmos na armadilha da exclusão, encontrando um único culpado para todos os problemas que enfrentaremos. O padrão simplista consiste em eleger uma única causa imediata absolutamente responsável pelo problema, que deverá, então, ser eliminada (ou de qualquer forma neutralizada) para que seja possível resolver o incômodo e partir para a prática. Por exemplo: devemos apontar alguns autores-vilões responsáveis por todas as mazelas de nossa cultura, daí desconstruir seu pensamento e substituir por uma teoria melhor. Não se enxerga assim a multiplicidade de causas (concorrentes e antagônicas; apreensíveis e inapreensíveis), que se movimentam de maneira circular e recorrente e criam o mundo para nós. Para a configuração do contexto que expusemos foi necessária a concorrência de uma infinidade de fatores, tais como, a necessidade de segurança e aversão ao novo (em nível individual), a cultura da especialização, a tecnocracia, o imediatismo (em nível social); e a ressonância social que tiveram algumas idéias e leituras mais difundidas de certos autores chaves. Fica claro, então, que as obras de Descartes, Newton e Freud foram apenas alguns entre inúmeros fatores que contribuíram para a formação da cultura dominante (que pressupõe sempre a existência contracultura mais ou menos forte) em seus aspectos positivos e negativos.

2.1.4. Fundamentos empíricos da liberdade.

A liberdade e a criatividade tradicionalmente foram tratadas como questões metafísicas, separadas da ciência empírica por um abismo intransponível. Talvez a maior contribuição da nova física esteja no fato de ter mostrado que também o materialismo e o determinismo partem de um pressuposto metafísico: a idéia de separação, de que matéria é a entidade básica, o elemento fundamental, constitutivo de tudo no universo. Fato que, em si, já pode vir a aproximar empirismo e idealismo.

A história da ciência moderna, também é a história do aparecimento da desordem num saber que esperava tê-las liquidado. Em meados do século XIX, surge o segundo princípio da termodinâmica, que é um princípio irreversível de degradação de energia, de agitação e dispersão calorífica, desorganizador de sistemas. No século XX, emerge a física quântica, que

elimina o determinismo absoluto, passando a substituí-lo por uma “relativa indeterminação⁶⁵”: há a incerteza quanto à impossibilidade determinar o movimento e a posição de uma partícula e contradição quanto a impossibilidade de conceber logicamente a partícula que aparece, tanto como energia, tanto como matéria.

Para Morin um universo exclusivamente determinista e um universo exclusivamente aleatório são ambos impossíveis. Um mundo unicamente aleatório seria desprovido de organização, de estrelas, de planetas, de seres pensantes; seria um absurdo acausal, onde nada poderia ser previsto nem descrito em termos gerais. Um universo completamente determinista seria desprovido de inovação, portanto, de evolução⁶⁶. Isso quer dizer que ambas as hipóteses são mutiladoras. É preciso conciliar esses dois mundos que tradicionalmente se excluem; para tanto não é necessário negar completamente a previsibilidade e a lógica, mas é preciso explicitar seus limites.

Como na dualidade onda/partícula do elétron, a associação de ordem e desordem – e, por extensão, acaso/necessidade, determinismo/liberdade - leva a uma contradição lógica. Mas, talvez o problema esteja exatamente em nossas tentativas de eliminar os paradoxos, na lógica clássica, na nossa necessidade de, a todo custo, encaixar o mundo real em nossa forma de pensar. Aceitar estas contradições é menos absurdo que negá-las. Como assevera Prigogine: “neste processo de construção de um caminho estreito entre as leis cegas e os eventos arbitrários, descobrimos que grande parte do mundo ao nosso redor havia até então escorregado entre as malhas da rede científica⁶⁷”.

As descobertas da ciência, neste último século, trazem em seu bojo as noções de desordem e criação no universo, abrindo espaço para a aceitação da liberdade num sentido profundo e autêntico. Mas, como dissemos, o objetivo aqui não é simplesmente substituir um conceito por outro (aleatoriedade absoluta ou ordem absoluta) e sim tentar mostrar que não se tratam idéias excludentes, ambas podem coexistir. Nesses termos é possível concordar com Freud e dizer que o ser humano é condicionado por sua psique, pela cultura em que está inserido e, indo além da psicanálise, afirmar que existe o livre arbítrio num sentido radical e profundo. Somos mais do que nossos condicionamentos, cada um de nós é um ser absolutamente novo, singular e, portanto, capaz de criar algo absolutamente novo. A novidade sobre a qual falamos não é a resultante da análise combinatória dos elementos que nos condicionam; trata-se de uma novidade radical, não newtoniana ou freudiana, mas própria da

⁶⁵ MORIN, Edgar: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 225.

⁶⁶ MORIN, Edgar: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 212.

⁶⁷ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 197 e 198.

concepção quântica do universo. Veremos que parece existir determinismo e, simultaneamente, liberdade em entidades dos mais diversos “graus de complexidade”.

Precisamos de um método que respeite o caráter infinito, multidimensional da realidade, que não escamoteie as contradições, mas as confronte sem preconceitos para que possamos nos relacionar com o mundo de uma maneira menos arbitrária. A desordem não pode ser superada pelo esforço da razão, pois não se refere à incapacidade do sujeito, está nas próprias coisas, como observado nas partículas subatômicas.

É imprescindível ter sempre em mente que não existem garantias, em última instância não há como escapar da “dupla e irredutível incerteza quanto à realidade última da ordem e da desordem”. Nem o determinismo nem a liberdade podem ser comprovados pela ciência. Nosso conhecimento atual mostra que há indícios da existência de liberdade, mas nada nos garante que não se trate de mera aparência, que a idéia que temos hoje de liberdade não exista apenas em função da nossa forma de conhecer e não do real. Talvez simplesmente não conheçamos o sistema completo – um outro sistema que pudesse abarcar a física quântica e a de Newton - que talvez mostre a inexistência do livre arbítrio ou (por que não?) que nem existe sentido em falar de liberdade. “Se o espaço, o tempo, o espaço-tempo precisam ser relativizados e desontologizados, então, conseqüentemente, ordem e desordem perdem seus sentidos ontológicos⁶⁸”. A causalidade não pode ser encarada de maneira absoluta, pois a relação entre eventos (casual ou necessária), não é dada pelas coisas, mas emerge de nossas tentativas de descrevê-las.

A pergunta que surge é: que tipo de relacionamento pretendemos estabelecer com o mistério que nos remete a nossos limites, à nossa própria finitude, e nos arranca do conforto e da familiaridade do “nosso” mundo.

2.2. A liberdade numa perspectiva quântica.

2.2.1. Somos seres de exceção?

“No universo silencioso e morto de Newton, nós, seres humanos conscientes, não temos nenhum papel a desempenhar e tampouco nenhum poder para conter a marcha de forças cegas e imutáveis”⁶⁹.

⁶⁸MORIN, Edgar: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 221-225.

⁶⁹ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 213.

Em Descartes solidificou-se a divisão entre corpo e alma, a crença que o mundo material pode ser descrito como objetividade, sem referência ao observador humano: “a alma pela qual eu sou o que sou é inteiramente distinta do corpo e até mais fácil de conhecer do que este e, mesmo que o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é⁷⁰”. Do cartesianismo veio nosso vício de observar apenas os aspectos quantificáveis da realidade⁷¹ que elimina das ciências a singularidade, o fato concreto e acima de tudo toda a originalidade inerente à condição humana.

A cultura ocidental se formou a partir de uma profunda desilusão, da frustração advinda da eliminação do transcendente (de valores objetivos que possam dar algum sentido à existência ou mesmo da própria idéia de Deus) decretada pelo cientificismo. Chegamos a uma crise de sentido: o ser humano se vê refletido no espelho da física clássica – num universo mecânico e sem vida - e da psique quase determinista freudiana, no campo da ética, não existem valores objetivos para nos guiar, encontramos apenas uma insuportável incerteza. Como não existe sentido transcendente, estamos alicerçados apenas em nós mesmos e restamos passar o tempo nos ocupando com tecnologias. “Se somos dotados de existência temporária e propósitos fúteis, jogados de um lado para o outro pela dinâmica do id como realmente podemos ser responsabilizados por qualquer coisa⁷²”? A separação do mundo material e do mundo mental leva à separação entre homem e universo e, por derradeiro, ao sentimento de alienação: somos estranhos ao mundo, por isso nos dedicamos à conquista e ao controle da natureza. Desiludidos, abandonamos a teologia, restaram-nos os resultados imediatos da ciência, as respostas que emergem dos rituais científicos que, sem dúvida, ampliam conhecimento e tecnologia, mas tendem a promover o progresso apenas em uma direção (advirta-se que falamos apenas em tendências, pois a história do pensamento não é linear, o movimento é circular e há sempre uma contracultura que caminha na direção oposta). Nesse sentido, a ciência responde sempre as mesmas perguntas; ilumina algumas dimensões da realidade, mas deixa o restante na escuridão. O que nos remete à imagem do cientista, que em sua intensa concentração, perde a consciência de si mesmo e do contexto que se encontra.

Para Prigogine e Zohar as novas descobertas da física vêm inserir o Homem no universo, modificar a antiga forma de pensar redutora e esquizofrênica, trazer uma nova concepção de sujeito e de autonomia. Com elas abre-se espaço para uma visão de mundo

⁷⁰ DESCARTES, René: *Discurso do Método – Regras para a Direção do Espírito*. São Paulo: Martin Claret, 2000, p. 42.

⁷¹ GROF, Stanislav: *Além do Cérebro – Nascimento, Morte e Transcendência em Psicoterapia*. São Paulo: McGraw-Hill, 1987, p. 13.

⁷² ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 18.

conciliadora e includente, pois consciência e matéria apesar de serem entidades diferentes, podem ter uma origem comum: “a atividade humana, criativa e inovadora, não é estranha à natureza. Podemos considerá-la como uma amplificação e uma intensificação de traços já presentes no mundo físico e que a descoberta dos processos longe do equilíbrio nos ensinou a decifrar⁷³”.

Ocorreram transformações profundas com repercursões ainda não assimiladas pelos próprios físicos e muito menos pelos outros ramos do saber. É imprescindível, então, a tarefa de compreender um pouco mais o significado dessas mudanças, sabendo que suas conseqüências devem ultrapassar os limites da física, operando uma reviravolta paradigmática.

2.2.2. A dualidade onda/partícula.

“No mundo quântico nada pode ser declarado existente num local determinado, tudo flutua num mar de possibilidades”. Segundo o princípio da incerteza de Heisenberg é possível medir ou a exata posição de algo como o elétron ou sua velocidade, mas nunca se consegue a medida exata de ambos a um só tempo. Isso porque as descrições do ser como onda (quando se pode medir a velocidade) ou partícula (quando se pode medir a posição) se excluem. Quer dizer, muito embora seja preciso ter em conta ambos os aspectos para compreender o ser, é apenas viável descrever um de seus aspectos num dado momento⁷⁴.

Em nível subatômico o ser é essencialmente partícula sólida e onda, e sua descrição é incompleta quando engloba apenas um de suas faces. Veremos que o fato do “pacote partícula/onda” (como denomina Zohar) se mostrar em dado momento como uma ou outra descrição vai depender das circunstâncias – da observação e do próprio observador.

Agora se percebe mais claramente que o materialismo que vem para negar as especulações metafísicas, parte ele mesmo de um pressuposto metafísico: **impõe** a idéia de que a matéria é a unidade básica de todo o universo. As novas descobertas da física vêm exatamente negar esse pressuposto isolacionista e pôr em relevo o relacionamento.

A realidade é essencialmente indeterminada, pode ser avaliada apenas em termos de possibilidades, por isso previsões só podem ser feitas com base no que é mais provável em certas circunstâncias e tal indeterminação não pode ser entendida apenas como o resultado de nossa ignorância. “O fundamento mesmo da realidade é um labirinto móvel e indeterminado

⁷³ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e as Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 75.

⁷⁴ ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 21-25.

de probabilidades⁷⁵”. O universo não mais pode ser reduzido à matéria isolada, é preciso observar o conjunto; as partículas não se reduzem a seres individuais, elas podem apenas se manifestar como tal em um curto período de tempo.

O movimento do elétron não pode ser explicado pela física clássica que está presa à continuidade no espaço e no tempo. Os elétrons podem pular de um estado energético a outro por meio de saltos, descontínuos e aleatórios, podem, também, modificar seu estado de energia para um nível mais alto ou mais baixo. Não há, no final das contas, regra ou razão para explicar ou quantificar o tamanho do salto; de forma súbita e acausal, um átomo pode experimentar o caos, isto é, a completa desorganização em suas camadas de energia eletrônica. Nesse estado caótico do átomo não há causalidade; é impossível fazer previsões, pois inexistem sucessão conhecida de acontecimentos.

Antes de mudar de uma órbita para outra, o elétron se comporta como se estivesse espalhado por uma grande área no espaço, com uma espécie de onipresença em muitas órbitas; experimenta ao mesmo tempo e de uma só vez todas as possíveis órbitas, dentre as quais escolherá uma e se estabilizará⁷⁶.

2.2.3. O observador e o observar.

“Uma onda de matéria (ou onda de probabilidades) pode se comportar como se estivesse espalhada por todo espaço e tempo. Mas se todas as coisas potenciais se estendem indefinidamente em todas as direções, como se poderá falar em alguma distância entre elas ou conceber alguma separação? Todas as coisas e todos os momentos tocam uns nos outros em todos os pontos; a unidade do sistema completo é suprema. Segue-se disto que a noção antigamente fantasmagórica de “movimento à distância” em que um corpo influencia o outro instantaneamente apesar de inexistir troca aparente de força ou de energia, é fato banal e corriqueiro para o físico quântico – um fato tão estranho a qualquer estrutura de tempo ou espaço que permanece um dos maiores desafios conceituais levantados pela teoria quântica⁷⁷”.

Referimo-nos ao princípio da não localidade, segundo o qual uma causa ausente pode afetar um corpo. A não localidade está intimamente conectada à dualidade onda/ partícula e também nos leva a uma problematização dos postulados fundamentais da ciência como a

⁷⁵ ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 27-30.

⁷⁶ ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 30-32.

⁷⁷ ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 35.

causalidade, os princípios identidade e da não contradição. Se não é possível falar em realidade composta por elementos básicos e distintos, como dizer que “A” é igual a “A” e diferente de “não A”; segundo as novas descobertas da física o elétron “E” é igual, simultaneamente, a “P” (partícula) e a “não P” (onda), para compreendê-lo é necessário transgredir a lógica clássica.

“Coisas e acontecimentos que antes eram concebidos como entidades separadas pelo espaço e pelo tempo agora são vistos pelo teórico quântico como tão integralmente ligados que sua ligação faz vezes de ambos, espaço e tempo. Eles se comportam como aspectos múltiplos de um todo maior, sendo que suas existências “individuais” ganham definição e sentido através do contato com esse todo”⁷⁸.

Em que medida existem influências não locais correlatas entre dois corpos depende da medida em que um sistema esteja em estado de partícula ou de onda. As partículas se comportam mais como indivíduos e são menos correlatas; as ondas apresentam um padrão de comportamento correlato mais do tipo grupal.

A descoberta do aspecto onda (energia) da matéria nos leva a construir uma nova concepção de relacionamento; o ser vai além dos limites do corpo, da substância. Torna-se, então, bastante plausível a idéia de consciência humana é elemento modificador, fundamentalmente criador da realidade.

A indistinção entre matéria e energia bem como a visão quântica de relacionamento nos leva a problematizar também a separação entre sujeito e objeto. O problema do observador talvez seja o mais polêmico da teoria quântica; o que é possível afirmar com alguma certeza é que os fenômenos quânticos inobservados são radicalmente diferentes dos observados. Há, sem dúvida, uma ligação profunda entre nós mesmos e a realidade física, a consciência não pode ser mais vista como algo absolutamente distinto e necessariamente externo ao mundo físico⁷⁹.

“O momento em que uma indefinida função de onda quântica de muitas possibilidades é vista (ou medida) tem alguma coisa que a faz “colapsar” para uma única realidade fixa - torna-se ou onda ou partícula⁸⁰”. A partir do colapso todas as possibilidades se solidificam, convertem-se na realidade estável que estamos acostumados a lidar no cotidiano.

⁷⁸ ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p.36-38.

⁷⁹ ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p.45-47.

⁸⁰ ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 41.

Não só o ato de observar é capaz de modificar a realidade quântica, o modo pelo qual a observação é feita também é fundamental. A medição do cientista, por exemplo, parece influenciar qual o aspecto de sua natureza o pacote quântico (onda/partícula) irá exibir. Zohar ilustra o fenômeno através de uma experiência: o físico emite de uma fonte o fóton, que terá a opção de passar por uma das duas aberturas de uma tela; se o físico colocar dois detectores de partículas, observará que o fóton se comportou como um elemento individual atravessando uma das aberturas; o curioso é que se for colocada uma tela de detecção entre as aberturas e os detectores de partícula, o mesmo fóton se comporta como onda e passa simultaneamente pelas duas aberturas. “Físico e fóton estão envolvidos num diálogo criativo que, de alguma forma transmuta uma das muitas possibilidades quânticas numa realidade definida, corriqueira⁸¹”.

A realidade acontece quando a vemos. Abandonando a idéia clássica de distância e neutralidade, a nova física que reconhece a participação: somos construtores do mundo. Só é possível falar em verdade dentro de um contexto, pois há uma dependência essencial do objeto observado em relação ao seu meio ambiente e ao observador.

Importa advertir que a teoria quântica não nos leva a um solipsismo ou a um relativismo extremado em quaisquer de suas configurações. Apesar de ser inegável o papel do observador na construção da realidade, existem limites, não há que se prescindir da objetividade. O diálogo entre a função de onda quântica e o observador concretiza uma das possibilidades inerentes à mesma função de onda; mas nela já há um potencial de realidade bem definido, como escreve Zohar: “a função de onda de uma mesa não pode colapsar num gato ou canguru”. E depois do colapso a função de onda converte-se em uma realidade tão objetiva quanto qualquer outra coisa estudada pela ciência⁸². Veremos que também na termodinâmica de Prigogine está a idéia de que o conhecimento é objetivo e também participante⁸³. Os seres humanos são autônomos e também dependentes, a subjetividade está em diálogo com o mundo e, através deste diálogo faz surgir a objetividade (num novo sentido).

2.2.4. Sobreposição de ondas e criação do novo.

⁸¹ ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 49.

⁸² ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 52-53.

⁸³ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p 158-160.

O relacionamento para a física clássica se define em termos de forças de atração e repulsão. Trata-se de um relacionamento externo, superficial. Para Newton a matéria é a unidade elementar; as partículas são distintas, têm massa e posição próprias, uma partícula pode se chocar com a outra e assim modificar sua estrutura, mas a interação entre elas não leva a alteração de suas qualidades internas.

Na teoria quântica a noção de relacionamento é aprofundada, torna-se essencial à própria noção de ser. Diferente das bolas de bilhar de Newton, os elétrons não são ensimesmados, têm um relacionamento existencial, seus aspectos onda interferem uns com os outros. Todos são afetados pelo relacionamento, deixam de ser coisas separadas e fazem parte de um todo radicalmente novo em relação às partes constitutivas, com características (massa, carga e spin) próprias. Além do mais, a constituição do todo é relativamente indeterminada, pois não há como determinar quais partes constitutivas (elétrons) estão contribuindo e de que forma contribuem para o todo. Zohar escreve: “já não tem sentido falar nas propriedades individuais dos elétrons constitutivos, pois estas estão continuamente se alterando para satisfazer as exigências do todo⁸⁴”. Veremos que tal idéia encontra-se na base da complexidade moriniana.

Chama-se holismo relacional esta noção de relacionamento quântico em que efetivamente cria algo novo pela reunião de elementos que também podem ser percebidos como distintos e separados. A idéia de todo como essencialmente diferente da soma das partes é revolucionária e abre novos panoramas para a física e para filosofia. Conecta-se, mais uma vez, à noção de complementaridade, não exclusão, à idéia de que o ser humano pode ter condicionamentos biológicos, psíquicos, culturais e, mesmo assim, ser livre.

“Os sistemas de partículas trazem consigo a todos os instantes tanto propriedades de ondas como as de partículas. Com seu aspecto partícula ganham a capacidade de ser algo distinto que pode ser identificado, mesmo que breve e não muito precisamente. Com seu aspecto onda ganham a capacidade de se relacionar com outros “indivíduos” pela sobreposição parcial de suas funções de onda. Através de seus relacionamentos, de sua sobreposição de funções de onda, algumas de suas qualidades se fundem de tal modo que forma uma nova totalidade⁸⁵”.

⁸⁴ ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 118.

⁸⁵ ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 137.

Sem dúvida, o todo é influenciado pelas propriedades das partes, entretanto, ele é, de fato, uma nova entidade, possui autonomia, aspecto ondulatório próprio, capacidade própria para constituição de relacionamentos futuros.

Como dissemos, as idéias de criação e liberdade, ainda recentes para as ciências “exatas”, há muito foram intuídas por alguns filósofos. Por exemplo, Nicolai Hartmann escreve sobre a “Lei do *Novum*”, segundo a qual “as camadas superiores não se resumem a um somatório ou a uma superposição das determinações categoriais das camadas inferiores. Toda região superior apresenta caracteres ônticos novos, o que Hartmann denomina seu “*novum*” categorial específico”. Também é interessante notar que ao invés de continuidade, Hartmann fala em saltos descontínuos: “Lei da distância entre os estratos: Em virtude do *novum* que separa as camadas superiores das inferiores, a passagem de um estrato para outro não é tênue e gradual, mas processa-se em saltos⁸⁶”.

A natureza última das partículas elementares é fluida, flutuante em cada momento. Num determinado instante podemos distinguir um elétron do outro, identificá-lo, apontar suas características (carga, massa, spin etc), mas sua identidade é impermanente, não o acompanha ao longo do tempo. Não devemos chegar ao exagero de dizer que ele seja desprovido de qualquer identidade (não a possui apenas se compreendida como essência constante), pois em algum sentido ele se mantém sempre o mesmo. Também, aqui, é possível fazer um paralelo com a teoria de Hartmann. Segundo o autor o ser real é temporal, flui, é mutável, mas possui uma identidade, só que uma identidade processual, podemos identificar o real em virtude de possuir algo que se modifica em ritmo mais lento⁸⁷.

Quando há uma combinação quântica, os subsistemas mantêm alguma identidade por meio de seu aspecto partícula, mas há um entrelaçamento, uma fusão e criação de uma identidade nova e maior em razão de seu lado onda. Se o ser fosse apenas matéria, partícula, seria impossível a autêntica criação e a evolução no universo, caso se resumisse ao aspecto onda não poderíamos falar em entidades individuais, em mundo material tal como o conhecemos. Para compreendermos o ser quântico temos que “colocar entre parênteses⁸⁸” nossa maneira tradicional de pensar. É necessário pensar complexamente, de uma forma aberta, levando em consideração a incerteza e a complementariedade; imaginar um ser mais fluido que se modifica e evolui a partir do encontro, num eterno movimento.

⁸⁶ ADEODATO, João Maurício: *Filosofia do Direito – Uma Crítica à Verdade na Ética e na Ciência*. São Paulo: Saraiva, 1996, p. 122.

⁸⁷ ADEODATO, João Maurício: *Filosofia do Direito – Uma Crítica à Verdade na Ética e na Ciência*. São Paulo: Saraiva, 1996, p.128.

⁸⁸ Expressão usada por Maturana em MATURANA, Humberto: *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 31-38.

“O processo de integração quântica através do qual totalidades novas e maiores são criadas é tão infinito que, em seu limite extremo, cada partícula pode estar em alguma medida relacionada a todas as outras, criando, assim, a qualidade de inteireza não dividida que poderá ser legitimamente aplicada à realidade física. Mas essa totalidade não dividida tem uma qualidade “arenosa”, vital para que o mundo seja do jeito que é. Ele é uma totalidade constituída por totalidades menores, cada qual mantendo em alguma medida as facetas da própria identidade⁸⁹”.

Zohar explica que é possível reconhecer alguns padrões quânticos em nós mesmos, pois a própria consciência pode ser compreendida como um tipo especial de relacionamento criativo possibilitado pela mecânica ondulatória quântica; mais especificamente, pelo relacionamento peculiar existente no condensado de Bose-Einstein. Da mesma forma que dois elétrons criam algo novo através da sobreposição de suas funções de onda, nós também não podemos ser reduzidos ao nosso cérebro. “O relacionamento das ondas que formam o condensado de Bose-Einstein da consciência não pode ser reduzido às atividades das moléculas vibráteis individuais⁹⁰”. A consciência é condicionada, para existir necessita de sua estrutura material, só que ela é mais do isso, forma algo novo com qualidades e propriedades que suas partes constitutivas não possuíam.

A natureza da consciência é essencialmente relacional, precisa de mais de um elemento para a sua constituição. Pode-se imaginar a forma mais elementar possível de mentalidade como duas partículas com funções de onda sobrepostas, a partir daí teríamos diferentes tipos e graus de relacionamento originando diversas formas de consciência. A consciência humana seria originariamente semelhante àquela ligada à matéria elementar, diferenciando-se pelo grau e nível de complexidade.

“O ser quântico, então, o “eu” que consideramos aquilo que somos, é bastante real, mas ao longo do tempo revela-se mutável a cada momento, com contornos indefinidos e flutuantes. Podemos falar em sua dinâmica, mas não podemos realmente apontá-lo com o dedo, da mesma forma como não podemos definir precisamente nem a posição nem o momento de uma partícula elementar. Ela tem substância, mas essa substância nos ilude de

⁸⁹ ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 137.

⁹⁰ ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p.118-121.

muitas maneiras significativas. Posso dizer com alguma certeza que eu sou, mas, se isso fosse tudo o que pode ser dito sobre o ser, ficaria difícil dizer quem e o que eu sou⁹¹”.

2.2.5. A termodinâmica de Prigogine.

Prigogine também argumenta em defesa da liberdade e da novidade radical sem renunciar completamente ao determinismo - que não deixa de ser adequado para explicar uma das faces do universo. Através da análise de matéria em estado de não equilíbrio, o autor demonstra o lado aleatório do comportamento de partículas microscópicas, introduzindo um elemento probabilista irreduzível a explicações deterministas. Das estruturas dissipativas de Prigogine surgem as idéias de auto-organização e de imprevisibilidade: mesmo que conheçamos o estado inicial do sistema, o processo e as condições, não podemos prever qual dos regimes de atividade esse sistema irá escolher⁹².

O autor percebe que o princípio da reversibilidade (segundo o qual transformações podem fazer-se quer num sentido quer no sentido reverso como no movimento de um pêndulo ideal) implica numa irrealidade, pois parte da desconsideração das particularidades dos corpos, negligenciando-se o papel do relacionamento entre eles. Daí a insuficiência da análise de elementos isolados.

Para esclarecer sua tese, Prigogine distingue interações transitórias e persistentes. As primeiras não são mais que idealizações da física clássica, que apenas analisa movimentos isolados, só considera algumas moléculas no vácuo. No entanto, moléculas existem concretamente, estão na atmosfera em constante colisão. No mundo concreto, há apenas interações persistentes, que exigem descrições que devem levar em consideração o todo. A irreversibilidade jamais poderá ser compreendida se observarmos elementos isolados (abstratamente), só ganha sentido quando contextualizamos, quando observamos as partículas no seu ambiente em contínuas colisões⁹³.

Prigogine explica a natureza relacional do “ser”, aludindo as ressonâncias de Poincaré. O termo ressonância está ligado a uma idéia de interligação a partir da qual nasce um todo novo, como, por exemplo, no acoplamento de sons: quando é tocada uma nota musical num instrumento ouvimos os harmônicos, não partes isoladas⁹⁴. As ressonâncias de Poincaré são responsáveis pelo colapso da trajetória, tornando esta um objeto probabilista impossível de ser

⁹¹ ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 142.

⁹² PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 74.

⁹³ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 120.

⁹⁴ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 42.

prevista por uma descrição determinista. Ao contrário do que se pensava, não é a nossa ignorância a respeito dos movimentos exatos das moléculas que torna a previsão das trajetórias impossível; as ressonâncias –interações - são as verdadeiras responsáveis⁹⁵.

“A solução da equação de movimento para uma partícula livre é, portanto, uma superposição de ondas planas. Essas ondas, que são as funções próprias, estendem -se pelo espaço inteiro, em contraste com a trajetória, que é localizada num ponto⁹⁶”.

A partir de uma termodinâmica contextualizada, isto é, em interações persistentes, Prigogine pôde observar fenômenos que não eram detectáveis pelo método clássico. Sem dúvida, a sua constatação mais impressionante é a de que os sistemas desorganizados, em interações caóticas, podem se auto-organizar, em outras palavras o **ser** pode emergir de um lugar onde só havia **dispersão**. A matéria longe do equilíbrio adquire novas propriedades, as moléculas evoluem juntas. Correlações de longo alcance, inexistentes no equilíbrio, aparecem em condições de não equilíbrio⁹⁷. Um sistema evolui no tempo de forma descontínua, coexistem zonas deterministas (evolução linear) e pontos de comportamento probabilista (pontos de bifurcação). São nestes momentos probabilistas que se pode observar a **auto-organização**, a **escolha** imprevisível por parte do sistema. Ressalte-se a propriedade do uso do termo “escolha”, que Prigogine enfatiza ao tratar do comportamento da matéria, parece que o autor quer nos dizer que as partículas possuem alguma forma elementar de liberdade ou algo de qualquer maneira semelhante.

“O possível é mais rico que o real. A natureza apresenta-nos, de fato, a imagem da criação, da imprevisível novidade. Nosso universo seguiu um caminho de bifurcações sucessivas: poderia ter seguido outros. Talvez possamos dizer o mesmo da vida de cada um de nós⁹⁸”.

A termodinâmica de Prigogine nos faz ver que não existe, na realidade das interações persistentes, simetria temporal e que portanto há criação. “As ressonâncias de Poincaré introduzem eventos dinâmicos novos que acoplam criação e destruição das correlações e descrevem processos difusivos”. Ao invés de partir de uma trajetória isolada como elemento fundamental da descrição, define-se a trajetória em termos de conjuntos, como uma superposição de ondas planas e as ressonâncias de Poincaré eliminam a coerência dessas

⁹⁵ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 47.

⁹⁶ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 124.

⁹⁷ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 71.

⁹⁸ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 75.

superposições⁹⁹, isto é, demonstram que descrições probabilísticas (conjunto), não podem ser decompostas (por isso não são suficientemente bem explicadas pelo método cartesiano).

Prigogine conclui: “o resultado essencial de nossa pesquisa é, de fato, a identificação de sistemas que impõem uma ruptura da equivalência entre a descrição individual (trajetórias, funções de onda) e a descrição estatística de conjuntos. E é no nível estatístico que a instabilidade pode ser incorporada às leis fundamentais. As leis da natureza adquirem, então, um significado novo: não tratam mais de certezas morais, mas sim de possibilidades. Afirmam o devir, e não mais somente o ser. Descrevem um mundo de movimentos, irregulares, caóticos, um mundo mais próximo do imaginado pelos atomistas antigos do que das órbitas newtonianas¹⁰⁰.”

2.2.6. Ciências exatas e possibilidades.

Fica evidente, assim, a mudança paradigmática que as novas descobertas da física implicam. É interessante observar o processo de mudança no pensamento aconteceu de maneira análoga ao movimento circular, retroativo e descontínuo (saltos) do elétron: o paradigma mecanicista vigente ao longo de toda modernidade evoluiu e, paradoxalmente, criou fundamentos para a sua própria derrubada quando os progressos da física permitiram aos cientistas conhecer mais profundamente a natureza das partículas subatômicas. Apesar de há muito existir uma contracultura na comunidade científica (que ganhava mais força num movimento gradual) que podia detectar as insuficiências do paradigma anterior, foi através de um salto que as mudanças se implementaram e se implementam. Percebemos a emergência do radicalmente novo dentro de uma mesma disciplina quando ela supera seus paradigmas, os mesmos princípios que a geraram.

Como vimos dizendo desde o início, esse trabalho busca a transdisciplinariedade, a assimilação pela teoria do direito dessas mudanças. A cultura jurídica persiste em função de seu encantamento pela tradição, pela autoridade, na tentativa de manter o estabelecido. Mas é necessário que ela flua, morra e renasça muitas vezes; em termos freudianos, derrube a figura paterna (autores, instituições, paradigmas tradicionais) que infantiliza e permita-se chegar à vida adulta tomando para si a responsabilidade e os riscos que acompanham a liberdade.

É certo que as novas descobertas científicas deixam mais perguntas que respostas, por ainda não estarem solidificadas e ainda não serem claras as suas conseqüências é mister interpretá-las com cautela. Nossos argumentos são mais destrutivos do modelo anterior que

⁹⁹ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 152-162.

¹⁰⁰ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 159

construtivos, até o momento constatamos que seria absurdo pensar num universo exclusivamente determinista nos termos de Descartes e Newton, numa realidade sem criação ou evolução. Mas este momento desordenador é fundamental, faz parte de um processo de renovação necessário para a construção de uma nova ordem.

Fato é que não podemos relegar a segundo plano o papel da subjetividade. Dada a complexidade do mundo real, o observador escolhe as dimensões que observará. A ciência clássica escolheu privilegiar a ordem, a estabilidade, procura explicar o mundo por intermédio do princípio da causalidade e na maior parte das vezes a causalidade simples e linear; o usual é eleger uma causa única, próxima como absolutamente responsável pelo efeito observado. A guerra permanece: a ciência busca o controle e o real resiste. Alguns pesquisadores mais sensíveis e menos dogmáticos vêm percebendo isso. As pesquisas de Prigogine explicitam o papel primordial das flutuações e da instabilidade, o que leva à aceitação da existência de escolhas múltiplas e da previsibilidade limitada, “a irreversibilidade macroscópica pode ser a expressão de um caráter aleatório no nível microscópico¹⁰¹”. Os contornos da nova física expostos por Zohar e a análise de processos termodinâmico não lineares de Prigogine trazem a tona eventos que não são dedutíveis de leis, mas atualizam uma de suas possibilidades. Como dissemos, o sonho da modernidade era transpor a certeza das ciências exatas para as ciências humanas; mas, hodiernamente, a vanguarda da física e da química nos leva à constatação inversa, pois incluem elementos como imprevisibilidade, criação. As avaliações (interpretações) dos fenômenos devem, agora, ser realizadas em termos de possibilidades, sem se prender à obsessão moderna pela pureza e pela exatidão.

A nova física acaba por destituir de sentido a divisão rígida entre ciência exatas e humanas, mais ainda, reconhece a liberdade e a criatividade humanas como manifestação peculiar de algo que está em todos os níveis da natureza. Morin mostra que esta idéia não é tão nova assim, Heráclito já dizia que a verdade é a mudança, a processualidade¹⁰².

É preciso desencantar o poder quase mitológico atribuído ao método, que pode fazer com que o cientista se perca de si mesmo: fixado em respostas pré-fixadas e repetindo rituais o pesquisador-tecnocrata apenas enxerga esquematismos abstratos e controláveis como os processos reversíveis, simetria do tempo, a visão escatológica do mundo. A ciência deve ser construída a partir do real e não contrário. Vimos que da crença na onipotência da razão nasce o determinismo que implica numa potencial previsibilidade, estes pressupostos podem ser aplicados à mecânica dos corpos, a processos químicos e até mesmo ao comportamento

¹⁰¹ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996. P.58.

¹⁰² MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 173-176.

humano; levando adiante esse raciocínio teríamos que aceitar a idéia absurda de que é possível prever o futuro de um indivíduo e até de toda a humanidade. No entanto, a história se mostra imprevisível porque o ser humano é livre.

CAPÍTULO 3

O PARADIGMA DA COMPLEXIDADE

Sumário: 3.1. A estrutura tripartida do processo de conhecimento: dois sujeitos olhando para a coisa; 3.2. Além das decomposições: dos objetos aos sistemas complexos; 3.3. O princípio da emergência: condicionamentos e criatividade na hermenêutica jurídica; 3.4. O princípio da imposição: cultura patente e latente; 3.5. Convivência com paradoxos; 3.6. Circularidade e causalidade complexa: a miopia provocada pela estrutura linear e redutora das razões jurídicas.

3.1. A estrutura tripartida do processo de conhecimento: dois sujeitos olhando para a coisa.

Os dois primeiros capítulos desse trabalho foram mais críticos que construtivos, o objetivo maior era problematizar paradigmas dominantes; apesar de que vimos tentando, desde o início, posicionar-nos metodologicamente e já ir delineando o cenário que deverá, agora, obter contornos mais nítidos. Neste segundo momento buscaremos expor mais diretamente os paradigmas da complexidade moriniana.

Começaremos tratando do que talvez seja um dos problemas filosóficos de maior recorrência: a verdade está nas coisas, no seu “desvelamento” ou não passa de um acordo? O que nos remete a um paradoxo: como falar em conhecimento objetivo, puro, se este é sempre realizado por um sujeito e se a própria estrutura desse sujeito contamina o processo de compreensão?

Lembrando a lição de Gadamer: são perguntas que nos empurram para o aberto,¹⁰³ é a arte de reformular perguntas que nos faz ir além do estabelecido pela tradição. Importa, nesses termos, refletir sobre os pressupostos do problema e reformular a questão centrando-a na própria noção de paradoxo e sua conotação pejorativa, herdada da lógica clássica aristotélica do princípio da identidade, da não contradição e do terceiro excluído. Será que é impensável substituir a alternativa subjetividade “ou” objetividade, por uma adição, pela conjunção “e”?

¹⁰³ GADAMER, Hans-Georg: *Verdade e Método I*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.535-543.

A pureza não é um dado que vem da realidade (da “natureza” das coisas), buscá-la é uma decisão, de pressupostos problemáticos e graves conseqüências metodológicas. Compreender é, num certo sentido, desvelar, olhar para a coisa, depende, portanto, do objeto. Mas parar por aí significaria nos limitarmos a um realismo ingênuo, pretensamente imune a contaminações subjetivas, implicaria na busca por uma “verdade em si” de uma forma objetiva e isolada, que só poderia ser produto de uma filosofia fundada na consciência de um único sujeito.

Morin nos mostra que o conhecimento é uma aventura, é a busca de um sujeito histórico, com conceitos prévios, inscrito no mundo e na linguagem, que precisa ter coragem de trilhar caminhos desconhecidos à procura de um fim incerto. É arbitrário propor um dado puro do qual se deve partir ou ao qual se deve chegar; consenso, cultura são inseparáveis do processo de compreensão, que também não pode se desprender da “coisa” - que ultrapassa acordos e palavras.

Segundo Morin: “o realismo ingênuo que considera o sistema como o objecto real elimina o problema do sujeito; o nominalismo ingênuo que considera o sistema como um esquema ideal elimina o objecto. Mas elimina também o problema do sujeito, visto que considera no modelo ideal não a sua estrutura subjectiva, e até cultural, mas o seu valor de eficácia, manipulação e previsão¹⁰⁴”.

Emerich Coreth nos ensina que “a compreensão no diálogo somente se fará se olharmos juntos para a coisa”¹⁰⁵. Transcende, então, a relação sujeito-objeto englobando, simultaneamente (“e” ao invés de “ou”), a relação sujeito-sujeito”.

Não podemos abstrair a subjetividade da cultura e da linguagem, nosso conhecimento, nossas experiências criam uma visão do todo, uma concepção de mundo que condiciona a compreensão do individual. Não há como fugir da pré-compreensão, no entanto, esta pode abrir-se à coisa submeter-se à sua alteridade. Forma-se um círculo, ou melhor, um espiral: cada conteúdo novamente apreendido ou experiência incorporada, acaba por modificar o todo (o mundo para o sujeito), constitui-se, então, uma nova pré-compreensão que determinará a próxima compreensão¹⁰⁶. A relação entre pré-compreensão e compreensão é circular e dinâmica, um elemento pressupõe o outro e, ao mesmo tempo, impulsiona a progressão.

¹⁰⁴MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p 136.

¹⁰⁵ CORETH, Emerich: *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo: Ed da Universidade de São Paulo, 1973. P. 103.

¹⁰⁶ CORETH, Emerich: *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo: Ed da Universidade de São Paulo, 1973. P. 102

A intersubjetividade, os acordos são parte do processo. A retirada do ser do mundo, da linguagem, da experiência resulta numa traição, pois abstrações transformam, pervertem e permitem a manipulação. Mas, por outro lado, a hipertrofia da experiência concreta e a desvalorização de abstrações pode levar também à cegueira de um relativismo extremado.

Será que qualquer acordo é legítimo? Até que ponto a realidade pode ser concebida como instância de controle de interpretações? Aprofundando ainda mais, o que é real? Será que há sentido em falar num real em si mesmo ou importa apenas ter em conta sua experiência pelo sujeito?

Para nos aproximarmos de uma nova concepção de subjetividade e para que compreendamos melhor o processo pelo qual nos conhecemos e nos relacionamos com o mundo, adotamos um novo paradigma, que parte de noções como a de causas múltiplas, recorrência, autopoiese (no sentido que Maturana atribui ao termo), partes relativamente independentes, capazes de criar um todo com propriedades radicalmente novas.

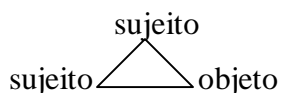
As idéias de separação e de fundamento único impregnam o pensamento ocidental e formatam nossas mentes na maioria das vezes de maneira imperceptível. Mas não precisamos continuar condicionados a pensar sempre em termos de exclusão e, por exemplo, fundar o conhecimento apenas no espírito ou apenas no real. Nas palavras de Morin: “o conhecimento tem várias fontes e nasce da sua confluência, no dinamismo recorrente de um anel em que emergem conjuntamente sujeito e objeto; este anel põe em comunicação o espírito e o mundo, inscritos um no outro, numa co-produção dialógica em que participa cada um dos termos e momentos do anel”.

Maturana também procura esboçar um modelo conciliador, não nega a existência de uma realidade material externa a nós, entretanto, esta não teria nenhuma característica pré-estabelecida em relação ao observador. É através de suas percepções, de suas vivências, da relação com os outros que o sujeito vai construindo seu mundo¹⁰⁷. O nosso espírito está presente no mundo que conhecemos e o mundo está de certa forma presente no nosso espírito.

As palavras existem numa cultura, signos linguísticos apontam para algo externo, um referente que apesar de não poder ser fixado de maneira absoluta, tem identidade (processual), algo de comum, socialmente compartilhado. O conhecimento não se constrói numa relação binária: sujeito-objeto (correspondência) ou sujeito-sujeito (consenso). Há algo além do consenso puro e simples. A figura geométrica que representa a relação não pode ser um segmento de reta que conecta dois elementos, mas um triângulo em que em um dos

¹⁰⁷ MARIOTTI, Humberto: *As Paixões do Ego – Complexidade, Política e Solidariedade*. São Paulo: Palas Athenas, 2000, p. 77.

vértices está o objeto, em outro o sujeito e, no último, um outro sujeito. Os três elementos estão “essencialmente” ligados formando uma unidade, a separação deve ser encarada apenas como representação didática.



Padrões culturais garantem o fechamento e a configuração de identidades, são arbitrários, porém necessários. Mas o real é o que resiste, há sempre algo exterior para o qual devemos estar abertos. Eis o problema: a guerra entre o Mesmo e o Outro de que fala Levinas ou, em termos habermasianos, a tensão entre sistemas e mundo da vida. Se nos sujeitarmos a padrões pré-estabelecidos seremos nada mais que repetidores, por outro lado a abertura excessiva é destrutiva, desintegradora. A chave se encontra não em conteúdos, mas no tipo de relacionamento que há de se estabelecer com a alteridade da experiência concreta, como nos ensina Levinas é preciso acolher, ao invés de tentar possuir.

Não há garantias, não há um único fundamento ou um lugar privilegiado. Partir da existência, crer num mundo real não deixa de ser uma decisão; uma opção de bom senso e tão mais aberta quanto menos fixo considerarmos o real. Não há como escapar de ontologias, mas real resiste, parece sempre escapar por entre nossos dedos. Procurar tematizar, falar sobre nossos próprios limites nos parece a melhor maneira de manter um diálogo com a realidade sem pretensões de nos apropriarmos dela.

A escolha de um método implica na decisão sobre o tipo de relacionamento que se quer estabelecer com a realidade, escolhemos o método de Morin em função de sua abertura, por encarar sistemas teóricos – e, reflexivamente, a si mesmo - apenas como pistas que nos ajudam a nos aproximar das coisas, não como reflexo destas mesmas. Conforma-se uma atmosfera mais propícia ao diálogo e o conhecimento vai sendo produzido por um sujeito não neutro que se constitui a partir do universo que conhece e vive.

3.2. Além das decomposições: dos objetos aos sistemas complexos

Explicar o que vem a ser a complexidade moriniana não é tarefa fácil. Definições sintéticas parecem ser insuficientes, sobretudo porque Morin a todo tempo usa neologismos, perverte o sentido comum das palavras. Por isso, neste momento, apenas começaremos investigar algumas idéias-chave que somente ganharão um perfil mais claro com o decorrer deste trabalho.

“O sistema tomou o lugar do objecto simples e substancial, e é rebelde à redução nos seus elementos. O encadeamento de sistemas de sistemas desfaz a idéia de objecto fechado e

auto-suficiente. Os sistemas foram sempre tratados como objectos, temos agora que tratar os objectos como sistemas”.

O que vimos dizendo sobre o papel do observador, do contexto, das relações são subsídios que levaram Morin a construir um método centrado na idéia de organização, de sistema, em detrimento do conceito estático e substancial de objeto. Os sistemas morinianos podem ser, a princípio, definidos como “unidade global organizada de inter-relações entre elementos, ações ou indivíduos¹⁰⁸”. Refere-se à organização que conforma uma unidade cuja essência não pode ser compreendida em termos materialistas, não pode ser desvincilhada das inter-relações entre as partes.

As novas descobertas da física superaram o paradigma mecanicista da decomposição e recomposição de elementos que se sustentava no postulado da existência de uma substância fundamental: o átomo definido como ser material e indivisível. A física contemporânea mostra que o átomo é um sistema, um objeto organizado, cujo ser não pode ser compreendido se nos referirmos unicamente a seus componentes materiais e desconsiderarmos a organização que se forma a partir das partes constituintes e retroage sobre elas, modificando-as. A fluidez está na base, não há um único fundamento ou substância primeira: um sistema é sempre subsistema de um sistema maior e tem sempre sistemas menores como componentes.

A complexidade admite a falta; articula-se a partir e em conjunto com incertezas, daí não precisar neutralizar nem sujeito nem objeto. Na verdade, ambos devem ser encarados como sistemas e o relacionamento entre eles conforma um sistema maior.

“O conceito de sistema não é uma receita, um vagão que nos arrasta para o conhecimento. Não oferece nenhuma segurança. Temos de cavalgá-lo, corrigi-lo, guiá-lo. É uma noção piloto, mas como a condição de ser pilotada (...) a noção de sistema, assim entendida, leva, portanto, o sujeito não só a verificar a observação, mas também a integrar nela a auto-observação¹⁰⁹”.

Sistemas são complexos no sentido de que são compostos por partes, mas constituem um todo com propriedades emergentes, diferente da soma das partes. Para serem compreendidos precisam ser observados em todas as suas dimensões: através de uma perspectiva reducionista - que enfatiza os componentes - e, de forma complementar e ao mesmo tempo antagônica, por uma perspectiva holística - que enfatiza o todo. O que Morin propõe é o diálogo entre os dois pontos de vista.

¹⁰⁸ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 97-100.

¹⁰⁹ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 136.

O todo é superior a soma das partes (princípio da emergência). Percebe-se isso claramente na biologia, um organismo vivo jamais poderá ser compreendido se observarmos apenas seus componentes; o ser humano, por exemplo, é mais do que um amontoado de células. Por outro lado, o todo é inferior à soma das partes (princípio da imposição), o sistema se forma às custas do recalque de algumas propriedades de seus componentes. Mariotti afirma que “o todo é ao mesmo tempo maior e menor que a soma das partes¹¹⁰” e desse modo reúne os dois princípios que estão em suas bases intrincados e que, a rigor, não podem se separados.

A grande dificuldade para assimilação do que vem a ser complexidade reside em tentativas de encaixá-la em paradigmas antigos. Veremos que paradoxos (heresia para o cartesianismo e para a lógica clássica) estão no âmago do pensamento complexo, daí a recorrência de formulações do tipo “o sistema é mais e menos que a soma das partes e é diferente delas” ou “as partes são inferiores, superiores ao sistema, diferentes daquilo que seriam se dissociadas do todo”. Mas também unicidade, harmonia e complementaridade (o paradoxo do paradoxo) conformam a base do pensamento moriniano.

A explicação do sistema deve ser quantitativa e, igualmente, qualitativa, e sobretudo, precisa ser consciente de sua insuficiência, em outras palavras, deve ser complexa¹¹¹.

Os sistemas são fechados (determinismo estrutural) e abertos (trocam informações com o meio modificando-o e modificando-se), podem produzir a si mesmos (organismos vivos); para compreendê-los é necessário observar sua dinâmica recorrente, imprevisível, a causalidade múltipla e a importância da organização, do relacionamento entre os componentes que constitui a identidade processual sistêmica.

A maioria das teorias científicas não vê o sistema, seleciona um dos vários aspectos do real, elegendo-o como determinante, e a partir, exclusivamente dele tentam explicar a totalidade dos fenômenos concretos. De acordo com tal visão simplista, os fenômenos seriam resultado de uma causa fundamental, quase sempre próxima e conhecida. Por isso o cartesianismo provoca uma certa “miopia”, apega-se de tal forma à ordem e ao conhecido que acaba por se encontrar impossibilitado de ver o novo. Em sua vertente mais radical descamba num determinismo ou numa escatologia: está sempre voltado ao passado para tentar prever o futuro, o que acaba por bloquear a visão complexa da infinitude do que ocorre no tempo atual. Padrão que se encontra por trás do pensamento marxista, por exemplo, que desconsidera a complexidade, a multiplicidade de causas e tenta explicar os fenômenos sociais de uma forma

¹¹⁰ MARIOTTI, Humberto: “Reduccionismo, Holismo e Pensamentos Sistêmico e Complexo (Suas Consequências na Vida Cotidiana)”. Site do IECPS - Instituto de Estudos de Complexidade e Pensamento Sistêmico – www.geocities.com/complexidade, 12/07/2001, p. 05.

¹¹¹ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p 111.

linear e escatológica, quase que exclusivamente através da luta de classes. Como se pudéssemos conhecer todas as forças que movem a história e assim chegar até a prever o futuro.

Quando nos deparamos com algo novo, nossos condicionamentos nos impelem a defini-lo exclusivamente em termos do antigo e do previsível. Como estratégia de defesa, o ego procura o comum, o repetitivo e nega o imprevisível; é usual buscarmos proteção em grandes formulações teóricas que tudo prevêm e regulamentam. Estamos acostumados, sentimo-nos confortáveis acatando discursos institucionais, aceitando ideologias e nos comunicando através de slogans, chavões e frases feitas. É o viés da competitividade e da lógica da exclusão.

A perspectiva complexa envolve padrões de compreensão mais abertos. Observa sistemas teóricos de uma forma conjuntiva (não excludente), não apenas por meio de padrões binários (um determinado sistema teórico avaliado de uma maneira simplista será necessariamente ou verdadeiro ou falso), percebe que um mesmo sistema pode ser incompleto, verdadeiro em alguns aspectos e determinadas circunstâncias, improvável, possível etc.

O método de Morin não tem pretensões de construir uma teoria completa, fechada, permite-se a imperfeição, sai da busca exclusiva de semelhanças e confirmações. Abre-se para a surpresa, leva em consideração a existência de paradoxos como ordem-caos, previsibilidade-aleatoriedade, repetição-criatividade, racionalidade-irracionalidade, admite a força de causas múltiplas, distantes e também desconhecidas. Aceita limites, trata-se uma tentativa de criar um relacionamento menos arbitrário com o mundo concreto, acolhendo inclusive seus aspectos inapreensíveis.

“O objetivo não é dissolver o ser, a existência e a vida no sistema, mas compreender o ser, a existência e a vida com a ajuda também do sistema¹¹²”.

3.3. O princípio da emergência: condicionamentos e criatividade na hermenêutica jurídica.

No início de seu trabalho Morin planejava investigar as relações entre sociologia e cibernética; mas, ao aprofundar seus estudos sobre física e biologia, percebeu o fenômeno das emergências, que, para ele, tornaram a visão cibernética ainda útil, mas demasiada estreita. O surgimento do princípio da emergência é um marco no pensamento moriniano; de fato, é o

¹¹² MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 104.

fenômeno das emergências que conecta diretamente complexidade, alteridade e a idéia de novidade radical que vimos nascer da física quântica.

Qualidades novas e irreduzíveis emergem no sistema. Quando decomposto o sistema se desintegra, perde a sua identidade, que não é recuperada por uma recomposição real ou virtual. Isso porque a organização é um *novum* e forma-se transformando. Por exemplo: a sociedade não pode ser reduzida aos indivíduos, é uma organização que possui qualidades próprias; o ser humano é uma emergência do cérebro de um primata evoluído; o sentido emerge da interação do intérprete com o texto e retroage sobre as palavras e as frases; do diálogo em grupo podem emergir idéias radicalmente novas. O mesmo acontecimento pode ser observado em nível de componentes ou subsistemas - é o que Morin chama de micro-emergências¹¹³ - por exemplo: o indivíduo isolado não seria capaz de desenvolver sua aptidão para a fala, tal como ocorre quando interage com um grupo humano.

O princípio da emergência fornece um sentido profundo à idéia de que o todo é superior a soma das partes. Não o é exclusivamente em função do relacionamento entre os componentes, da interação circular e retroativa entre partes e todo; não se reduz aos conceitos de superestrutura, epifenômeno ou globalidade, o todo é mais do que componentes e relações, comporta também emergências irreduzíveis. A metáfora que ajuda a explicar o fenômeno é a do nascimento biológico.

Morin explica: “A emergência é uma qualidade nova em relação aos constituintes do sistema. Tem, portanto, a virtude de *acontecimento*, porque surge de modo descontínuo uma vez constituído o sistema; tem evidentemente, o carácter de irreduzibilidade. É uma qualidade que não se deixa decompor e que não podemos deduzir dos elementos anteriores (...) Acabamos de dizer que a emergência é irreduzível – fenomenicamente – e indedutível – logicamente. Que há dizer? Primeiro que a emergência se impõe como um *facto*, dado fenomênico que o entendimento deve constatar primeiro. As propriedades novas que surgem ao nível da célula não se podem deduzir a partir das moléculas consideradas em si mesmas. Mesmo quando podemos predizê-la a partir do conhecimento das condições de surgimento, a emergência constitui um salto lógico, e abre no nosso entendimento a brecha por onde penetra a irreduzibilidade do real”¹¹⁴.

O fenômeno nos remete aos saltos quânticos, à criação, ao mistério da vida, da consciência e da liberdade que, como vimos, também está no átomo e na molécula. Evoca os

¹¹³ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 100-105.

¹¹⁴ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p.106.

limites da lógica e da consciência e pode nos deixar mais sensíveis à alteridade, à resistência do real a nossas tentativas de dominação.

A organização é formadora e radicalmente transformadora. Os elementos ao se converterem em partes de um todo perdem ou potencializam qualidades, mas adquirem outras novas; a organização transforma o diverso em uno, da descontinuidade cria um todo contínuo – o que nos remete à auto-organização na termodinâmica de Prigogine. Forma um todo a partir da transformação dos elementos e ao mesmo tempo forma a si mesma, ao gerar produz sua própria identidade¹¹⁵.

A visão da complexidade modifica profundamente a nossa forma de compreender e nos relacionar com o direito. É preciso, antes de tudo, enxergar a complexidade na hermenêutica jurídica e no processo de concretização da norma.

Alexandre da Maia procura delinear os contornos de uma “dogmática jurídica da multiplicidade”, que aceita a existência de pontos de partida, como as normas estatais (sobre o problema da fixação dos pontos de partida, não há que se aderir à correspondência cartesiana, também, como dissemos, não queremos cair num consensualismo; preferimos usar a figura de “dois sujeitos olhando para a coisa”), mas que refuta o “mito da identificação”. Nas palavras do autor: “adota pontos de partida, o que não quer dizer que todos, a partir daqueles pontos, chegarão a um mesmo resultado na interpretação¹¹⁶”.

A idéia nos remete à relação entre condicionamentos e emergência, de que o todo é mais, é radicalmente novo em relação à soma das partes. A interpretação pode ser condicionada por sentidos culturalmente estabelecidos, pelo senso comum teórico (na terminologia waratiana), mas mesmo assim expressar a unicidade do sujeito que, mesmo determinado é livre e **cria** o sentido. O movimento é não linear, como os saltos quânticos, e retroativo, já que sentido emerge (produto) e retorna para o sujeito e para a sociedade (produzindo-os).

3.4. O princípio da imposição: cultura patente e latente.

Ao postular que “o todo é inferior a soma das partes”, o princípio da imposição relaciona-se de maneira complementar e antagônica com o princípio da emergência (estamos diante de mais um paradoxo na base da idéia de organização).

¹¹⁵ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 125.

¹¹⁶ MAIA, Alexandre da: “O Embasamento Epistemológico como Legitimação do Conhecimento e da Formação da Lei na Modernidade: Uma Leitura a Partir de Descartes”. Recife: *mimeo*, 2003, p 25-30.

Algumas propriedades das partes são reprimidas pelo sistema, por exemplo: cada célula de um organismo contém a informação genética da totalidade orgânica, mas a maior parte dessa informação está virtualizada, só é utilizado o que interessa ao sistema; o mesmo ocorre num coral, por maiores que sejam as potencialidades da voz de um de seus participantes, ele precisa restringi-la ao que o todo exige¹¹⁷; ou, o indivíduo em suas relações de trabalho desempenha um papel social, a organização requer que não se expresse por completo. Há imposições do todo sobre as partes, das partes sobre o todo e umas sobre as outras¹¹⁸, os componentes serão mais ou menos especializados a depender do grau de inibição de suas potencialidades, que ocorre sempre em benefício da totalidade.

Só há sistema quando existem imposições, castrações, ordem, isto é, limites para a atualização de possibilidades. Freud já dizia em “O Mal Estar na Civilização”, que para que haja civilização é necessária renúncia aos desejos pulsionais¹¹⁹; do mesmo modo, imposições culturais acerca de significados é o que possibilita a comunicação, signos precisam evocar significados relativamente bem determinados.

Importa ressaltar que este material virtualizado pelo todo, situado em sua sombra, é o responsável pelas mudanças, pela criatividade potencial do sistema. Nos espaços imersos estão situados os chamados pontos de alavancagem, que quando mobilizados não apenas geram mudanças profundas, mas o fazem num curto espaço de tempo, às vezes até instantaneamente. Os pontos de alavancagem são co-responsáveis pelo movimento não linear, pelos saltos da organização. É fundamental conhecer esta dinâmica intra-sistemática circular e imprevisível e perceber os lugares de alta resistência ou de grande sensibilidade da organização, para aprender a se relacionar com as organizações de forma menos agressiva ou traumática¹²⁰.

Morin adverte que tanto o princípio da imposição como o da emergência devem ser interpretados cuidadosamente, sem que se exagere a importância de qualquer um deles. O sistema jamais pode ser reduzido a seus elementos, a conceitos simplificadores ou leis gerais, por outro lado, também não se pode reduzir tudo ao sistema. É imprescindível ter isso sempre em mente, já que na nossa cultura a tendência é a trivialização, a simplificação excessiva. É comum reduzir pensamentos singulares e profundos a frases de efeito ou ao que já foi dito,

¹¹⁷ MARIOTTI, Humberto: “Reduccionismo, Holismo e Pensamentos Sistemico e Complexo (Suas Conseqüências na Vida Cotidiana)”. Site do IECPS - Instituto de Estudos de Complexidade e Pensamento Sistemico – www.geocities.com/complexidade, 12/07/200, p. 08-14.

¹¹⁸ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p 109.

¹¹⁹ FREUD, Sigmund: *Obras Completas XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, p 81-168.

¹²⁰ MARIOTTI, Humberto: “Reduccionismo, Holismo e Pensamentos Sistemico e Complexo (Suas Conseqüências na Vida Cotidiana)”. Site do IECPS - Instituto de Estudos de Complexidade e Pensamento Sistemico – www.geocities.com/complexidade, 12/07/2001, p. 04-08.

subtraindo-lhes toda a peculiaridade; em tais circunstâncias, as idéias novas tendem a ser retiradas do contexto, mal interpretadas e passam a servir de base para os mais variados argumentos operacionais e imediatistas.

Mariotti ilustra o problema lembrando o que aconteceu com o Movimento do Potencial Humano da década de 60, nos EUA. O movimento nasceu da crítica à repressão do indivíduo pela sociedade e postulava a liberação de todo o conteúdo reprimido, argumentando que era preciso realizar todo o potencial das pessoas. No entanto, não enxergou o fato de que a realização das latências dos componentes apenas pode seguir até certo ponto, o crescimento desenfreado da parte pode, como um tumor maligno, desintegrar a organização. É por isso que dentro de um sistema o crescimento é sempre contrabalançado por estruturas que garantem o equilíbrio, inibindo sua progressão. O movimento do Potencial Humano acabou numa desordem generalizada, numa carnavalização de suas terapias; servem-nos, hoje, como exemplo das dificuldades que hipertrofia do lado holístico pode acarretar.

Contudo, também o aumento das imposições não leva necessariamente ao progresso organizacional, muitas vezes o desenvolvimento vem da flexibilização, da liberação de qualidades das partes. Em toda organização há imposições, mas são diversos os graus de subordinação e tanto a falta como a escassez de individualidade pode se tornar um problema. Como exemplo dos efeitos nocivos do excesso de repressão podemos lembrar a antiga URSS.

Os modos patentes, ou na terminologia jungiana, a persona do sistema torna latente aquilo que lhe é antagônico. O sistema tem uma face mais visível (ou diurna) que é aglutinadora e uma face oculta ou o lado noturno, que lhe faz oposição. Esses antagonismos apresentam-se claramente na cultura de grupos sociais e instituições. A cultura patente representa o modo que a organização “quer” se ver e ser vista, refere-se a sua imagem, a sua marca. A cultura latente abriga a sombra, a incerteza, a conflituosidade, o que muitas vezes deseja-se ocultar, mas, como dissemos, também representa o potencial criativo da organização.

Morin mostra que as sociedades humanas funcionam por meio de antagonismos organizacionais/antiorganizacionais; elas oscilam entre as atualizações e repressões de potencial. Isso através de mecanismos que mantêm antagonismos numa proporção aceitável, que funcionam de modo semelhante ao termostato de uma geladeira. O ideal para o sistema social seria que cultura e contracultura estivesse num tipo de relação que mantivesse a conflituosidade em níveis pouco traumáticos, isto é, melhor seria se a cultura dominante incluísse a desordem. Mas o que a experiência mostra é um predomínio do pensamento

linear, ideologias sendo substituídas por ideologias de orientação à primeira vista oposta, mas, no fundo, similar por se sustentar sobre o mesmo paradigma da exclusão.

Os sistemas morinianos são complexos e ambíguos: organização é emergência, criação, logo, enriquecimento; muito embora a mesma organização também implique na imposição, logo, empobrecimento. O sistema desenvolve-se subdesenvolvendo as potencialidades de suas partes, daí a possibilidade de que as imposições possam aniquilar emergências nos componentes que sejam ainda mais ricas que as da organização. O grande exemplo de riqueza das partes é o ser humano, nele pode haver tanta complexidade e riqueza quanto no todo do cosmos.

“A totalidade não é a verdade, mas também está na (ou *passa pela*) *individualidade* parcelar. A idéia de totalidade torna-se mais bela e mais rica quando deixa de ser totalitária, quando se torna incapaz de fechar-se sobre si mesma, quando se torna *complexa*”¹²¹.

3.5. Convivência com paradoxos.

Para a lógica clássica, paradoxos seriam estados de transição, representariam uma imperfeição; da mesma forma, em Hegel e no marxismo a síntese seria o resultado da superação da tensão entre opostos. A aversão a antagonismo não é exclusiva de algumas poucas teorias, trata-se de uma constante cultural que indubitavelmente está ligada à obsessão pela completude, pela síntese final, pela perfeição; no fundo expressa o desejo de superação da falta que marca a existência humana.

Na contramão dessa tendência o método complexo e dialógico procura conviver pacificamente com contradições, que nem sempre serão superadas, antes podem ser atuantes e complementares. Não há a pretensão de chegar a uma síntese totalizante, ou a uma verdade última, procura-se acolher processos e idéias antagônicas.

Dentro de um sistema, que compõe uma unidade, à primeira vista, harmônica, existem antagonismos. Os sistemas não são estáticos, estão sim em homeostase, isto é, num equilíbrio (que permite sua identidade) dinâmico (responsável por sua sobrevivência e progresso). É possível vislumbrar uma síntese funcional, mas essa síntese se faz às custas de repressões e antagonismos, a harmonia repousa sobre a conflituosidade e desarmonia, que também fazem parte do sistema e nele podem permanecer latentes. A aparente permanência do ser (como a do átomo substancial e indivisível) esconde o movimento, a eterna mudança e o potencial desorganizador que reside dentro do próprio sistema (como no movimento caótico do elétron).

¹²¹MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p 125.

Fato que na termodinâmica é compreendido como aumento de entropia, todo o sistema caminha em direção a sua própria desintegração.

É exatamente a impermanência, a processualidade, que permite a existência e constrói a identidade sistemática. Para que aconteça uma inter-relação organizacional são necessárias afinidades entre os elementos, mas a inexistência de forças de repulsão implicaria numa fusão impensável, na qual as partes perderiam sua identidade e nenhum sistema seria concebível. Forças opostas são necessárias, muito embora, para que haja organização é preciso que a predominem atração e ligação sobre a exclusão.

Na verdade, antagonismo e complementaridade são conceitos que estão, em seus cerne, emaranhados. A complementaridade é o que faz dos seres individuais partes de um ser maior, ela os liga e cria assim a identidade da organização. Para que indivíduos funcionem como partes de um todo é necessário que sejam domados pelo todo, se agirem de maneira desregrada, em auto-afirmação excessiva, a organização se desintegra. Queremos dizer que a complementaridade implica em recalque, tensão entre o que o sistema permite que apareça e o que reprime. Esta dupla e complementar identidade¹²² que coexiste no interior de cada parte (que contrapõe funcionalidade e auto-afirmação) já é potencialmente antagonica.

Destarte, é possível compreender que dentro de um todo há bloqueios comunicativos, a unidade não implica numa intercomunicação plena. Podemos observar a cisão entre o universo fenomênico, o que aparece da organização (sua persona), a dimensão introvertida (nomeadamente as regras organizacionais, a estrutura). É assim que o todo fenomênico, extrovertido, pode ficar na superfície sem ter ciência do que ocorre dentro de si, embora haja sempre interações entre as duas dimensões. Por exemplo a dimensão global, comportamental de um animal, ignora o que passa no interior de suas células, apesar da interdependência entre os dois níveis; do mesmo modo, o Estado é um ser social que não “sabe” das necessidades dos milhões de indivíduos que o compõem e, reciprocamente, para os indivíduos a presença desse ser parece ser abstrata e distante¹²³.

“A unidade complexa do sistema cria e ao mesmo tempo rejeita o antagonismo”. O antagonismo entre as dimensões emersa (associativa, funcional) e imersa (recalcada) é latente, a harmonia manifesta e a funcionalidade da organização criam e, igualmente, dissimulam o seu lado desorganizador. Toda a relação organizacional, e, portanto, todo o sistema, comporta e produz antagonismo e, ao mesmo tempo, complementaridade; a organização atualiza a

¹²² MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p115.

¹²³ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p 123.

complementaridade, mas não apaga, apenas virtualiza mais ou menos os antagonismos¹²⁴. É o próprio princípio da complementaridade que alimenta o princípio do antagonismo e sem esta relação parcialmente incompreensível seria impossível pensar os sistemas complexos.

3.6. Circularidade e causalidade complexa: a miopia provocada pela estrutura linear e redutora das razões jurídicas.

O sucesso do modelo reducionista e simplista se deu também por motivos culturais e vice-versa, o reducionismo foi um das causas responsáveis pela construção e sustentação de tal cultura. Uma sociedade que valoriza ao extremo a técnica e a rapidez não demanda apenas produtos descartáveis, exige, da mesma forma, o acúmulo de idéias facilmente digeríveis, melhor ainda se puderem ser expressas ou justificadas por clichês.

A causalidade complexa e recorrente é dificilmente aceita nesse cenário cultural. Atribuímos uma conotação negativa à idéia de circularidade, ligamos a algo contraproducente como “andar em círculos”. Para a mente moderna o ideal é o deslocamento em linha reta, em direção a metas; percebe-se apenas relações simples: meio-fim, causa-efeito etc. São desconsiderados ou postos em segundo plano o ambiente, o contexto, as associações valorativas implícitas. Estamos acostumados a pensar que um efeito é gerado por uma causa única e imediata; se modificarmos a causa, modifica-se o efeito e resolve-se o problema prático.

Uma das versões mais conservadoras desse tipo de mentalidade se manifesta na estruturação das razões jurídicas. Pontos de partida são arbitrariamente fixados, “coisificados” pelo “senso comum teórico” e a partir deles desenvolve-se uma argumentação que pretende se aproximar, o mais possível, da exatidão matemática. A coerência precisa ser alcançada a todo custo, muitas vezes o preço a pagar é o distanciamento da experiência concreta e da decisão justa. A postura totalitária do detentor de respostas verdadeiras parece ser a que melhor funciona nessa atmosfera, isto é, tem mais chances de vencer as disputas na prática judicial e no círculo acadêmico.

Por mais que a dogmática não queira enxergá-la, a multiplicidade de causas, a complexidade emerge no mundo real. As inadequações do sistema são ainda mais evidentes em países periféricos, onde o “jeitinho”, as boas relações, o clientelismo tomam o lugar da norma estatal como base de solução de conflitos¹²⁵. O mais absurdo de tudo é que os

¹²⁴ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 115.

¹²⁵ ADEODATO, João Maurício: *Ética e Retórica – Para uma Teoria da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 124-135.

operadores jurídicos conhecem a realidade, mas repetidores que são, não cessam de tentar negá-la, assim como fizeram seus antecessores presos a sistemas puros e esquizofrênicos.

Aarnio explica bem como complexidade está âmago do fenômeno jurídico, que, como estudaremos no quinto capítulo, não pode ser reduzido a normas ou à verificação empírica:

“Por lo tanto, hablar acerca del derecho como sistema de poder o como un genuino sistema de reglas es sumamente erróneo. Lo mismo cabe decir con respecto a los intentos de *explicación* de los fenómenos jurídicos através de algun determinado factor social, por ejemplo, el sistema de producción o alguna orientación ideológica. Los factores explicativos mantienen una interdependência extremamente compleja con el derecho y entre sí. No es posible colocar a uno o a algunos de ellos por encima de los demás como si fueran ele trasfondo primario o central de los fenómenos jurídicos. Así, el intento de explicar la conformación del derecho solamente com los câmbios en la estructura de la economía es tan unilateral como quere invocar, por ejemplo, la ética protestante del trabajo como el único factor que habría regulado las relaciones sociales¹²⁶”.

A ótica complexa moriniana compreende cada fenômeno simultaneamente enquanto causa e efeito (produto e produtor), são ciclos que se influenciam mutuamente. A circularidade dos fenômenos naturais é similar, no entanto mais profunda do que a da cibernética - a distinção se torna mais clara se levarmos em conta o fenômeno das emergências -, o efeito retroage sobre a causa, realimenta-a e transforma-a, corrigindo desvios e mantendo o equilíbrio do círculo, que é dinâmico e relativamente autônomo¹²⁷.

A definição do sistema, a sua diferenciação em relação ao meio é dada pelo fecho, mas é a abertura que o alimenta e é responsável pela interação do anel com o meio. A figura de um redemoinho ilustra bem o fenômeno: o anel seria a própria forma turbilhonar, o movimento circular efetua a entrada e a expulsão do fluxo, ou seja, a abertura do sistema; e este mesmo movimento fecha, forma o sistema (é o fechamento que o torna relativamente autônomo). O circuito espiral do redemoinho é um circuito que se fecha abrindo-se e, assim, está formado e formando-se. Abertura e fecho também se encontram num relacionamento recorrente: a abertura produz a organização do fecho que produz a organização da abertura¹²⁸.

O circuito puramente fechado seria irreal; é o círculo ideal, do princípio da inércia e do movimento perpétuo. O círculo unicamente aberto não seria um círculo. È por ser aberto,

¹²⁶ AARNIO, Aulis: *Lo Racional Como Razonable – Un Tratado sobre la Justificacion Jurídica*. Madri: Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p 31.

¹²⁷ MARIOTTI, Humberto: *As Paixões do Ego – Complexidade, Política e Solidariedade*. São Paulo: Palas Athenas, 2000, p. 92.

¹²⁸ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 197-205.

estar em contato com o meio, que é produtor; é por ser fechado que existe como produtor. A circularidade é produtiva, pois acrescenta e se modifica a cada giro. É assim no processo de conhecimento, no círculo hermenêutico, em que há a dialética entre pré-compreensão e a compreensão da coisa, num espiral em que um elemento pressupõe o outro e faz com que ele progrida¹²⁹. Outro exemplo seria a relação entre indivíduo e sociedade, os indivíduos produzem a sociedade esta refluí sobre eles, influenciando-os, co-produzindo-os.

Os sistemas, ao desenvolverem o seu determinismo interno, exercem dentro de si, e eventualmente nos seus arredores, imposições que impedem certas causas externas de terem os seus efeitos normais (no sentido de lineares). Enquanto os sistemas estaticamente organizados resistem de modo passivo ao meio, a organização dinâmica resiste de modo ativo, isto é, **responde**. A identidade processual e relativamente autônoma (que existe numa relação retroativa) modifica as perturbações provocadas pelo meio que podem vir a ameaçar a existência e/ou funcionamento do sistema; não sofre, simplesmente, condicionamentos, mas reage a eles. As mudanças estruturais são apenas desencadeadas, não exclusivamente condicionadas pelo meio.

Por exemplo, numa ótica simplista, o abaixamento da temperatura exterior deveria provocar o abaixamento da temperatura do corpo humano. Mas a temperatura permanece constante, pois sistema responde com relativa autonomia aos estímulos externos. Morin fala em endocausalidade - causalidade local, relacionada a uma organização ativa, circular – e exocausalidade – geral, proveniente de um jogo diverso de forças, não necessárias nem organizadas. Na cibernética o termo usado é retroação negativa, capaz de anular, desviar, transformar, contrariar, e até inverter os efeitos de uma causa exterior¹³⁰.

A organização pode ser fixa ou ativa, no primeiro caso a antiorganização é virtual, no segundo atual. Fixa é a organização das máquinas, a ativa é própria dos seres autopoieticos, isto é, dos organismos vivos. É interessante observar com Morin que “a vida integrou tão bem seu próprio antagonista – a morte – que a leva consigo constante e necessariamente¹³¹”. A degradação ou a ruína do sistema vem também de seu interior e mais cedo ou mais tarde a antiorganização irá dispersar os elementos, isto é, toda organização morre.

Na hermenêutica, essa concepção de anel e a aceitação de antagonismos pode constituir um caminho alternativo à tradicional dicotomia idealismo (solipsismo na sua versão mais radical) e realismo (conhecimento enquanto reflexo do real). Nossa estrutura muda

¹²⁹ CORETH, Emerich: *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo: Ed da Universidade de São Paulo, 1973. p. 102.

¹³⁰ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997. P. 238.

¹³¹ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p.118

constantemente em função de nosso acoplamento com o mundo e só podemos reagir ao meio a partir de nossa estrutura. As noções de recorrência, não exclusão e causalidade múltipla também nos permitem postular que os princípios organizadores do conhecimento humano são aqueles que permitem a construção subjetiva da objetividade. Veremos no sétimo capítulo que o processo de conhecimento não pode mais partir apenas de um sujeito isolado (filosofia da consciência), são necessárias comunicações intersubjetivas, confrontações, críticas e foi o desenvolvimento histórico desses processos – que podemos chamar de intersubjetivos de objetivação - que originaram a esfera cultural da objetividade científica¹³².

Os sistemas morinianos se diferenciam objetos clássicos, sobretudo por aceitar as conseqüências mais radicais das idéias de relacionamento, subjetividade e novidade. A objetologia clássica procurava nos remeter ao real em sua forma mais pura, no entanto a “obsessão pelo purismo” acaba por ocultar muito mais do que desvelar. Se o objetivo for uma maior aproximação do real é melhor apostar no caminho que o pensamento complexo começa a traçar, por se encontrar enraizado na *physis*, por acolher o sujeito na sua concretude, na sua imersão na cultura, na história e na sociedade. A complexidade “requer uma ciência física que seja ao mesmo tempo ciência humana¹³³”.

¹³² MORIN, Edgar: *O Método III – O Conhecimento do Conhecimento/I*. Lisboa: Europa-América, 1996, p. 198.

¹³³ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p 135.

CAPÍTULO 4

INTERAÇÕES INTERSISTEMÁTICAS: HERMENÊUTICA E DIREITO NUMA PERSPECTIVA COMPLEXA.

Sumário: 4.1. O Ser relacional; 4.1.1. Multiplicidade de origem: ordem/desordem/interações/organização; 4.1.2. A organização biológica; 4.1.3. Identidade processual: do ser ao sendo; 4.1.4. Biologia e hermenêutica. 4.2. A complexidade da organização jurídica; 4.2.1. Formalismo, realismo e complexidade no direito. 4.2.2. A ideologia como co-produtora da identidade social; 4.2.3. Tornar fáceis casos difíceis? 4.2.4. A emergência da organização jurídica.

4.1. O Ser relacional.

4.1.1. Multiplicidade de origem: ordem/desordem/ interações/organização.

Vimos que da indeterminação microfísica emerge a idéia de criação e que da aceitação dos limites do conhecimento, da visão do real como alteridade inapreensível, nasce uma nova forma de se relacionar com o mundo que supera totalitarismos de sistemas racionais apegados à ordem, ao determinismo e à previsibilidade. Um olhar menos condicionado sobre a realidade poderá ver sua singularidade, sua capacidade de evolução e inovação. Parece que a ciência começa a se desapegar da ordem e acolher em seu âmago a desordem.

Contudo, indo além da desordem, talvez a mais impressionante descoberta científica seja a de que do caos pode nascer organização. Nas palavras de Morin, “mais do que procurar o grande princípio de ordem e desordem, precisamos considerar o tetragrama incompreensível: ordem / desordem / interações / organização¹³⁴”.

É preciso ter claro que não há que se tentar encontrar a essência da ordem ou da desordem. São conceitos que não devem ser coisificados ou substancializados emergem juntos, estão essencialmente ligados um ao outro, nascem e renascem do que Morin chama de “indistinção genésica” ou caos.

¹³⁴ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 58.

A relação entre ordem e desordem é, ao mesmo tempo, uma, complementar, concorrente e antagônica: a unidade é indissociável, indistinta na sua origem; a complementaridade está no princípio associativo, organizacional que está na natureza, na idéia de que da desordem nasce organização e que, por outro lado, caminha em direção a sua própria morte (aumento de entropia); o relacionamento é também concorrente no sentido de que os processo de desorganização e organização correm simultaneamente, das interações podem nascer organização ou dispersão generalizada; cenário que não suprime antagonismos evidentes, já que a organização recalca a desordem e a desordem (que pode vir do exterior ou do interior) desintegra a organização¹³⁵. São noções inconcebíveis a partir do paradigma da lógica da exclusão; estão na base da complexidade.

Desordem, ordem e organização desenvolvem-se juntas, conflitual e cooperativamente e são “amarrados” pelas interações. Como foi visto no segundo capítulo, as experiências de Prigogine evidenciam a importância de se ter em conta as interações, no sentido mais forte do termo, que inclui seus efeitos transformadores. Descrições baseadas em trajetórias individuais são insuficientes; pensar num objeto excluindo as relações, o contexto em que se encontra, não pode passar de uma abstração, de uma irrealdade, já que no mínimo há de haver interação entre objeto e observador. A realidade é mudança, processualidade, ritmo. As ações recíprocas entre elementos, são, portanto, condicionadas pelos elementos que interagem, e vice versa, os elementos modificam-se em função dos encontros.

Mais do que transformar, as interações são capazes de organizar. Prigogine mostra que os estados afastados de equilíbrio, dissipadores de energia, são capazes de transformar a desordem e criar organização. Trata-se de uma organização turbilhonária: ordem a partir da agitação, de encontros caóticos. Turbilhonários são os processos de formação de uma estrela, são as galáxias, é a origem da vida¹³⁶. Longe do equilíbrio, a irreversibilidade cria o novo. Prigogine escreve: “é graças aos processos irreversíveis associados à flecha do tempo que a natureza realiza suas estruturas mais delicadas e mais complexas¹³⁷”.

Podemos compreender o átomo como uma metonímia em relação ao universo, como parte que nos ajuda a compreender o todo ou que, como num holograma, efetivamente contém o todo. Observá-lo nos auxilia a explicar a natureza do anel tetralógico. O átomo é o tijolo que constitui o universo organizado – daí a parcela de verdade alcançada pelas teorias que o concebiam como substância indivisível – contudo, no seu interior tudo é indistinção, o pacote

¹³⁵ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 79-80.

¹³⁶ MORIN, Edgar: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 216.

¹³⁷ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 29.

onda/partícula não tem identidade lógica, oscila entre ordem (partícula, elemento) e desordem (energia, acontecimento) – daí a inverdade parcial das teorias que o concebiam como substância.

Destarte, é justo dizer que a ciência clássica e o cartesianismo alcançaram suas verdades parciais; são versões imperfeitas da realidade, mas que não se assentam em erros e sim em incompletudes e silêncios, seus mais graves problemas surgem apenas da dificuldade que tiveram em encarar as suas faltas. A ordem da ciência clássica é uma **face** de um fenômeno complexo, multifacetado¹³⁸. Os encontros que tratamos são aleatórias (são inconcebíveis sem turbulência, agitações, sem desordem), porém, se tomarmos como referência um universo bem determinado, com elementos e circunstâncias certas, os efeitos de tais encontros tornam-se necessários e aparecem como “leis da natureza”, manifestações da ordem que a ciência pôde ver.

Ordem e desordem podem ser concebidas como tendências, antagônicas (num certo sentido), mas que estão sempre conectadas, e, para que se conforme tal relação complexa, impõe-se as noções de interação e organização. O tetrólogo é um anel solidário e irreduzível a qualquer dos seus constituintes; pode ser descrito como encontro entre ordem e desordem, do qual emerge a organização. Para Morin o anel tetralógico é o início, inexplicável, complexo, é um caos genésico, criador. É, enfim, um marco, a partir do qual a realidade e as tentativas de explicação da realidade devem ser encaradas.

A idéia do anel constitui uma alternativa à visão redutora segundo a qual todo sistema teórico precisa nascer do zero ou de qualquer ponto inicial, coisificado, selecionado arbitrariamente ou hipostasiado. Como veremos, postular *a priori* a imprescindibilidade de pontos de partida para o estabelecimento de uma ordem necessária pode ser uma estratégia bastante eficaz para manipular ou catequizar a complexidade de base. Morin escreve que o pensamento deveria “não se apoiar na ordem ou desordem com pilar ontológico ou transcendente, mas, produzir correlativamente as noções de ordem, desordem e organização¹³⁹”.

4.1.2. A organização biológica.

As investigações de Morin se iniciam na *physis*, mas saltam em complexidade quando chegam ao âmbito da biologia e a conexão entre ambas transforma; dela emerge uma nova

¹³⁸ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997. P.53-59.

¹³⁹ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 78-80.

visão da vida, da *physis* e da subjetividade. Veremos que os traços de humanidade nascem da biologia, contudo não podem ser reduzidos a ela.

As mutações genéticas são atos criativos, seu fundamento está certamente na combinação complexa que efetua a auto-organização, na incerteza microfísica, na tendência entrópica para a desordem, sem desprezar a ordem determinística da física clássica¹⁴⁰. Prigogine nos ensina que tempo é construção e nos sistemas vivos a flecha do tempo aponta em direção a mais e maior complexidade¹⁴¹, já que a auto-organização nos seres multicelulares conecta-se a especialização e a diferenciação. Assim, o tempo, a evolução cultural e biológica fez desenvolver as notas que hoje definem humanidade, tais como auto-consciência, liberdade e consciência da morte.

A complexidade do ser vivo existe em função da processualidade, do movimento e do equilíbrio dinâmico entre forças antagônicas de destruição e autoprodução que atuam internamente. Os sistemas orgânicos estão em equilíbrio dinâmico (homeostase), numa luta constante entre forças opostas, ora integradas (que reprimem as partes em função do sistema), ora em auto-afirmação (que afirmam as partes em detrimento do sistema); e o resultado desses paradoxos, o futuro do sistema, é imprevisível. A organização viva é flexível, não só aceita a degradação de seus constituintes, mas a utiliza; como dizia Heráclito vive de morte e morre de vida¹⁴².

“Enquanto a solução simples da máquina é retardar o curso fatal da entropia pela alta confiabilidade de seus constituintes, a “solução” complexa do ser vivo é acentuar e ampliar a desordem, para dela extrair a renovação de sua ordem. A geratividade funciona com a desordem, tolerando-a, servindo-se dela e combatendo-a, em relação antagônica, concorrente e complementar¹⁴³”.

Da organização emergem propriedades novas tais como autoprodução, autonutrição e auto-reparação, tais qualidades, num movimento circular, agem novamente sobre as partes. Maturana mostra que é o “determinismo estrutural” dos seres vivos que faz com que os componentes do sistema se mantenham interconectados sem que haja destruição da organização. É este mesmo determinismo que permite a abertura (acoplamento estrutural) e o fechamento do organismo e é por isso que seres vivos podem relacionar-se (o meio produz

¹⁴⁰ MORIN, Edgar: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 304.

¹⁴¹ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 239

¹⁴² MORIN, Edgar: “Complexidade e Liberdade”. Site do IECPS - Instituto de Estudos de Complexidade e Pensamento Sistêmico – www.geocities.com/complexidade, 12/07/2001, p. 02-05.

¹⁴³ MORIN, Edgar: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 299.

mudanças no sistema, que por sua vez age sobre o meio, de forma recorrente¹⁴⁴) preservando a própria identidade, isto é, sem confundir-se com o meio ou desintegrar-se.

A relação entre sistema biológico e meio implica em condicionamentos e, simultaneamente, autonomia. Quanto maior a liberdade, maior a dependência: no ser humano parece que o poder de escolha atinge o mais alto grau e, ao mesmo tempo, desde o nascimento somos, biologicamente, os seres mais frágeis e dependentes do planeta. Os seres vivos sofrem determinações que lhes fornece a capacidade de agir e não sofrer passivamente as determinações do meio, a nossa liberdade precisa da nossa estrutura genética, especialmente, do nosso aparelho neurocerebral, mas ultrapassa seu aspecto mecânico. A criatividade e a liberdade humanas distinguem-se essencialmente da aleatoriedade, de encontros caóticos passíveis de produção por máquinas¹⁴⁵. A não determinação presente na aleatoriedade é diferente do propósito ou intenção; é diferente da arte, que expressa a complexidade biológica, cultural, racional e emocional humana.

É ilustrativo observar que os antigos também perceberam este relacionamento fundamental e complementar entre condicionamento e autonomia. Na Grécia Antiga só era possível ingressar na esfera ação, da liberdade política, uma vez que o indivíduo estivesse livre das amarras do labor, do trabalho de subsistência. As concepções se aproximam quando Morin afirma que podemos observar em nós mesmos momentos de estrito maquinismo, menos complexos do que os de criação, transformação e decisão¹⁴⁶. Mas não devemos confundir: a liberdade moriniana tem mais a ver com o livre arbítrio, o autor trata de condicionamentos fundamentais (genéticos, psíquicos, culturais), diferenciando a criatividade humana da capacidade de seres menos complexos (um animal ou uma máquina); ao passo que os gregos buscavam traçar limites exclusivamente dentro do âmbito humano.

4.1.3. Identidade processual: do ser ao sendo.

Para compreender a vida, a sociedade, o indivíduo não se pode deixar de considerar o jogo entre causalidades internas e externas. Não há um único fator decisivo ou elemento determinante que explique de forma completa a complexidade de um instante concreto, que vai além das abstrações e das repetições. Existe determinismo e ao mesmo tempo existe eventualidade, a circularidade retroativa, a generatividade formam o sistema, permitem que evolua, modifique-se, e que dele nasçam propriedades novas.

¹⁴⁴ MATURANA, Humberto: *Ontologia da realidade*. Belo Horizonte: UFMG, 1997, p. 82-86.

¹⁴⁵ MORIN, Edgar: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 325.

¹⁴⁶ MORIN, Edgar: *Inteligência da Complexidade*. São Paulo: Peirópolis, 2000, p. 224-227.

As idéias de relação, de dinamismo e de processualidade tornam-se determinantes. As coisas perdem a sua substancialidade ou sua materialidade, a causa perde sua onipotência, o efeito sua onidependência, e o observador sua onisciência – mais um golpe no narcisismo humano e mais um motivo da grande resistência a pensamentos que seguem essa linha. Causa e efeito são relativizados um pelo e no outro, transformam-se um no outro.

A causalidade complexa não é unicamente determinista ou probalitária; procura acolher determinismos, acasos e liberdade; tolera o improvável. Não concerne unicamente a corpos isolados ou populações, mas também seres individuais interagindo com o meio¹⁴⁷.

Destarte, esse paradigma mais aberto permite a inclusão na teoria de verdades que constatamos no cotidiano, tais como o surgimento de novas idéias através do diálogo, a imprevisibilidade do nosso comportamento ou de pessoas próximas, o indeterminismo histórico ou mesmo a própria falta de correspondência entre teoria e prática. São eventos corriqueiros, verdades para o senso comum (sem apegos metódicos e menos distante da experiência), no entanto inexplicáveis por um pensamento rigidamente sistemático, daí serem rejeitados como pseudoproblemas, ou - de maneira ainda mais eficaz - aceitos e trivializados.

A simples idéia de retroação modifica profundamente a idéia clássica, simples, e exterior de causalidade. As redes causais (lineares e simples para o cartesianismo) interagem interferem uma sobre as outras de modo às vezes aleatório, existem efeitos esperados, inesperados (e às vezes contrários) que dão aos sistemas biológicos e também aos sistemas sociais a sua fisionomia própria - constroem sua identidade processual. A idéia de anel recorrente está intimamente ligada a autopoiese, é da natureza do anel fechado/aberto gerar-se, produzir seu ser e sua existência. A produção produz não só os produtos, mas também o ser produtor.

Há espaço para a incerteza, para a irreversibilidade da flecha do tempo¹⁴⁸. Já que nem mesmo o passado pode ser evidenciado com certeza, fica evidente a arrogância das teorias escatológicas. Constatação que não refuta a utilidade da construção de modelos, cenários possíveis e improváveis para o passado e o futuro, mas que devem ser reconhecidos como abstrações, tipos ideais¹⁴⁹.

De fato, a reviravolta ocorre quando damos uma maior importância ao relacionamento e à organização tão negligenciados por concepções atomísticas, pelo cartesianismo, enfim, por

¹⁴⁷ MORIN, Edgar: *O Método I – a Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 249.

¹⁴⁸ PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996, p. 75.

¹⁴⁹ ADEODATO, João Maurício: *Ética e Retórica – Para uma Teoria da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 295.

qualquer teoria que reduza o todo às partes. A idéia de sistema e a própria idéia de ser não pode ser reduzida ao material, é organizacional. Não existe sistema nem existe ser na dispersão, há a emergência do ser onde há organização. O princípio da identidade não pode mais ser entendido de maneira estática como na lógica clássica. O si nunca é imóvel, é sempre ativo e ativador, sempre caminha em direção a algo. Esta idéia de uma produção-de-si, já está ligada a uma finalidade, a um para-si¹⁵⁰, mas nunca chega a um termo ou à síntese última, o sentido é o próprio caminhar e a finalidade, quando atingida, é apenas o começo de um novo ciclo.

Trata-se, na terminologia de Maturana, de uma deriva, isto é, de um curso ou sentido que se constrói de momento a momento, sem fim pré-estabelecido. O processo cognitivo é inerente ao fluxo da vida, no desenrolar das suas vidas os organismos vivos vão se construindo e criando seus mundos.

4.1.4. Biologia e hermenêutica.

Maturana mostra que, apesar da biologia ter tido seu papel negligenciado pelos epistemólogos em geral, o estudo de qualidades comuns a todos os organismos vivos é imprescindível para que compreendamos melhor a subjetividade e o processo de conhecimento.

Segundo o autor o que define a vida é a capacidade dos seres vivos de produzirem continuamente a si mesmos. Os sistemas vivos são autopoieticos, isto é, podem se reproduzir, recompor seus componentes desgastados. Por exemplo, as moléculas produzidas produzem a mesma rede que as produz: são ao mesmo tempo produto e produtor¹⁵¹.

O que faz com que um sistema exista é a sua organização, são as relações entre seus componentes; mas, os sistemas também têm uma estrutura, formada pelo somatório dos componentes e das relações entre eles. Apenas o conceito de estrutura faz referência aos componentes (que são modificáveis), a organização independe deles, conserva-se mesmo com a mudança ou o desaparecimento de certos componentes. A morte é a perda da organização autopoietica, da organização própria da vida. A estrutura é mutável, por exemplo, cortada a ponta de uma mesa, essa continua a ter sua identidade; no entanto, se a mesma for cortada ao meio perderá sua organização não poderá mais ser reconhecida como mesa. Também os seres biológicos perdem componentes durante a vida (células morrem, modificam-se), mas sua

¹⁵⁰ MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 197-198

¹⁵¹ MARIOTTI, Humberto: *As Paixões do Ego – Complexidade, Política e Solidariedade*. São Paulo: Palas Athenas, 2000, p.72.

identidade permanece. Os sistemas admitem mudanças estruturais, mas para manter sua identidade precisam conservar sua organização¹⁵².

Os sistemas vivos são estruturalmente determinados (fechados), ou seja, qualquer outro agente que age sobre o sistema autopoietico apenas desencadeia mudanças estruturais já determinadas nele próprio. Mas, simultaneamente, como condição de sobrevivência, os seres vivos necessitam de abertura, precisam operar em congruência com o meio no qual ele existe em interações recursivas e, essencialmente, modificadoras¹⁵³. Autonomia não significa fechamento absoluto, apenas relativo, para sobreviver os organismos precisam se relacionar; são, ao mesmo tempo (“e” ao invés de “ou”), autônomos e dependentes. Há uma eterna troca, uma eterna mudança; este processo de interação dinâmica e infundável conforma uma outra unidade, um sistema maior, indivisível, com características próprias e novas.

As repercussões hermenêuticas e epistemológicas desta visão de homem como sistema autopoietico em interação com o meio são de grande amplitude. Maturana mostra que a percepção acontece em função da estrutura do ser vivo, cada um com seu universo próprio e individual¹⁵⁴. É possível considerar que a percepção fisiológica (referente aos órgãos dos sentidos) é a mesma ou muito semelhante em termos de mecanismos para os indivíduos da mesma espécie. Contudo, a percepção psicológica depende da estrutura da mente que é única e condicionada por variáveis como educação, cultura, etnia, memória, variações do ambiente, história, estado emocional momentâneo etc.

Perceber não consiste em captar um mundo de objetos externos tais como são, trata-se de um diálogo entre sistemas em que há influências recíprocas. O influenciado não apenas absorve, mas sim responde: a partir de sua estrutura, dá uma interpretação de como recebeu a informação. “Forma-se um contexto consensual” ou “um domínio lingüístico”,¹⁵⁵.

Como os outros sistemas autopoieticos, também o sujeito constrói e é construído pelo mundo, há uma fusão e juntos conformam uma nova unidade. O conhecimento nasce do diálogo entre sistema e meio, são as nossas experiências interpretadas lingüisticamente que criam o mundo para nós. A linguagem cria os objetos tais como conhecemos, aquilo que não pode ser nomeado não tem organização ou identidade definida, num certo sentido, não tem existência para a nossa consciência. As explicações (incluindo as explicações científicas) têm componentes compartilhados e singulares, são reformulações de experiências sentidas e

¹⁵² MATURANA, Humberto: *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 77.

¹⁵³ MATURANA, Humberto: *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p.174-184.

¹⁵⁴ MATURANA, Humberto: *Ontologia da realidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 120-130.

¹⁵⁵ MARIOTTI, Humberto: *As Paixões do Ego – Complexidade, Política e Solidariedade*. São Paulo: Palas Athenas, 2000, p. 74.

compreendidas de diferentes formas por diferentes observadores. São mecanismos gerativos, isto é, são proposições de processos que dão origem aos fenômenos a serem explicados¹⁵⁶.

Observador, com sistema vivo, e mundo encontram-se numa relação circular. Já que nossa estrutura muda constantemente em função do nosso acoplamento com o ambiente, essa construção está integrada à própria essência de nossa autopoiese, ou seja, de nossa vida. O mundo não é a idéia que temos dele, é a realidade que elaboramos na medida em que vivemos, segundo referenciais que estão determinados em nossa estrutura.

Fica claro, então, que a idéia de conhecimento objetivo (no sentido de não contaminado pela estrutura do sujeito) é uma ilusão transformada em “verdade” pelo imaginário coletivo. Importa ainda mais não negligenciar a força de tal visão obsoleta que ainda reside nos alicerces do pensamento jurídico, sobretudo porque, de uma perspectiva pragmática, vemos que a questão não se resume à alternativa saber/ não saber, mas se alarga à alternativa poder/ não poder: quando alguém se diz objetivo, no fundo está afirmando que tem acesso privilegiado ao mundo e esse privilégio lhe confere autoridade que implica a submissão de quem não é objetivo.

4.2. A complexidade da organização jurídica

4.2.1. Formalismo, realismo e complexidade no direito.

A reviravolta é paradigmática, o pensamento complexo quer modificar a nossa forma de ver e experienciar o mundo. O objetivo, agora, passa a ser, a partir deste novo paradigma, que permanecerá sendo delineado, começar a traçar um novo perfil do direito enquanto fenômeno organizacional.

O primeiro dado a ser considerado é a impossibilidade de uma definição no sentido estrito, aristotélico, que esgote toda a complexidade fenomênica do direito. No entanto, a decisão de recusar totalitarismos ontológicos não significa destituir o valor de qualquer pensamento ou conceito em função de serem infectados por impurezas, por terem sido criados por um sujeito que percebe e comunica de maneira imperfeita –atitude que implicaria permanência no mesmo paradigma. Significa, sim, compreender que a linguagem tem a função singela de nos fornecer pistas e que do mesmo modo que aproxima pode também vir a afastar; trata-se de um meio falho para estabelecer um diálogo com o mundo.

¹⁵⁶ MATURANA, Humberto: *Ontologia da Realidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 81.

Deve-se também estar alerta ao fato de que os sistemas teóricos se sofisticaram, não efetuam mais "cortes de açougueiro" que deixam grandes cicatrizes, facilmente identificáveis; as mais novas teorias realizam "cortes cirúrgicos", de reconhecimento extremamente difícil. A operação é cuidadosa, não há mais a ingênua rejeição da complexidade do real e a proclamação de um fundamento claramente essencialista. Na pós-modernidade é comum ver a complexidade não negada, mas habilmente admitida, absorvida, digerida e trivializada pelos sistemas explicativos. Não é (como deveria ser) vislumbrada a todo tempo e em suas conseqüências mais radicais. A sofisticação se dá pela substituição de "negações" por "ênfases"; comumente, mediante a dicotomização e a hipóstase de um dos pólos (por exemplo, racionalidade ou irracionalidade). Estratégia argumentativa sempre eficiente é fazer uma espécie de caricatura do ponto de vista divergente e propô-lo como única alternativa restante, caso não haja adesão ao argumento proposto, por exemplo: "não aderir à razão comunicativa habermasiana ou à retórica perelmaniana implica em cair no campo da irrazão e deixar as decisões ao arbítrio do julgador e o direito à mercê da violência" (veremos que as possibilidades não são tão restritas). O modelo do discurso é, grosso modo, o seguinte: "reconheço que a realidade é complexa, infinita e incognoscível; mas é necessário alguma ordem, um ponto de partida, portanto selecionarei este aspecto como mais importante e a partir dele construirei meu sistema teórico". Não se trata de nenhum absurdo, o problema é que a utilização deste tipo de argumento permite civilizar, catequizar, manipular o complexo mediante a construção de um lugar exclusivo e bem delimitado para a sua morada; controlando, assim, as "áreas de contaminação".

Como escreve Morin: "Desde então, o *imprinting* impede de ver diferentemente do que mostra. Mesmo quando se atenua a força do tabu, que proíbe, como nefasta e perversa, toda idéia não-conforme, o *imprinting* cultural determina a desatenção seletiva, que nos faz desconsiderar tudo aquilo que não concorde com nossas crenças, e o recalque eliminatório, que nos faz recusar toda informação inadequada às nossas convicções, ou toda objeção vinda de fonte considerada má. O *imprinting* manifesta os seus efeitos mesmo em nossa percepção visual. "Somos culturalmente hipnotizados desde a infância", foi possível, com justiça, exclamar. Efetivamente, há fenômenos culturais de alucinação coletiva, não apenas entre os milhares de crentes que contemplam o sol girando em torno de Fátima, mas também entre altos universitários e prêmios Nobel que enxergaram a libertação do gênero humano onde se operava a sua escravização. A alucinação, que faz ver o inexistente, junta-se à cegueira que oculta o existente. Os falsos testemunhos sinceros são numerosos(...) a normalização é o que mantém, impõe a norma, do que é importante, válido, inadmissível, verdadeiro, errôneo,

imbecil, perverso. Indica os limites a não ultrapassar, as palavras a não proferir, os conceitos a desdenhar, as teorias a desprezar¹⁵⁷.

Cientes desses riscos constantes, começaremos a tratar de problemas mais especificamente jurídicos; procuraremos, neste momento, fazer uma releitura das principais correntes do juspositivismo.

Como antítese do jusnaturalismo o positivismo busca definir o direito sem precisar apelar a qualquer instância transcendente. Postula, assim, que o único direito que vale a pena considerar é o posto; compreendido como o válido num determinado tempo e lugar ou o eficaz, empiricamente perceptível. Na modernidade e no âmbito do positivismo jurídico podemos distinguir duas tendências, de um lado estão escolas realistas, seguindo o viés sociológico legado por Augusto Comte e, de outro, o formalismo jurídico, abarcando as teorias que enfatizavam a importância do conjunto das normas postas pelo Estado em detrimento das raízes sociais do fenômeno jurídico. Apresentaremos, aqui, alguns traços marcantes de cada corrente, lembrando mais uma vez que nossa decisão metodológica enfatiza idéias gerais, padrões de pensamento e jamais fará justiça a singularidade da obra de autores como Kelsen ou Alf Ross.

Adeodato esclarece que no direito, não obstante a força da visão sociológica, o positivismo sedimentou-se muito mais sobre as bases do formalismo, tanto que dogmática jurídica – termo que historicamente referia-se a escolas de tendências legalistas – é, hoje, usado como sinônimo de ciência do direito¹⁵⁸.

O legalismo teve seu apogeu com a Escola da Exegese; que em função do radicalismo, do alto grau de fechamento e distanciamento da realidade (que, além de tudo, se modifica num ritmo muito mais acelerado que as leis, provocando incongruências evidentes) entra em decadência já na passagem do século.

Hans Kelsen formula uma versão mais sofisticada do formalismo jurídico, um sistema tão bem elaborado que vigora até hoje, influenciando em muito a prática dos tribunais brasileiros. Ao propor que direito é norma posta pelo Estado, único objeto de estudo da ciência do direito, o normativismo kelseniano cria um filtro identificador de jurisdição, que teria a função de imunizar o direito de qualquer contaminação ideológica ou moral. A pressuposição de que o ordenamento jurídico seria um sistema unitário, coerente e

¹⁵⁷ MORIN, Edgar: *O Método IV – As Idéias*. Porto Alegre: Sulina, 2001, p 31.

¹⁵⁸ ADEODATO, João Maurício: *O Problema da Legitimidade – no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 61.

completo¹⁵⁹ permite ao direito positivo fornecer sempre respostas para as contentas com o mínimo de desgaste social, na medida em que os operadores jurídicos decodificam problemas concretos sempre nos termos dogmáticos.

Contudo, a fragilidade da doutrina kelseniana é facilmente reconhecida se não perdermos de vista a crítica já feita ao cartesianismo. Ferraz Jr. mostra que outro grande problema de concepções formalistas e dogmáticas é seu distanciamento da realidade:

“O conflito não é tratado em toda sua extensão concreta. Neutraliza-se o conflito, posto que esse passa a ser tratado em termos de normas e instituições. Apenas observa-se o lado norma, o direito abstrato. O mundo imaginário das normas, das estruturas lógicas em detrimento do que acontece de fato”¹⁶⁰.

Como já foi esclarecido, é arbitrário falar em um objeto ensimesmado, abstraído de interações (já que no mínimo ele precisa relacionar-se com o observador); a purificação é uma irrealidade (como o próprio Kelsen poderia reconhecer) e, mais que isso, por fornecer ao direito a aparência de plena racionalidade, pode funcionar como instrumento legitimador. Quer dizer, a purificação kelseniana expulsa do campo do direito a discussão sobre valores, no entanto, ironicamente, a Teoria Pura do Direito pode ser convertida em argumento legitimador, que através de sucessivas abstrações filtra, reduz o real e acaba por justificar qualquer conteúdo; a crença, no final das contas é na racionalidade (por isso o direito precisa apresentar-se como lógico, como aplicação de silogismos), na eficiência e na impessoalidade dos comandos normativos (o que nos remete à dominação legal-racional de que falava Weber¹⁶¹).

Mesmo se chegarmos a admitir a possibilidade de isolar as normas como objeto de estudo do cientista do direito, a sua interpretação jamais será pura, separada claramente em categorias, como as interpretações cognitiva e voluntária de Kelsen¹⁶². Vontade e razão são facetas inseparáveis de uma realidade unitária e infinita que é a subjetividade.

Do outro lado está o realismo jurídico que no sentido lato identifica-se com o sociologismo ou empirismo. Os realistas não constituem um grupo unificado, com crenças comuns ou um projeto estabelecido, o traço comum que une os diferentes matizes é a maneira de focar problemas jurídicos que privilegia a dimensão fática, a realidade social e

¹⁵⁹ Nos termos em que Bobbio estrutura o problema em BOBBIO, Norberto: *Teoria do Ordenamento Jurídico*. São Paulo: Polis; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991, p. 37-156.

¹⁶⁰ FERRAZ JR., Tércio Sampaio: *Introdução ao Estudo do Direito – Técnica, Decisão, Dominação*. São Paulo: Atlas, 1994, P. 254.

¹⁶¹ Para um aprofundamento sobre as estratégias de dominação do Estado moderno ver ADEODATO, João Maurício: *O Problema da Legitimidade – no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 60-59.

¹⁶² KELSEN, Hans: *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 392-395.

empiricamente aferível do fenômeno jurídico¹⁶³. O realismo não pretende negar a existência e a importância social de normas jurídicas abstratas (por exemplo, Alf Ross, em tom moderado, sustenta que não se deve sacrificar o conceito de validade, ainda que seja necessário privilegiar a eficácia da norma), como também o normativismo não parte da negação da dimensão sociológica do direito. São ênfases (não negações) que demarcam o terreno, cada um dos lados elege o aspecto que considera mais importante (ou essencial), apontando-o como critério definidor de jurisdição: realistas selecionam o concreto, ao passo que normativistas escolhem o abstrato.

Podemos caracterizar o realismo por suas fortes inclinações céticas: como representante do positivismo revela as limitações de jusnaturalismos e de qualquer teoria que tenda a fundar o jurídico numa instância transcendente; e ainda apresenta uma postura bastante cética em relação aos poderes da razão, portanto, desconfia de perspectiva que fazem equivaler direito e norma abstrata. O enfoque sociológico observa o direito como fato social, percebe as fragilidades do racionalismo e desencanta a ilusão da atribuição de um caráter estritamente lógico e sistemático ao direito. Para os realistas, o fenômeno jurídico é fato perceptível pelos órgãos do sentido, revela-se empiricamente e jamais poderá ser compreendido se abstraído da sociedade que o gerou.

A investigação realista, sobretudo o viés decisionista, procura desvelar as raízes das escolhas judiciais, questionando até que ponto é a norma que determina a decisão concreta, daí a visão factual da norma como mera regularidade de conduta, ou predição do provável comportamento do juiz. Podemos situar como exemplo de realismo jurídico em uma de suas versões mais radicais o “Critical Legal Studies” anglo-saxão, que considera que decisões judiciais são absolutamente indeterminadas e argumenta que as disputas jurídicas são, de fato, resolvidas em função da concepção de mundo do julgador e o direito nada teria de objetivo, é política e o melhor caminho seria pôr às claras sua verdadeira natureza¹⁶⁴.

Ao observar o agir concreto dos juizes, o realismo desvela o discurso legitimador, percebe a ilusão gerada por conceitos como os de norma e razão. É a estrutura sistemática racional do direito, é a idéia de aplicação exegética da norma que protege o juiz-intérprete da responsabilidade de pôr sua decisão.

Não obstante a contribuição realista, mormente por seu papel denunciador, Adeodato, lembrando-nos da lição de Hannah Arendt, esclarece que o realismo também expurga a

¹⁶³ STAMFORD, Artur: *Decisão Judicial – Dogmatismo e Empirismo*. Curitiba: Juruá, 2000, 90-95.

¹⁶⁴ CASAMIGLIA, Albert. “Postpositivismo”. *Doxa*, n. 21-I. Alicante: Universidad de Alicante, 1998, p.130-155.

discussão sobre legitimidade. Confundir direito e efetividade é tornar a força e a possibilidade de seu uso determinantes para a política, relegando a ação (no sentido arendetiano) a um papel secundário¹⁶⁵. Alexandre da Maia compartilha com Cláudio Souto a idéia de que normativismo e realismo se aproximam, pois ambos definem o direito pautados na forma não em conteúdos. Tanto validade como efetividade são critérios formais, num caso e noutro pouco vai importar o conteúdo da norma, o que a tornará jurídica é o lugar do qual emana (Estado ou sociedade)¹⁶⁶.

De toda sorte, hoje é amplamente reconhecido que tanto o normativismo estrito como a tese da indeterminação absoluta são ambas implausíveis¹⁶⁷.

4.2.2. A ideologia como co-produtora da identidade social.

O desiderato tanto do purismo kelseniano como também de algumas correntes realistas, notadamente sociologismos de orientação marxista, era o de libertar o direito de contaminações ideológicas. Para que fosse vislumbrada tal descontaminação era necessário pressupor a existência de um lugar de “não ideologia”, nesses termos, a idéia de ideologia se aproxima da *doxa* platônica, das aparências que se contrapõe às essências.

No contexto da discussão filosófica atual não é difícil perceber a fragilidade de tal concepção, a organização social conforma-se como um holograma, no sentido de que cada um de seus componentes (indivíduos) precisa ter dentro em si “algo” do todo. A unidade pressupõe uma “pertença” que se incorpora à própria essência do indivíduo, o todo se torna parte inseparável dos seus componentes; assim, a ideologia se expressa através do indivíduo-ator ao encenar seu papel social. Desse modo não existe um lugar não ideológico, não podemos nos esquivar do círculo hermenêutico, de nossa constituição mundana e lingüística. Daí a necessidade de nos desapegarmos de “obsessões puristas” e procuramos compreender o direito e sua relação com a ideologia a partir de conceitos contaminados.

Podemos começar a nos aproximar da noção de ideologia propondo que uma teoria terá uma maior carga ideológica quando preponderar nela a função persuasiva ou de justificação, em oposição a sua função informativa. Mas, tal critério ainda deixa uma vasta zona cinzenta, já que uma teoria revestida de todas as garantias de cientificidade – rigor

¹⁶⁵ ADEODATO, João Maurício: *O Problema da Legitimidade – no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 69-75.

¹⁶⁶ MAIA, Alexandre da: *Ontologia jurídica – o problema de sua fixação teórica com relação ao garantismo jurídico*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2000, p. 73-77.

¹⁶⁷ CASAMIGLIA, Albert. “Postpositivismo”. *Doxa*, n. 21-I. Alicante: Universidad de Alicante, 1998, p.130-155.

lógico, prova de falsidade, verificação interpessoal – pode exercer simultaneamente uma função ideológica, na medida em que justificar uma realidade ou projetar o futuro.

Partindo do princípio weberiano de que relações sociais envolvem previsibilidade, isto é, precisam de uma orientação comum fornecida por um sistema de significações estável; Ricoeur constata que o fenômeno ideológico conecta-se à necessidade de um grupo de estabelecer uma imagem para si mesmo.

Em nível ideológico enfatiza-se mais a operacionalidade do que a reflexividade, ou seja, a ideologia está mais vinculada à ação, que necessita de pontos de referência fixos (dogmas) para a sua orientação, do que o *dubium*¹⁶⁸ infundável da investigação filosófica e também científica. É simplificadora, reducionista, existe menos para explicar e mais para persuadir; portanto, refere-se mais à eficácia de uma idéia do que a sua pretensão de verdade ou aproximação com a realidade. É, simultaneamente, reflexo, justificação e projeto de uma determinada sociedade.

“O fenômeno ideológico é essa mutação de um sistema de pensamento para um sistema de crença. É através de uma imagem idealizada que um grupo representa sua própria existência; e é essa imagem que, contra-reação reforça o código interpretativo¹⁶⁹”. Não só a religião (Marx), como também a ciência e a tecnologia podem possuir um alto teor ideológico, desde que escondam por detrás de sua pretensa imparcialidade, alto grau de justificação e dissimulação.

Note-se que os contornos da distinção permanecem pouco nítidos, pode-se, apenas, falar em diferentes matizes, cultura e a ideologia estão sempre por trás de nós e suas influências são apenas parcialmente perceptíveis. E a força da ideologia vem exatamente do que não se pode tematizar (pois quando tematizado perde seu poder de mito) sobre o modo de existir de uma sociedade; forma-se, assim, o que pode ser chamado de espaço inconsciente ou as sombras da cultura. Como escreve Ricoeur: “É a partir dela que pensamos mais do que podemos pensar sobre ela¹⁷⁰”.

A ideologia está ligada à constituição simbólica de uma sociedade, que precisa de interpretação e imagens e representações para existir enquanto tal, daí sua função de integração. Mas, ao mesmo tempo que interpreta e atribui um significado a realidade, a ideologia nega outros significados e interpretações possíveis. A interpretação sempre se produz num campo limitado, mas a ideologia opera um aumento desses limites. Ela estreita,

¹⁶⁸ FERRAZ JR., Tércio Sampaio: *Direito, Retórica e Comunicação – subsídios para uma pragmática do discurso jurídico*. São Paulo: Saraiva, 1997, p 172.

¹⁶⁹ RICOEUR, Paul: *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p 68-69.

¹⁷⁰ RICOEUR, Paul: *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p 70.

castra, enclausura a realidade. É redução, esquematização, simplificação, quer dizer, tem também a função dissimuladora. Modificam-se os fatos e situações, mas ela permanece presa a sua esquematização inicial, sedimenta-se enquanto tal. Toda a sociedade tem algo de intolerante, que se manifesta mais claramente quando a novidade ameaça a visão que uma comunidade tem de si mesma, a possibilidade do grupo de se reconhecer. Ao justificar o antigo, a ideologia passa a ser um instrumento social com a finalidade de frear a mudança.

Além da função de integração (coesão social) e de dissimulação, Ricoeur explica que a ideologia funciona também como instrumento de dominação. Existe uma relação intrínseca entre as três funções e uma co-dependência entre elas. O fenômeno da autoridade também faz parte da constituição do grupo, que precisa de imposições, força para a tomada de decisão. “O que a ideologia interpreta e justifica, por excelência, é a relação com as autoridades, o sistema de autoridade¹⁷¹”.

Para Ferraz Jr. ideologia é “a valoração dos valores, mas uma valoração última e universalizante que não admite outra”¹⁷². De acordo com o autor, é a ideologia prevalecente que, manifestando núcleos significativos vigentes numa sociedade, determina o relato das normas jurídicas¹⁷³. Assertiva que nos parece um tanto forte, melhor seria dizer que a ideologia co-determina o conteúdo de normas, jurídicas ou sociais, e que o movimento é circular e recorrente, em outras palavras, o direito pode também ser revolucionário e ser um dos fatores capazes de modificar ideologias e valores dominantes em determinada sociedade.

No que diz respeito às condições de possibilidade de um saber sobre a ideologia, temos de, antes de tudo, ter em conta que pertencemos a um mundo e que ele se expressa através de nós, mas que condicionamentos e a pertença, não excluem completamente o espaço da liberdade. A ideologia só pode ser compreendida a partir da falta, a incompletude faz com que o distanciamento seja também um momento de pertença e que o novo possa ser recebido apenas dentro do típico. Assim, crítica a ideologia é um projeto desde sempre falido, mas que deve persistir, pois podemos criar.

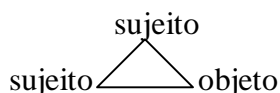
4.2.3. Tornar fáceis casos difíceis?

Tendo em conta pertença e criatividade, vimos que a estrutura do processo de conhecimento não é binária (sujeito-objeto ou sujeito-sujeito) e sim trinitária:

¹⁷¹ RICOEUR, Paul: *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p 68-75.

¹⁷² FERRAZ JR., Tércio Sampaio: *Introdução ao Estudo do Direito – Técnica, Decisão, Dominação*. São Paulo: Atlas, 1994, p 276.

¹⁷³ FERRAZ JR., Tércio Sampaio: *Introdução ao Estudo do Direito – Técnica, Decisão, Dominação*. São Paulo: Atlas, 1994, p. 115.



O abandono do paradigma da exclusão nos permite pensar em consenso, em construções culturais sem fazer desvanecer o vínculo com o objeto. É possível falar em identidade social desde que pervertamos o sentido clássico da palavra e falemos numa identidade processual, que não pode ser violentamente fixada, pois não consiste num “ser” mas num “sendo” ou num “estar”. A ideologia dominante e co-produtora da identidade de uma comunidade, isto é, de sua persona - da imagem que o grupo tem de si mesmo.

Uma cultura conforma padrões de comportamento (regularidades¹⁷⁴), isto é, um estímulo externo semelhante (por exemplo, a apreensão de um objeto pelos órgãos do sentido) gera respostas semelhantes (por exemplo, muitos indivíduos atribuem a esse objeto o mesmo nome) por parte dos indivíduos inseridos numa mesma comunidade lingüística. Nossas respostas aos estímulos são condicionadas por nossas experiências prévias e pelo aprendizado lingüístico e ao mesmo tempo acausais (da mesma forma que o movimento do elétron e a evolução biológica); desse modo são estabilizados e transgredidos significados e sentidos. As respostas a estímulos externos não são idênticas, mas podemos detectar nelas algo de comum que, como dissemos, não deve ser “coisificado” ou estabilizado a todo custo.

Tendo isso em mente, podemos enxergar o extremismo de argumentos decisionistas, que propõem a inexistência de vínculos entre norma e decisão. Uma coisa é expor a parcela de arbitrariedade, as contaminações políticas ou subjetivas que desestabilizam parâmetros e expectativas decisórias, outra é postular a inexistência ou a incoercibilidade de tais parâmetros. Do outro lado, é também fácil perceber a ingenuidade da doutrina exegética que afirma o vínculo pleno da decisão à norma.

Vistos dessa perspectiva, o decisionismo e o desconstrutivismo extremado soam como resposta desiludida com os mitos modernos. Por trás de tal visão jaz a crença de que constatado que o acesso a uma verdade pura não passa de ilusão, nada mais resta a fazer; não se deve trabalhar com referenciais outros exceto a verdade pura, fora dela só há arbitrariedades.

Há também posições mais moderadas, centradas em acordo e consenso, tais como a de Habermas e a de Perelman. Contudo, com veremos mais detalhadamente no sexto capítulo, a

¹⁷⁴ SOBOTA, Katharina: “Não Mencione a Norma!”. *Anuário dos Cursos de Pós-Graduação em Direito*, n. 7. Recife: Universitária (UFPE), 1995, p. 251-273.

resposta da razão comunicativa também não nos satisfaz. Por hora basta lembrar que a alusão a algo exterior ao consenso e mesmo às palavras é, para nós, basilar.

Podemos ilustrar melhor o cenário ao debater a tão citada dicotomia casos fáceis / casos difíceis. Casamiglia percebe que uma das notas distintivas entre correntes positivistas e pós-positivistas é a preocupação central das primeiras em como foram solucionados casos no passado e das segundas em como lidar com conflitos irresolutos. Positivistas direcionam seus estudos à maneira pela qual foram tratados problemas jurídicos e daí de como devem sê-lo atualmente, pressupondo que para uma maior segurança é preciso usar os mesmos critérios e métodos; asseguram que a invenção por parte dos juizes é exceção (alguns consideram ser erro), ou seja, o centro são os casos fáceis. Já no pós-positivismo os problemas gravitam em torno dos casos difíceis, das insuficiências do modelo positivista e da necessidade da contaminação valorativa para resolvê-los¹⁷⁵.

Não enxergamos outra maneira de explicar a dicotomia a não ser em termos de padrões culturais. Nos casos fáceis há uma forte coesão social em torno da decisão a ser proferida, existe uma resposta padrão, que, de tantas vezes repetida, chega a ser tomada com verdade alcançada. O que torna um caso fácil não é sua aproximação da essência da norma – enquanto “coisa em si” -, mas apenas a existência de consenso em torno do significado e sentido da norma bem como acordo no que se refere à decodificação dos fatos. Nesses termos, o absurdo de algumas interpretações (ou como diria Eco, a superinterpretação¹⁷⁶) vem não do distanciamento do sentido da norma, mas da transgressão de um acordo implícito.

Imaginemos um exemplo: uma norma jurídica prescreve “é proibida a entrada de animais” ou “é proibido pisar no gramado”, tratam-se de regras que evocam clareza, já que todos - participantes que somos de um jogo de linguagem – a princípio, sabemos como agir ao nos depararmos com tais prescrições, há uma resposta padrão estabelecida. Contudo, há sempre quem argumente que há ambigüidades possíveis, assim, a primeira norma proibiria a entrada de seres humanos, já que é um **animal** racional, e a segunda implicitamente permitiria deitar, sentar ou rolar no gramado, pois proibido seria apenas pisar sobre ele. Argumento que não procede, porque, dentro do jogo de linguagem das significações jurídicas, trata-se de uma norma clara (em função do seu uso comum), as ambigüidades só se constituem quando há transgressão de um acordo a princípio bem sucedido – na hipótese o sentido teria sido importado de outro contexto de significações (gramática). O que é dizer que o absurdo da

¹⁷⁵ CASAMIGLIA, Albert. “Postpositivismo”. *Doxa*, n. 21-I. Alicante: Universidad de Alicante, 1998, p.209-220.

¹⁷⁶ ECO, Umberto: *Os Limites da Interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 1990, p.14-15.

segunda possibilidade interpretativa está exatamente na sensação de absurdo que ela provoca àqueles que estão acostumados a participar do jogo. Cabe lembrar que os participantes não precisam ter consciência dos acordos que aderem, na verdade a maioria deles são tácitos, subentende-se que algo é assim por que sempre foi e se o mesmo acontecimento for tratado de maneira diferente da costumeira a tendência é que se generalize o sentimento (irrefletido) de perplexidade.

A pergunta que emerge desse cenário é: devemos privilegiar a tradição ou a novidade? Ou seja, é mais interessante focar nossos interesses em casos difíceis para que surja um argumento mais “racional” que possa finalmente convencer a todos e daí haja a institucionalização de uma resposta que satisfaça e torne-se consenso na comunidade (como sugerem as correntes pós-positivistas)? Dizendo ainda de outra maneira, devemos transformar casos **difíceis** em casos **fáceis**? Nesse viés, procura-se converter a alteridade da justiça no caso em algo consensualmente aceito, controlável, melhor ainda se for possível tornar a sua resposta um “clichê” ou “frase feita”, que é como a sociedade de consumo melhor se comunica: idéias triviais que todos repetem porque todos sempre repetiram. Queremos ressaltar que tal distinção da forma como é mais comumente tratada conota um valor positivo para os casos fáceis - em que o sistema pode ser acionado e dele emergir quase que automaticamente uma resposta - ao passo, em que casos difíceis não seriam desejáveis, por trazerem contingência e serem socialmente desestabilizadores. Há, portanto, por trás de tal perspectiva uma inclinação legitimadora e de manutenção do estabelecido.

Do outro lado, é possível privilegiar a alteridade e **tornar casos fáceis difíceis**, então, levantar novos problemas, expor arbitrariedades significativas, insuficiência das respostas da tradição. Warat refere-se a crítica ao senso comum teórico que não deixa de ser também senso comum teórico¹⁷⁷, já que parte, igualmente, de crenças compartilhadas e não pode ser colocada em um lugar privilegiado. A dogmática jurídica, historicamente, tem escolhido o caminho da tradição; a persona do sistema tem vencido a guerra e a suas sombras permanecem recalçadas.

Parece que chegamos à clássica aporia justiça ou segurança, a justiça como alteridade e a segurança como apego a tradição; no entanto, no decorrer desse trabalho, procuraremos desconstruir esse antagonismo simplificador, tentaremos reinventar o sentido de segurança e não mais colocá-la em um pólo antagônico à justiça.

¹⁷⁷Warat, Luis Alberto: *Introdução Geral ao Direito II – A Epistemologia Jurídica da Modernidade*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995, p 57-60.

Adentraremos novamente nessa polêmica no sexto capítulo, nesse momento é suficiente deixar um trecho da crítica de Jonathan Culler a Umberto Eco. Culler enfatiza a importância de transgressões e esclarece que estas não levam necessariamente a falta de limites: “mas essa falta de limites à semiótica não significa, como Eco parece temer, que o significado seja a criação livre do leitor. Mostra, ao contrário, que os mecanismos semióticos descritíveis funcionam de maneira recorrente, cujos limites não podem ser identificados de antemão¹⁷⁸”.

4.2.4. A emergência da organização jurídica.

Dissemos que o direito precisa ser percebido como organização, como emergência: enraizado na sociedade, mas que ultrapassa suas origens. Jamais poderá ser compreendido em sua complexidade, se reduzido, transformado exclusivamente em norma, em fato ou numa versão híbrida qualquer que pretenda fixar ou absorver a totalidade do fenômeno jurídico.

O pensamento kelseniano simboliza o apogeu do positivismo na sua versão formalista (apesar de havermos discutido a possível impropriedade do termo, que para Da Maia e Cláudio Souto pode qualificar tanto o normativismo quanto o realismo); contudo, não obstante a sua coerência, sua perfeição interna, é preciso constatar que a purificação kelseniana significa também fechamento, bloqueio da comunicação entre normas, valores e fatos concretos. Quanto mais fechado é o sistema, menores são os riscos de incoerência; mas, maior é a distância em relação aos fenômenos reais. Quiçá o próprio Kelsen tenha percebido o problema e a partir dele chegado à sua teoria da interpretação, que admite possibilidades diversas e parece ter a função de flexibilizar (alguns dizem até contradizer), abrir um pouco as portas da comunicação entre sistema e realidade. O excesso de rigidez torna as falhas do sistema facilmente detectáveis (esse parece ter sido o principal motivo do rápido declínio da Escola da Exegese); a capacidade de adaptação do modelo kelseniano é, sem dúvida, uma das razões de sua resistência até os dias de hoje.

Mais complexa é a perspectiva sociológica, que observa o direito como fenômeno concreto, que nasce da sociedade, do encontro entre seres humanos. No entanto, a sociologia também pode ser totalitária, simplificadora e até determinista, pode querer converter o direito a um mero vetor resultante de forças sociais cognoscíveis ou, como estudamos, colocar-se, de algum modo, acima de valores ou normas postas.

¹⁷⁸ CULLER, Jonathan: “Em Defesa da Superinterpretação”. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p 129-146.

O direito positivo e a cultura jurídica vigente são partes da sociedade e co-determinados por ela, no entanto não são exclusivamente produtos, efeitos necessários de causas simples e lineares, são também produtores e determinantes co-geradores do sistema social, cultural e ideológico. Erro recorrente é não se ter em conta a autonomia organizacional do mundo jurídico e a circularidade do relacionamento direito e sociedade. O direito é organização, no sentido profundo e radical que Morin atribui ao termo. É, sem dúvida, condicionado por forças sociais, no entanto, ultrapassa-as; não pode jamais a elas ser reduzido, existe na organização jurídica algo de novo, irreduzível e autônomo. O direito pode retroagir sobre o sistema social do qual emergiu, modificando-o; pode, então, ser revolucionário, transformar a estrutura de uma sociedade, ao mesmo tempo, que a sociedade condiciona e transforma a organização jurídica.

Outro erro comum é negligenciar a importância do estudo da cultura e do comércio de idéias jurídicas. Segundo o método clássico recepcionado pela maior parte das correntes positivistas, caberia ao cientista do direito investigar seu objeto (quanto mais bem fixado, mais crédito será dado ao resultado da investigação) que, para os padrões positivistas dominantes, devem ser normas abstratas ou o direito efetivo. Nesse viés, falta reflexividade, falta tematizar a própria investigação. Escreve-se pouco e, na maioria das vezes, pobremente, sobre o papel da ciência do direito (se é que é justo usar o termo ciência aqui) – o que era de se esperar de uma cultura repetidora e imediatista. O arcabouço teórico que fundamenta decisões e condiciona a criação de normas “mais” concretas (como decisões judiciais) ou “mais” abstratas (como leis ordinárias) é tematizado de maneira superficial e menos importância ainda é dada aos silêncios, as crenças, o imaginário dos juristas que conforma o senso comum teórico.

Mas, o lugar da epistemologia é estratégico para mudanças, aos epistemólogos cabe falar sobre as insuficiências da razão, a insegurança e as faltas que os mitos racionalistas encobrem, conformando alicerces mais seguros para sustentar as construções jurídicas.

Sobre a importância e as carências da epistemologia jurídica Warat esclarece: “A tematização do papel da dogmática é, entretanto, um espaço aberto. Não existem trabalhos sistemáticos sobre a metadogmática. Esta, possivelmente, deve ser pensada como a preocupação central de uma desdogmatização da dogmática, levando a uma nova dogmatização. A dogmática ligada ao direito positivo apenas pode produzir um conhecimento reprodutor e não renovador. Deve abrir-se para os domínios afins ao jurídico, desde os quais pode extrair novos critérios de significação jurídica, mais conformes com a dinâmica social

atual, cuja complexidade e alterabilidade estão crescendo aceleradamente. Cria-se, assim, um espaço que a epistemologia deve ocupar”¹⁷⁹.

Também no mundo jurídico existe uma cultura patente, a persona do sistema, representada pelas as idéias dominantes da doutrina que são, por assim dizer, a maneira pela qual idéias jurídicas “querem” se mostrar; do outro lado está a dimensão latente, virtualizada, onde residem os silêncios e idéias não convencionais, representa a sombra a ser escondida (ou trivializada) pela cultura dominante, mas onde está também todo o potencial indispensável para a oxigenação e até para a manutenção da organização. Mais do que isso, existe um ritmo, uma relação de antagonismos e complementaridades que rege a dinâmica da cultura e contracultura jurídica. Interações que, como vimos, têm resultados imprevisíveis; não se sabe se um dos dois lados vai prevalecer, se chegaremos a uma síntese. Pensamentos que negligenciam a complexidade e hipostasiam o real ou as idéias são ambos capengas; as idéias transformam o real que transforma as idéias numa dinâmica complexa e recorrente.

Morin esclarece que a tendência moderna de hipertrofiar elementos e negligenciar as interações se manifesta também na forma em que percebemos a relação entre sociedade e idéias. A sociedade é um macrossistema e as idéias um dos seus subsistemas relativamente autônomos, mas as idéias formam também um ecossistema co-organizador (junto como os outros sistemas) dos subsistemas que o compõem. É a partir da causalidade complexa, da auto-eco-organização, que se compõe o mundo das idéias, que não é apenas produto da sociedade, mas resultado de uma dinâmica recorrente e imprevisível.¹⁸⁰

É também preciso considerar um aspecto muito específico do pensamento jurídico: diferente do compromisso com a verdade, que ao menos em tese, rege a ciência, o saber jurídico está em seu âmago comprometido com a prática, com a técnica. A proibição do “Non Liqueat” nos remete a demanda social por praticidade e urgência nas decisões de conflitos. A ética pensada como a melhor em determinado tempo, aceita como a melhor numa sociedade, tenderá a se estabelecer. Veremos no sexto capítulo que, dentro da discussão dogmática, o convencer está intrinsecamente ligado ao descrever (por isso Ferraz Jr. a qualifica como técnica e não ciência¹⁸¹); as idéias dominantes na doutrina tendem a fixar-se como ordem expressa.

¹⁷⁹ WARAT, Luis Alberto: *Introdução Geral ao Direito II – A Epistemologia Jurídica da Modernidade*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995, P 39.

¹⁸⁰ MORIN, Edgar: *O Método IV – As Idéias*. Porto Alegre: Sulina, 2001, p 46-47.

¹⁸¹ FERRAZ JR., Tércio Sampaio: *Direito, Retórica e Comunicação – subsídios para uma pragmática do discurso jurídico*. São Paulo: Saraiva, 1997.

SEGUNDA PARTE

ÉTICA, COMPLEXIDADE E A PRAXIS JURÍDICA

CAPÍTULO 5

A FALTA COMO BASE DA ÉTICA (ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE PSICANÁLISE E COMPLEXIDADE)

Sumário: 5.1 O passado presente; 5.2. Fases da clínica psicanalítica; 5.3. Repetição e transferência; 5.4. O sujeito que é um eterno “tornar-se”; 5.5. Inconsciente e linguagem; 5.6. O sujeito da dúvida; 5.7. A infinitude do real e da experiência concreta 5.8. Psicanálise, emergências e ética.

5.1. O passado presente.

Iniciaremos a segunda parte dessa dissertação estudando, especificamente, a subjetividade na perspectiva psicanalítica. Escolhemos a psicanálise por que não encontramos em qualquer outra disciplina uma investigação tão profunda e rigorosa acerca de algumas idéias chaves – sobretudo a noção de falta - que servirão de alicerce para os estudos que se seguirão sobre ética e alteridade. Ademais, a perspectiva psicanalítica a respeito de temas como repetição e interpretação irá corroborar e enriquecer a nossa argumentação de um modo geral.

Não obstante as inestimáveis contribuições da psicanálise, imprescindíveis para qualquer investigação que queira abordar com alguma profundidade questões acerca da subjetividade; ao final sustentaremos que também o saber psicanalítico pode ser enclausurante.

Reiteramos a advertência de que é impossível estudar com profundidade a disciplina nas poucas laudas que dispomos. Assim, persistiremos com nossa orientação metodológica que visa investigar padrões, pontos de alavancagem, idéias chave sem pretensão nenhuma de esgotar o tema.

Para Freud, quem deu o primeiro grande golpe no narcisismo humano foi Copérnico ao mostrar que a terra não é o centro do universo, em outras palavras, que nós, seres humanos, não somos tão especiais assim. Mais uma ferida narcísica veio da biologia, somos primatas evoluídos, isto é, viemos do Outro. O terceiro golpe foi deferido pela psicanálise, ao mostrar

que não somos apenas consciência e que existe uma parte de nós mesmos que não podemos controlar, quer dizer, não só viemos do Outro, mas somos o Outro, ele está bem vivo dentro de nós. Essa nova concepção de sujeito veio no auge do racionalismo, quando imperava o mito do Homem todo poderoso, não mais escravo dos desígnios divinos. Era um momento em que se acreditava que entender e controlar tudo (natureza e cultura) era apenas uma questão de tempo e de esforço da razão. Em função deste contexto, a psicanálise sofreu severas críticas e fortíssimas resistências da comunidade científica da época.

O conhecimento psicanalítico foi construído, acima de tudo, a partir de investigações empíricas; primeiramente com estudos de casos de histeria e do seu tratamento pela hipnose, culminando com o surgimento da hipótese, empiricamente embasada, da existência de uma dimensão inconsciente na psique humana. O sujeito não é mais identidade, é mais do que a consciência que tem de si mesmo.

O desejo inconsciente é a organização pulsiva das memórias, torna o passado sempre presente no ser humano. As vivências passadas, sobretudo as da primeira infância, não desaparecem - como a amnésia infantil faz aparentar - permanecem gravadas no inconsciente e, apesar de recalçadas, de algum modo manifestam-se. O traço mnêmico é um pedaço materializado do psiquismo de um sujeito descentralizado, cindido, parte razão e parte emoção. Como veremos, a psicanálise definiu o símbolo a partir seu valor evocativo em uma série mnêmica, por remeter o sujeito a associações não lineares que indicam uma estrutura significante oculta¹⁸². A verdade psicanalítica é a verdade parcial do desejo inconsciente.

Freud mostra que nos primeiros anos da infância, quando o aparelho psíquico ainda está, até certo ponto, livre de influências externas, a tendência é que sua resposta a estímulos seja imediata. As excitações produzidas por necessidades internas buscam a satisfação no mundo externo – por exemplo, quando sente fome, o bebê exige o leite – e quando não satisfeitas, procuram prontamente uma descarga motora (choro). É produzida uma ligação, na memória, entre a imagem do objeto que proporcionou a satisfação ou desconforto e o sentimento conectado à experiência, o objeto seria associado à sensação de prazer ou dor. No exemplo, seriam associados os sentimentos de satisfação, paz, alívio ao seio materno; daí, no futuro, sempre que a criança sentir excitações ou algo que queira aliviar (não só a sensação original de fome), como dores físicas, buscará o seio materno e depois seu substituto, a chupeta (fase oral). É essa estrutura básica de funcionamento do desejo, como caminho mais curto entre excitação e satisfação.

¹⁸² BRAZIL, Horus Vital: *O Sujeito da Dúvida e a Retórica do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 1998, p 24 e 25.

Posteriormente, com as exigências da vida e com o conflito entre desejo e censura, a realização do desejo passa pelo caminho longo, pelo acesso indireto da mediação do pensamento. Existem, então duas espécies de processos de excitação ou modos de descarga: primário (energia livre, presente desde o início) e secundário (energia conectada, vem inibir e sobrepor o primário): “O sistema primário é indestrutível e indomável. Estamos para sempre ancorados a um passado infantil à uma espécie de nostalgia de um desejo e prazer alucinado do qual, o desvio de pensamento (processo secundário) encontrado pelo aparelho para estancar a regressão diante da inevitável frustração, nunca conseguirá realmente arrancar¹⁸³”.

5.2. Fases da clínica psicanalítica

De acordo com Freud, a história da psicanálise pode ser dividida em três fases principais. A primeira foi a da catarse de Breuer que procurava focalizar diretamente o momento em que o sintoma se formava, através da hipnose do paciente. O objetivo era encontrar o trauma - o evento (na maioria dos casos, ligado à sexualidade) que marcou a vida do sujeito de uma forma tão profunda que foi capaz de originar o sintoma atual - e os processos mentais ligados a ele, a fim de descarregar as energias que não puderam ser soltas no momento, provocando a introversão (uma parte da libido é dirigida para longe da realidade e sua energia fica presa no inconsciente). Ou seja, o propósito era obter uma situação de crise emocional, que supostamente liberaria a energia reprimida e assim solucionaria o problema que a crise pôs em cena¹⁸⁴.

Posteriormente, em função da quantidade de casos de sedução e abusos sexuais que teriam de existir caso a teoria sobre o trauma fosse verdadeira, Freud passou a atentar para a hipótese de que esses traumas não precisavam ser, de fato, reais; poderiam estar apenas na fantasia, no desejo da criança que não conseguiria separar com clareza o imaginário do real. Nesse segundo momento, passou-se a dar mais atenção à imaginação do sujeito (àquilo que foi percebido e também modificado por ele) e menos relevância ao evento como realmente se deu. Já não havia mais importância descobrir a “verdade objetiva”, ao invés disso o que passa a ser buscado é a verdade do sujeito, isto é, a ênfase está na fantasia e nos fantasmas da criança.

Finalmente, Freud observa que não só o material recalcado, mas todas as forças que agem na psique têm de ser trabalhadas; assim, é nessa fase que a resistência passam a ser

¹⁸³ MATTEO, Vincenzo di. *A problemática do sujeito no discurso metapsicológico freudiano*. Recife: mimeo, 1999, p. 5-15.

¹⁸⁴ FREUD, Sigmund: *Obras Completas* V. XI. “Psicanálise Selvagem” (1910). Rio de Janeiro: Imago, 1974.

considerada como elemento fundamental para o tratamento. Freud percebe que foi em razão das resistências que sua atitude anterior de tentar argumentar e convencer o paciente de que a raiz de seu sintoma era essa ou aquela, levou a resultados catastróficos: havia discussões, o paciente muitas vezes desistia da análise, sentia raiva do psicanalista etc; tudo porque não estava preparado para ouvir o que o médico tinha a dizer¹⁸⁵.

Era preciso descobrir um novo caminho para a cura, o tratamento pela hipnose não se adequava às novas descobertas da psicanálise, pois procurava ir diretamente ao trauma e negligenciava o papel das resistências. Freud observa, então, que o inconsciente se expressa através dos sonhos, dos lapsos de linguagem e da memória, percebe que cada ato da pessoa em tratamento, cada associação isolada (sintoma) tem de ser levada em conta, pois representa a conciliação de forças que estão lutando no sentido do restabelecimento. A partir dessas novas constatações que nasceram de sua experiência clínica, Freud desenvolve um novo método de tratamento, baseado na livre associação. O tratamento continuava buscando o acesso ao que o paciente deixava de recordar, mas o caminho não era mais desconsiderar a resistência, mas contorná-la por meio do trabalho de interpretação e, no momento certo, dar a conhecer os resultados do diagnóstico ao paciente. A ab-reação (descarga de energia) fica em segundo plano e é substituída pelo trabalho de superação de censura. Daí, a regra fundamental da clínica psicanalítica: o médico deve pedir ao paciente que deite no divã (sem que possa ver o analista) e fale tudo o que vier a mente sem censura, por mais doloroso ou aparentemente sem sentido que possa aparentar.

Na terceira e última fase o centro do estudo passa a ser o presente. Abandonam-se tentativas de focar um problema específico, os conteúdos que estão na superfície da mente do paciente são interpretados pelo psicanalista que deverá, principalmente, identificar resistências e torná-las conscientes ao paciente¹⁸⁶. Não há mais necessidade de dar a conhecer o que psicanalista considera ser a raiz do sintoma, porque quando as resistências (reveladas pelo médico) tiverem sido vencidas o paciente poderá relacionar situações e associações esquecidas sem qualquer dificuldade.

5.3. Repetição e transferência

Foi no caso de Anna O., tratada por Breuer, através do método catártico, que Freud percebe um traço peculiar na relação médico paciente, que, posteriormente, irá chamar de transferência. No caso Dora, constata: “São novas edições, cópias das tendências e dos

¹⁸⁵ FREUD, Sigmund: *Obras Completas* V. XI. “Psicanálise Selvagem” (1910). Rio de Janeiro: Imago, 1974.

¹⁸⁶ FREUD, Sigmund : *Obras Completas* V XII. “Recordar repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II”(1914).. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

fantasmas, que precisam ser despertadas e tornadas conscientes pelos avanços da análise e cujo traço característico é o de substituir uma pessoa conhecida anteriormente pela pessoa do analista”¹⁸⁷. Mais tarde observa que a transferência não ocorre apenas no ambiente da análise, acontece em todos os momentos da vida, apenas pode-se dizer que neste ambiente ela terá certas características peculiares¹⁸⁸.

De início, a transferência foi vista como a maior de todas as resistências, capaz de paralisar completamente o tratamento. Mas, posteriormente, quando é melhor compreendida e manejada, a transferência se torna uma das mais importantes ferramentas de cura.

Percepção da transferência fornece a Freud o instrumental necessário para que pudesse aprender mais sobre os mecanismos de funcionamento e de como deve ser interpretada a repetição. No artigo “Recordar, Repetir e Elaborar”, Freud esclarece que a transferência é um fenômeno repetitivo (a re-vivência de antigas emoções) e uma arma forte da resistência. Como consequência do progresso do tratamento e com uma maior proximidade do material recalado, irrompem-se as forças que fizeram a libido regredir. Num primeiro momento, há, usualmente, a lembrança e verbalização de eventos marcantes para o paciente através da associação livre, mas, posteriormente, esta rememoração vai se tornando insuportável para o ego e as resistências começam a atuar com mais força, impedindo a chegada à consciência destas lembranças “mal ditas”. O que não é lembrado é expelido de outra forma, não através de palavra, mas de atos (“acting out”), mostra-se através da ação, do tipo de relação com o analista, por exemplo (em função da transferência um paciente que sempre teve uma postura desafiadora diante dos pai, pode, talvez, vir a agir da mesma maneira na sua relação com o médico). O material recalado quando insuportável para o paciente é afastado da consciência pelas forças de resistência e o que não foi rememorado se repete na vida do sujeito sem que este se dê conta. Quanto maior a resistência, mais extensivamente a atuação substituirá o recordar. Então, no caso de uma transferência leve será possível a lembrança, mas se a transferência fica muito intensa a atuação passará ao primeiro plano, “o paciente retira do arsenal do passado as armas com que se defende contra o progresso do tratamento”¹⁸⁹.

As descobertas sobre repetição e transferência provocaram mudanças profundas na teoria psicanalítica. Mudam os propósitos: o tratamento passa a buscar não apenas remover o

¹⁸⁷ FREUD, Sigmund: *Obras Completas* V. VII. “Fragmento da Análise de um Caso de Histeria” (1905). Rio de Janeiro: Imago, 1974.

¹⁸⁸ FREUD, Sigmund. *Obras Completas* V. XII. “A Dinâmica da Transferência” (1912). Rio de Janeiro: Imago, 1974.

¹⁸⁹ FREUD, Sigmund. *Obras Completas* V. XII. “A Dinâmica da Transferência” (1912). Rio de Janeiro: Imago, 1974.

sintoma, mas também suspender determinada compulsão repetitiva. Outrossim, surgem novas idéias sobre as forças primárias que movem o ser humano. O estudo da repetição levou Freud a concluir que não existiria exclusivamente o princípio do prazer (Eros), mas também a sua contraposição, a pulsão de morte (Tanatos)¹⁹⁰.

5.4. O sujeito que é um eterno “tornar-se”.

A sujeito freudiano é essencialmente dinâmico, é de uso comum a expressão “tornar-se sujeito”, que evoca certa ambigüidade, pois o termo “tornar-se” é comumente usado em sentido finalístico, como se algo fosse incompleto ou inacabado, mas participasse de um processo e caminhasse em direção a um termo final. Permite-se, assim, mal entendidos, é possível interpretar a expressão como se estivesse fazendo referência a alguém que ainda não é, mas um dia passará a ser, poderia se transformar, por derradeiro, em sujeito. Seguindo esta linha de raciocínio, poder-se-ia concluir que o processo terapêutico seria a força motriz dessa mudança e que o indivíduo somente depois de ter terminado a análise seria livre, capaz de controlar seus impulsos instintivos e dirigir sua vida exclusivamente a partir da razão.

Evidentemente, não é nada disso que se quer significar com o uso da expressão. A imagem de uma subjetividade auto consciente e absolutamente responsável por seu destino é extremamente criticada por Freud, que no artigo “Análise Terminável e Interminável”¹⁹¹ aponta para as limitações do processo psicanalítico, para uma possível volta do sintoma, enfim, para a impossibilidade do sujeito escapar de forma absoluta e permanente da neurose. As paixões incontroláveis, os desejos irracionais fazem parte da natureza humana, abstrair esses componentes e forjar um modelo ideal de subjetividade significa retirar do humano sua própria humanidade. Ser sujeito é um eterno tornar-se, é um processo inacabável, uma dialética sem síntese final, o ser humano tem uma estrutura essencialmente dinâmica e paradoxal.

Importa apontar que apesar de criticar duramente a concepção iluminista de subjetividade, Freud era filho de sua época, nunca se desvencilhou completamente dos pressupostos iluministas. O que fica claro quando propõe que o objetivo final da psicanálise é fazer a razão prevalecer: “onde havia o Id, haverá o Ego¹⁹²” (ponto de chegada que será, mais tarde, posto em xeque por Lacan).

¹⁹⁰ CHEMAMA, Roland. *Dicionário de Psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995. P. 197

¹⁹¹ FREUD, Sigmund: *Obras Completas V XXIII*. “Análise Terminável e Interminável”. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

¹⁹² FREUD, Sigmund: *Obras Completas V XXIII*. “Análise Terminável e Interminável”. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

5.5. Inconsciente e linguagem.

Depois de Freud, diversas linhas psicanalíticas são formadas, grupos vão surgindo em torno de novos autores que buscam novas formas de articular o pensamento freudiano com o seu trabalho prático; o mais célebre sucessor de Freud é, sem dúvida, Lacan. Bastante influenciado por Heidegger, Lacan enxerga a conexão íntima entre inconsciente e linguagem e constata que o sentido dos signos lingüísticos e dos objetos aos quais se refere só pode ser compreendido quando referidos a um sujeito. O sentido só constrói-se quando internalizado, desde sempre, na trama da linguagem.

Para Lacan a linguagem não se refere apenas ao intencional ou ao consensual, não o restringe, por exemplo, a tentativas mais ou menos bem sucedidas de expressar uma idéia anteriormente pensada – lembrando, inclusive, que linguagem e pensamento não podem ser bem separados. Para Freud e Lacan o importante não desvelar o sentido intencionado; a psicanálise vem para explicitar o valor daquilo que para a filosofia racionalista não passava de ruído ou erro.

Linguagem, neste sentido amplíssimo, refere-se também à expressão do inconsciente, que apesar de distanciar-se do consenso e da intenção subjetiva, guarda um sentido oculto; aproximar-se deste sentido, destas associações inusitadas é objetivo da interpretação psicanalítica. A energia libidinal recalcada se manifesta pelas mais diferentes formas, através do comportamento (repetição), dos sonhos, da fala (associação livre), do corpo (espasmos involuntários, taquicardia, além de casos graves de histéricos que chegam a apresentar sintomas como paralisia e cegueira).

Para compreender um pouco mais do pensamento lacaniano e das conseqüências decorrentes da idéia de que o inconsciente é estruturado como linguagem, é preciso ter em mente as noções de língua, fala, discurso, imaginário e simbólico.

A língua é estrutura de signos independente do sujeito, seu substrato é eminentemente social. A fala é o exercício dessa estrutura por parte do sujeito, aqui estão localizados o acidental, o episódico e o individual¹⁹³. A língua preexiste ao homem, diz respeito ao consensual, ao “reservatório de significantes coletivos”. Nesse nível, a direção é sempre linear, tendo por condição o desaparecimento de um significante, para que possa surgir, no espaço, o seguinte.¹⁹⁴ O discurso é a intersecção entre a pura subjetividade relativa à fala e a pura universalidade relativa à língua. Portanto, tem a propriedade de ambos os fenômenos, é

¹⁹³ CABAS, Antônio Godino: *Curso e Discurso da Obra de Jaques Lacan*. São Paulo: Moraes, 1982, p. 68-69.

¹⁹⁴ CABAS, Antônio Godino: *Curso e Discurso da Obra de Jaques Lacan*. São Paulo: Moraes, 1982, p.92- 93.

social e individual. Trata-se da inscrição do universal, do social no individual, formando um todo com regras (regularidades) e formações comuns.

Paralelas às idéias de língua, fala e discurso estão as noções de imaginário e simbólico. O primeiro diz respeito à subjetividade, à individualidade e o segundo diz respeito à estruturalidade, à convencionalidade e à cultura.

Para Lacan o imaginário indica a separação do sujeito do complemento de uma necessidade e o simbólico seria via que reintroduz a resolução dessa necessidade. A palavra é símbolo e está estruturada pelo Outro (o grande outro de que fala Lacan engloba tudo aquilo que vem do exterior e tem uma função determinante para sujeito¹⁹⁵). A subjetividade se constitui em relação a esse Outro e pode desenvolver-se somente se consegue transcender o empírico, a imediatez, o concreto de sua experiência sensível; é que ao ficar ligado a essa imediatez, o bebê ficaria para sempre “fixado” ao seio materno.¹⁹⁶

O Outro, estruturante do simbólico, seria primariamente a figura da mãe. A criança recém-nascida faria uso do choro num primeiro momento como mera descarga motora. Com o tempo, o bebê começa a perceber a regularidade do comportamento da mãe, que ao ouvir o choro lhe dá um significado (fome, desconforto etc). Começa a existir um consenso entre a mãe e o filho; e o choro, então, passa a ser linguagem e expressão de um desejo. É este registro do imaginário que afasta o sujeito de suas necessidades. Ocorreria, então, uma operação de deslocamento, desloca-se o objeto do desejo, que passa do seio à chupeta, depois o dedo e assim por diante.

Toda produção do inconsciente tem uma função imaginária e uma função simbólica; funções que mantêm entre si uma relação constitutivamente opositiva. O elemento imaginário por ser um deslocamento - ou seja, um sentido que originariamente estaria ligado a um objeto e foi deslocado a outro (metonímia) – remete a um símbolo.¹⁹⁷ Estamos então no terreno da plurivocidade, superposição, sobredeterminação, concorrência, que são características que definem a linguagem.

Lacan constrói um modelo teórico que tenta confluir ao problema do simbólico e do imaginário, ou seja, ao duplo caráter de toda formação do inconsciente. O problema não está na palavra enquanto tal, o estudo da linguagem para Lacan é apenas um instrumento para que se possa perceber a questão do sentido, da verdade do sujeito.

¹⁹⁵ CORREA, Carlos Pinto: “Epistemologia Psicanalítica: A Verdade não Toda”. *Estudos de Psicanálise*, no. 24. Recife: Círculo Brasileiro de Psicanálise, 2001, p. 85- 91.

¹⁹⁶ CABAS, Antônio Godino: *Curso e Discurso da Obra de Jaques Lacan*. São Paulo: Moraes, 1982, p.53 – 60.

¹⁹⁷ CABAS, Antônio Godino: *Curso e Discurso da Obra de Jaques Lacan*. São Paulo: Moraes, 1982, p.59.

Para resolver o enigma do sentido é necessário, então, atentar não para o conteúdo do que se diz, mas também aos usos, às relações. É no uso desses significantes que se pode produzir a mensagem. Não se pode descobrir o sentido observando o significado universal e ahistórico (posto no momento anterior ao discurso) de determinada palavra. Os símbolos são sempre relativos, portanto, o sentido precisa ser encontrado de forma diacrônica e sincrônica no discurso de um sujeito não neutro. Para analisar o sentido de determinado símbolo para determinado indivíduo é preciso observar a historicidade e o estado atual do sujeito do discurso para então tentar compreender suas associações, sua verdade individual e sempre parcial. Dada a existência de diversos discursos em diversos níveis (paradigma e sintagma) e seus respectivos enlaces, uma interpretação nunca deve ser automática e, sim, fruto de uma construção, tomando o próprio sujeito da experiência analítica como fonte. “Achar um código implica, no campo da psicanálise, encontrar-nos com essa confluência particular de uma dependência lingüística e uma dependência libidinal do sujeito em relação a um Outro.”^{198,}

Dizer o símbolo pressupõe, então, pensar na relação existente entre a necessidade, por um lado, e, por outro, o esquema comportamental pertinente a sua resolução. Aludir então ao símbolo é aludir à relação que um organismo necessitado pode estabelecer com o objeto de sua necessidade.

Luis Alberto Warat sintetiza a relação signo-desejo: “a arbitrariedade do signo não pode ser suficientemente entendida por seu caráter convencional, trata-se da relação do desejo com a falta, depende de sua incompletude expressiva, na medida em que faz depender a representação de um vazio intrínseco ao início da função simbólica”. Não existe signo de significado pleno, os signos são determinados também por desejos criando o comum e, simultaneamente, o diverso. “A linguagem é sempre paródia do desejo. Como ele, idealiza a angústia inaugural, trabalhando o vazio que este provoca. O desejo e o sentido dependem de uma falta que seus próprios deslocamentos encobriram”.¹⁹⁹

Heidegger também enxerga a falta na essência do humano: “Thus, guilt is the essential lack in Dasein’s nature to which he does not want to face up in his everyday existence”. A ansiedade do Dasein heideggeriano vem do contato com seus próprios limites. Em tal situação a atitude mais comum é a fuga de si mesmo, isto é, do encontro com as próprias faltas, daí a queda²⁰⁰.

¹⁹⁸ CABAS, Antônio Godino: *Curso e Discurso da Obra de Jaques Lacan*. São Paulo: Moraes, 1982, p.76.

¹⁹⁹ WARAT, Luis Alberto: *O Direito e sua Linguagem*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995, p. 115-16.

²⁰⁰ VENSUS, George: “Authentic human destiny : the paths of Shankara and Heidegger”. Site da CUA (Catholic University of America)-www.philosophy.cua.edu/rvp/book. Library of Congress Cataloging-in-Publication., 20/012002, p. 88

O significante sempre significa mais do que quer significar, pois o sujeito (cindido) é mais do que pensa ser. A dimensão consciente é o espaço da racionalidade, da lógica, mas não é a única dimensão do sujeito, que também é constituído pelo inconsciente, o nível não manifesto que se expressa de diversas formas e é determinante na formação do discurso.

Importa ressaltar que tal concepção de linguagem, destoa profundamente da noção habermasiana, e a partir dela tentaremos, no sexto capítulo, embasar nossa crítica à razão comunicativa. Para Habermas, o acordo é o sentido imanente da linguagem, a razão de ser da ação comunicativa é o entendimento com o outro, quando não se procura o entendimento e sim a manipulação ou o engodo, haveria um uso parasitário da linguagem²⁰¹. Percebe-se que nessa acepção a linguagem não pode ser desvinculada da intencionalidade, são mesmo as intenções do falante (“boas” ou “más”) que distinguem ação comunicativa de uso parasitário.

Para a psicanálise, linguagem tem um sentido mais amplo, a investigação pragmática sobre acordos e coerências que garantem a racionalidade na comunicação é colocada em segundo plano e o foco dos estudos é a irracionalidade imanente ao discurso. O desejos inconscientes ao se expressarem não “querem” ser compreendidos, muitas vezes existem exatamente para dissimular, se expressam por uma linguagem enigmática que a interpretação psicanalítica procura traduzir. Mais do que simplesmente provocar entendimento, a linguagem vai além da consciência e da intencionalidade, ao mesmo tempo que pode desvelar, também fazer ocultar desejos e medos, conteúdos que, muitas vezes, o sujeito busca esconder de si mesmo. Se o não dizer tem um sentido, se o corpo fala e os sonhos tem uma simbologia própria, fica claro que nessa acepção mais ampla, a linguagem não existe simplesmente para gerar acordos, é a manifestação da consciência e da inconsciência de um sujeito concreto. Veremos, então, que por se assentar na intencionalidade o pensamento de Habermas acaba por hipostasiar a racionalidade e a consciência e colocar a irrazão num lugar de pouca importância. Não queremos dizer que Habermas não tinha em conta o que não é tematizado (mundo da vida), apenas consideramos que não levou à sério suas conseqüências mais radicais (os cortes pós-modernos não se estabelecem por meio de negações e sim ênfases).

5.6. O sujeito da dúvida.

Mas já que nem toda a interpretação tem a mesma finalidade que a psicanalítica, pergunta-se: quais são as implicações da teoria lacaniana num estudo filosófico sobre hermenêutica?

²⁰¹ HABERMAS, Jürgen: *Direito e Democracia – Entre Facticidade e Validade V. I.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 35-40.

A crítica que se pode fazer à psicanálise é que ela desemboca num subjetivismo e se não existe verdade objetiva, mas apenas a verdade do sujeito como impor limites a interpretações? Se não há linha demarcatória, inexistem critérios para validar teorias, inclusive a de Lacan; não haveria, portanto, como avaliar se melhor seria a teoria do psicanalista ou, por exemplo, a fantasia de um de seus pacientes. A psicanálise não pode aplicar a si mesma o critério (ou falta de critério) de verdade que sustenta. Eis a sua grande contradição: por um lado proclama um subjetivismo e por outro precisar se estabelecer como conhecimento científico e, portanto, aceitar os critérios atuais determinantes da “objetividade” (verificação empírica, lógica etc).

Mas, é necessário cautela, não se deve automaticamente desvalorizar um sistema explicativo pelo fato de ser paradoxal; ao contrário, é preciso enxergar o mérito e também acolher erros, contradições e insuficiências. Pior é a postura defensiva, que se recusa a enxergar a própria debilidade e evita encontros traumatizantes e frustrantes com o mundo (ou o diálogo como outros sistemas); tal atitude faz um sistema permanecer coerente, mas paga o preço do distanciamento da realidade. Na verdade, o recorrente aparecimento de paradoxos é apenas mais uma manifestação da complexidade, das insuficiências, das restrições de uma aplicação rígida da lógica e da necessidade prática de transcendê-la, transformá-la, flexibilizá-la, permitindo uma maior ampliação dos canais de comunicação.

“O conhecimento psicanalítico é, pois, dialético, incabado e inacabável. Transformando todo o psicanalista em um pensador da teoria e um repensador da clínica²⁰²”. Para muitos o saber psicanalítico não pode ser qualificado como científico exatamente em função de suas imprecisões metodológicas e da alta dose de incerteza nos seus alicerces. De fato, o arcabouço teórico é incapaz de fornecer respostas inequívocas para o psicanalista que, diante de um caso clínico, precisa tomar para si a responsabilidade de a todo tempo reinventar a teoria, ao invés de se esconder por trás de um método. Ao invés de enxergar apenas fragilidade no reconhecimento incompletude, consideramos que a confrontação com incertezas pode ser o grande mérito da psicanálise e que talvez os epistemólogos tenham muito a aprender com um saber que vem sendo rotulado de pseudocientífico.

A razão progride até mostrar seus próprios limites, o processo de conhecimento leva à percepção do não conhecimento. Os paradoxos nos mostram fragilidades, que são ao mesmo

²⁰² CORREA, Carlos Pinto: “Epistemologia Psicanalítica: A Verdade não Toda”. *Estudos de Psicanálise*, no. 24. Recife: Círculo Brasileiro de Psicanálise, 2001, p. 85- 91.

tempo a força, o potencial criativo, os pontos de alavancagem de onde pode emergir ao mesmo tempo destruição e renascimento, lugares de onde pode emergir o novo paradigma.

De toda sorte, os epistemólogos, atualmente, têm tentado contornar a aporia subjetivismo/objetivismo utilizando o consenso como critério: interpretação válida seria a aceita por pessoas razoáveis, dentro de um contexto determinado. Mas, trata-se um critério falho, abre espaço para uma grande zona de penumbra e não nos garante certeza alguma, a maioria ou até a unanimidade de indivíduos de prestígio já esteve enganada por muitas vezes.

Acrescente-se que, como vimos, na filosofia ocidental, é inegável a tendência de hipostasiar a razão, a intenção, o consenso as dimensões humanas controláveis e controladoras; mas ao apostar na iluminação da razão, o risco é mais uma vez deixar as outras dimensões humanas no lugar de sombras, e, mais uma vez, deslocar a complexidade para lugares determinados, nos quais ela poderá ser isolada, controlada e manipulada. A modernidade persiste na busca da pureza, sonhando em imunizar o pensamento das faltas humanas.

O desafio deixado pela psicanálise permanece e reitera a necessidade de um diálogo transdisciplinar. A idéia do inconsciente estruturado como linguagem implica na noção de sujeito cindido e no fato de que a palavra é ambivalente como resultado de dois sistemas de signos.²⁰³ A teoria do conhecimento não pode negligenciar a reviravolta provocada por Freud, precisa procurar o sujeito usando todas as pistas que tem a disposição, mas sabendo que provavelmente jamais irá apreendê-lo por completo. O modelo reducionista e cartesiano nos leva a pensar em termos de exclusão, valoriza a exatidão no conhecimento, recusa-se à pluralidade dos sentidos, pretende extinguir o desejo, homogenizar a subjetividade²⁰⁴. Está subordinado à lógica binária que vai do intervalo de 0 a 1, o zero denotando o vazio de sentido e o um o pleno significado inquestionável. Nega a dúvida produtiva e o deslocamento metonímico do desejo inconsciente em submissão à exigência de unidade e não contradição.

O sujeito interpretante deve ser compreendido enquanto o sujeito da dúvida, da incompletude. É menos arbitrário observar o mundo a partir do paradigma mais flexível da lógica terciária, na qual o intervalo é de 0 a 2, um contínuo, onde o zero é o vazio de sentido e o um é implicitamente transgredido; razão que expressa a tensão entre o manifesto e o latente, que demonstra a ambivalência da linguagem, aponta para a finitude e para o que não pode ser dito. É possível flexibilizar o raciocínio, como na lógica do terceiro incluído que aceita a

²⁰³ BRAZIL, Horus Vital: *O Sujeito da Dúvida e a Retórica do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 1998, p 180.

²⁰⁴ BRAZIL, Horus Vital: *O Sujeito da Dúvida e a Retórica do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 1998, p 12.

existência de um termo “T” que pode ser, simultaneamente igual a “A” e a “não-A”; permite, então, trabalhar com a insuficiência dos sistemas de signos que não conseguem apreender o infinito. Trata-se de um modo de pensar mais adequado para lidar com incertezas; contraria os princípios da identidade radical, da não contradição e do terceiro excluído, enfim, a lógica clássica que substancializa a alteridade por pressupor a apreensão das essências.²⁰⁵ É necessário compreender através da dúvida, aceitando a abertura, causas múltiplas, paradoxos não resolvidos por uma síntese.

A idéia de sujeito neutro dono da objetividade conecta-se ao desejo de completude, de transcender a própria condição de ser humano; são “obsessões cognitivas”²⁰⁶ que expressam ansiedades, carências, angústias e animam uma busca que aspira a resposta calmante, tranquilizante, euforizante.

Fazendo uma aproximação entre as teorias de Lacan e Levinas, para a psicanálise é necessário afastar o infans da posição imaginária de “possuir a mãe”. É necessária a Lei representada pela figura paterna, que fruste seu desejo. Da mesma forma, para dialogar com o real o sujeito que conhece precisa ter frustrado o seu desejo de posse em relação à alteridade – aquilo que é concreto, infinito e inapreensível. Persistir na ilusão de tudo compreender é desconsiderar o princípio da realidade, manter-se eternamente num delírio de dominação submetido ao princípio do prazer. A razão que tudo pode é soberana, apenas conhece a si própria e nada mais a limita.²⁰⁷

É revelador notar com Morin que “os desejos, medos, fantasmas se infiltram nas idéias que julgamos mais puras; que os arquétipos mais profundos moldam sem nós sabermos as nossas visões de mundo; que as experiências primordiais da primeira infância contaminam profundamente a relação de cada qual com o conhecimento (...) nossas idéias mais puras têm decerto uma origem impura”.²⁰⁸

O que a psicanálise e a hermenêutica filosófica propõem é a oportunidade de se mergulhar na contradição e na falta de sentido da existência humana - algo que teorias usualmente buscam superar - buscando resultados mais modestos; permitindo-se a imperfeição.

5.7. A infinitude do real e da experiência concreta.

²⁰⁵ HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000, p. 89

²⁰⁶ MORIN, Edgar: *O Método 3 – O Conhecimento do Conhecimento/1*. Lisboa: Europa-América, 1996, p.123

²⁰⁷ LEVINAS, Emmanuel: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, P.50-60.

²⁰⁸ MORIN, Edgar: *O Método 3 – O Conhecimento do Conhecimento/1*. Lisboa: Europa-América, 1996, p. 122 – 123.

Importa sublinhar que não pretendemos debater o problema kantiano da coisa em si e do fenômeno, muito menos seguir a orientação da fenomenologia e prescindir do noumeno. Em outros termos, procuraremos não adentrar na discussão sobre se é preciso partir da hipótese da existência de um mundo real em si ou é suficiente considerarmos apenas sua experiência. O nosso ponto de partida é a complexidade, a multiplicidade, a infinitude, a processualidade inominável que caracteriza o real (se é que podemos falar nele) e também sua experiência (a infinitude de um instante) e, igualmente, o tetragrama moriniano.

Vale a pena lembrar que Adeodato, sem negar suas bases kantianas, esclarece que tanto o real como a experiência são individuais, irrepetíveis e incognoscíveis pelo nosso aparato gnoseológico. O ser humano, no processo de conhecimento, distancia-se da concretude, pois conhece através de generalizações, selecionando alguns aspectos da realidade e formando as idéias; que ao serem comunicadas têm ainda de passar por uma segunda seleção de notas, para só então serem formados os conceitos (dupla abstração)²⁰⁹. Mas, o que não é selecionado – ou porque não é conhecido ou porque é arbitrariamente desconsiderado – pelo conceito totalizador não desaparece, permanece enquanto realidade reprimida pela idéia; seus efeitos, p. ex., poderão aparecer mais tarde, quando a teoria for posta em prática e o sistema for obrigado a dialogar com o mundo real.

A abstração reduz e coloniza o infinito, desintegra o concreto e o seu contexto. Mas, por outro lado, o concreto sozinho destrói sua inteligibilidade. Generalizações são necessárias, sem elas a comunicação seria impossível, existiria apenas caos de sensações e complexidade. Como vimos, a capacidade de transcender a imediatez e a concretude, a habilidade de abstrair é um dos elementos definidores do humano. É preciso que haja uma relação dialógica entre a generalidade do pensamento e a singularidade da experiência, é esse diálogo a instância de controle, que permite o equilíbrio capaz de evitar à cegueira ou à alucinação.

É através da linguagem que o sujeito ultrapassa esta imediatez da experiência, com ela faz distinções, organiza o mundo e é na linguagem que surge o eu. A significância é o que constitui a estrutura do mundo e o ser só pode ser entendido enquanto ser-no-mundo²¹⁰. Criar um sujeito abstrato como fez Descartes (*cogito*) ou como na clássica idéia do Homem em estado de natureza (o mito do bom selvagem ou a idéia do Homem como lobo do Homem) é especular, construir idealizações que retiram o sujeito do contexto em que se encontra (mundo e linguagem).

²⁰⁹ADEODATO, João Maurício: *Ética e Retórica – Para uma Teoria da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 292-295.

²¹⁰ HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000, p.132.

Para Lacan os primitivos não diferenciavam amor e ódio, senão que pura e simplesmente sentiriam um impacto emotivo. Também os infans (termo que Lacan usa para referir-se ao bebê em seus primeiros estágios de desenvolvimento) não discriminam os seus afetos, a não ser por meio da relação com a mãe. A partir desta relação, por meio dos intercâmbios realizados, a criança chegaria à discriminação entre o que é hostil e o que é o carinhoso²¹¹. Destarte, no primeiro momento há a incapacidade de transcender a imediatez; depois, a partir da relação com Outro (mãe), chega-se à abstração e à linguagem. A língua é um sistema de diferenças de elementos e um sistema de oposição de elementos, não tem a função exclusiva de nomear, mas de produzir o sentido, que surge da relação entre imagem e símbolo. Isso nos faz perceber que a escolha do significante é, até certo ponto, arbitrária, não há uma relação intrínseca entre simbolizado e símbolo²¹² (o que permite a realização de condensações e deslocamentos).

5.8. Psicanálise, emergências e ética.

Já tivemos a oportunidade de expor que a primeira crítica feita à psicanálise, bem como a qualquer teoria subjetivista, diz respeito à contradição de uma razão negativa autofágica que corrói seus próprios alicerces.

Outra dificuldade está no fato de que a psicanálise pretende ser uma investigação prática, quer constituir uma técnica de tratamento similar à medicina, mas, ao contrário da disciplina que a gerou, não apresenta resultados tão palpáveis ou facilmente aferíveis – pelos padrões dominantes - e por esse motivo não possui, atualmente, a mesma credibilidade na comunidade científica. Para adquirir status de cientificidade e de técnica respeitável, a psicanálise teve de tentar se aproximar dos padrões modernos de ciência, apresentar-se como teoria pronta e oferecer respostas fechadas, traçar contornos quase manualescos para sua prática, procurando preparar para a clínica qualquer pessoa com formação específica. Ou seja, impôs a si mesmo o fechamento necessário a toda técnica. Daí o risco de ser convertida em doutrina rígida como sugerem algumas interpretações freudianas mais ortodoxas.

A partir dessa discussão surgem diversas vertentes, umas mais rígidas (preocupadas em adquirir solidez científica) outras mais abertas, dentre essas últimas ressaltamos a psicologia junguiana. Carl Gustav Jung, ex-discípulo de Freud, viu-se obrigado a romper com seu antigo mestre por considerá-lo preso em demasiado a pressupostos cartesianos.

²¹¹ DOR, Joël: *Introdução á leitura de Lacan – O Inconsciente Estruturado como Linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989, p.38.

²¹² CABAS, Antônio Godino: *Curso e Discurso da Obra de Jaques Lacan*. São Paulo: Moraes, 1982, p.64.

Considerava possível construir sua psicologia sobre outros paradigmas que vieram de seu contato com a filosofia oriental, veremos que, além de memórias biográficas a psicologia jungiana articula-se sobre idéias inovadoras e radicais como a noção de inconsciente coletivo.

A terceira restrição não é comum, mais complexa, por isso nos deteremos um pouco mais em seu estudo. O sujeito freudiano é primordialmente desejo desenfreado sedento por uma satisfação imediata, é egocêntrico e perverso. É a interdição do desejo, a Lei que o inscreve na cultura, na relação com outros. Sem questionar a acuidade de tal descrição da subjetividade (apoiada em dados empíricos), é possível problematizar a concepção de ética (bastante pessimista, aliás) que surge da psicanálise. Parece que, de alguma maneira, Freud dá prevalência a esse primeiro momento egocêntrico, ao desejo que precede a Lei. A questão é será que, sutilmente, a psicanálise não elege o momento anterior à inscrição cultural como definidor, como essência da subjetividade? Se assim o for, a interdição seria considerada como algo artificial (exterior ou talvez acessório), imposto. Freud está ciente de que a cultura é, de fato, incorporada torna-se parte do sujeito; mas, ainda assim, talvez possamos encontrar pressupostos puristas nas entrelinhas de seu discurso. A ética psicanalítica soa como imposição, ligada a tabus e medos, não teria praticamente nenhum valor intrínseco. Acrescente-se a conotação reducionista e pouco poética do amor (que não ultrapassa a transferência), da religião e da própria arte; que não seriam muito mais do que manifestações da neurose.

Mais uma vez é preciso alertar que não buscamos negar o pensamento freudiano, muito pelo contrário, aceitamos que comportamento humano é parcialmente condicionado por mitos, tabus impostos por Outro. O nosso desiderato é inserir a psicanálise neste cenário complexo que estamos tentando traçar. O objetivo é somar sem precisar negar, sair da lógica do “ou/ou” para adentrar no terreno do “e”.

Daí surgem as perguntas: não será a visão psicanalítica da ética um tanto quanto reducionista, já que ao menos em alguns momentos o ser humano parece ser autêntico e profundamente altruísta? Pode o amor ser encarado como emergência? Não seria possível pensar em causalidade múltipla e recorrência também aqui; isto é, apesar dos indivíduos nascerem egocêntricos e perversos, não pode haver uma transformação profunda e daí a emergência sentimentos novos e autênticos?

Lembramos nossas observações antecedentes sobre o papel construtivo da flecha do tempo e a idéia de identidade processual. Parece-nos uma decisão de bom senso sustentar que sentimentos podem permanecer sempre conectados à transferência (enraizados no nosso passado), mas, que podem também transcender suas origens. Do mesmo modo que a vida

emergiu da matéria, a humanidade emergiu da biologia e o todo é radicalmente novo e diferente da soma das partes; a partir do conceito moriniano de emergência é possível pensar uma ética que tem suas raízes na psicanálise, mas ganha autonomia e uma dinamicidade própria. A criança egocêntrica pode se transformar num adulto autenticamente altruísta que também não deve negar seu lado infantil, desejante e egocêntrico.

Não precisamos pensar linearmente e afirmar que uma só causa pode gerar um único efeito, por exemplo, argumentar que crenças religiosas nascem única e exclusivamente de tentativas de fuga da realidade negando, assim, a existência no ser humano de uma dimensão espiritual autêntica. Se aceitarmos a multiplicidade de causas é possível sustentar que religiões podem servir a fins políticos, que os indivíduos podem também vivenciá-las como fuga e, ao mesmo tempo, pode haver algo além do material; a espiritualidade pode existir e ser experienciada de maneira autêntica. O mesmo raciocínio pode se aplicar a sentimentos como o amor, não precisamos desligá-lo de suas origens transferenciais para encontrar nele algo de único, pois a vida transforma e faz com que o indivíduo vá além de suas origens.

CAPITULO 6

PERSPECTIVAS DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA: TOLERÂNCIA, PROCEDIMENTO E ALTERIDADE.

Sumário: 6.1. Ontologia e ceticismo na ética contemporânea; 6.2. O acolhimento da alteridade; 6.3. Ética e biologia; 6.4. A amor como fundamento da sociabilidade humana; 6.5. A ética da tolerância; 6.6. Investigação do sentido do termo tolerância; 6.7. Tentativas de conciliação; 6.8 Uma crítica à ética procedimental.

6.1. Ontologia e ceticismo na ética contemporânea.

Neste capítulo buscaremos fazer um quadro geral de alguns dos principais elementos e tendências que norteiam a ética contemporânea; para tanto, focaremos nossos estudos no debate a respeito do problema da alteridade, tentando mostrar as possibilidades e limites de abertura de um espaço social para expressão do diverso.

Tendo esses fins em vista, optamos pela estratégia de encaixar (com grande dose de arbitrariedade) as diferentes perspectivas em dois grandes grupos, um de inclinações mais céticas e o outro de tendências mais radicais e ontológicas. Incluiremos nesse último a ética de Maturana e Levinas, autores que apresentam visões bastante específicas, divergentes em muitos aspectos; mas que têm em comum o fato de focarem suas éticas no estabelecimento de um novo relacionamento que permita abertura para novos modos de estar em relação com o Outro.

Do outro lado colocaremos a “ética da tolerância” de que fala Adeodato, como veremos, um modelo mais moderado e condizente, até certo ponto, com a modernidade e com o positivismo. Ao final, tentaremos articular as teorias, observando seus principais pontos de convergência e de divergência; questionaremos se prevalecem complementaridades, o que possibilitaria uma conciliação, ou se os antagonismos são mais fortes, tornando-as incompatíveis.

Estudaremos também um pouco da ética procedimental, que se tornou o centro da discussão contemporânea, mas que apresenta problemas, sobretudo por se assentar sobre o “mito da identificação”, como aponta Da Maia. É importante, desde logo, deixar claro que nosso objetivo não será resolver o problema, eleger ou construir um sistema ético único e

definitivo, o desiderato é enriquecer a discussão e dela retirar algumas idéias a partir das quais chegaremos a algumas orientações a respeito de ética e democracia (discussão que aprofundaremos no oitavo capítulo).

6.2. O acolhimento da alteridade

Levinas, em seu empirismo radical, desvela o enclausuramento provocado pela filosofia que se estabeleceu como ontologia, como totalidade que tenta aprisionar a alteridade. Para o autor, o infinito está na experiência concreta que não desconsidera o corpo, é um face a face sem mediação; não é assimilável pelo sujeito, pois não é só um pensar, uma expressão pura e simples da consciência. Tentativas de posse, de captura absoluta do real por uma idéia ou sistema qualquer, são delírios narcísicos de um sujeito prepotente e dominador²¹³.

Da aproximação do pensamento levinasiano com a psicanálise emerge a possibilidade de se pensar uma ética que se funda na falta, no reconhecimento incompletude e da finitude humanas ao invés da onipotência que vem da crença em significante último²¹⁴, que nos remete à autoridade por trás dos silêncios da lei. O ego, para se afirmar, busca reduzir o concreto ao abstrato, constrói um universo em que tudo é calculável, controlável, forja um espaço em que a consciência não precisa lidar com seus limites. O eu auto-consciente cria a própria imagem e a imagem do mundo ao seu redor a partir exclusivamente de referenciais abstratos e não enxerga o que lhes é exterior; mas, por ser uma fração, o ego jamais conseguirá apreender a totalidade, não pode alcançar uma verdade ou moral absoluta. A ontologia - nesse sentido totalitário - converte-se em estratégia compensatória que tem por escopo esconder a fragilidade egóica; o cartesianismo, então, pode ser compreendido como um ótimo instrumento de proteção, catalisador de fantasias de onipotência (fato que ajuda a explicar sua hegemonia e fortíssima resistência a mudanças).

A psicanálise mostra que não se pode permitir que infans “possua a mãe”; da mesma maneira, o sujeito que conhece precisa de limites, precisa ter frustrado seu desejo. Para que haja diálogo é necessário submissão ao real.

É curioso notar a atribuição de um caráter concreto a uma idéia ou o apego excessivo a sistemas abstratamente elaborados e desprezo em relação à experiência é um comportamento considerado, pela psicanálise, como sintoma de esquizofrenia (mas, claro que é um exagero diagnosticar todos os autores apegados ao próprio sistema como gravemente neuróticos).

²¹³ PELIZZOLI, Marcelo: *Levinas – A Reconstrução da Subjetividade*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002, p. 113.

²¹⁴ PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi: *A Lei – Uma Abordagem a Partir da Leitura Cruzada Entre Direito e Psicanálise*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001, p. 223-225.

A ética levinasiana é centrada no modo em que lidamos com o mistério e com a falta de controle, relacionamento que – de acordo com o Levinas - precisa ser acolhedor: a ética deve preceder a ontologia, é preciso interditar posses e acolher a alteridade. Para que haja diálogo com o real é necessário o desejo metafísico, desejo de ir além das totalizações, conceitos e paixões. Ser ético significa não reduzir o Outro ao Mesmo, mas acolhê-lo; não apenas em abstrato, é preciso partir do não enclausuramento da alteridade na experiência concreta. Deve-se de fato acolher outrem enquanto ser infinito, incluir os socialmente excluídos como o estrangeiro, o órfão, a viúva; da mesma forma, incluir dimensões excluídas pela filosofia, como o corpo e as emoções.

Vimos no primeiro capítulo que a ética levinasiana é bastante radical, é ontologia (como não poderia deixar de ser) que critica a ontologia dominante na história do pensamento filosófico; parte da infinitude e propõe o acolhimento como caminho para uma aproximação (que jamais deve pretender ser completa) como a alteridade.

6.3. Ética e biologia.

Maturana apesar de seguir um caminho bem diferente, chega a um ponto não muito distante de Levinas. Como tivemos a oportunidade de estudar, a biologia do conhecimento mostra que a percepção se concretiza pelo acoplamento entre sistemas, emerge das interações entre observador e observado. Depende não só do objeto, mas também da estrutura do organismo que observa, que é única e condicionada por uma infinidade de variáveis (educação, etnia, memória, variações do ambiente, história, estado emocional momentâneo), cada ser vivo possui seu universo próprio e individual²¹⁵. Os sistemas biológicos não apenas absorvem informações passivamente, mas respondem. Tais trocas conformam “contextos consensuais”, ou “domínios lingüísticos”.

Assumir que explicações nascem dessa dinâmica intersistêmica e não se referem a entidades independentes do observador é - nas palavras de Maturana - colocar a “objetividade entre parênteses”, ou inserir-se no “domínio das ontologias constitutivas”.²¹⁶ Para o biólogo, uma explicação é uma reformulação da experiência aceita por um observador; nesse sentido, o critério definidor de cientificidade não faz referência ao objeto; ciência é, simplesmente, o modo particular de reformular experiências usado pelos cientistas²¹⁷.

²¹⁵ MATURANA, Humberto: *Ontologia da Realidade*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2001, p. 120-130.

²¹⁶ MATURANA, Humberto: *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 42-43.

²¹⁷ MATURANA, Humberto: *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 29.

Em oposição ao caminho explicativo da objetividade entre parênteses, está o viés da objetividade sem parênteses. Nesse espaço o observador não assume a biologia, não dá a devida importância ao fato de que é um ser vivo e tende a colocar-se em uma posição irreal e privilegiada. A referência a uma realidade objetiva gera um argumento que obriga outrem em função de uma suposta posse de um saber inequívoco.

Mais que duas posturas epistemológicas, são dois modos de estar em relação como o outro. No viés da objetividade sem parênteses o observador não é responsável por sua explicação, pois estaria apenas expondo como as coisas são, sua postura é impositiva, totalitária e sua explicação, uma petição de obediência. Do outro lado, tem-se em cota a biologia e o fato de que o ser vivo na experiência não pode distinguir ilusão de percepção (a distinção ocorreria num momento posterior, na hora da explicação, que se dá em função do aprendizado cultural, de acordos, da relação com o outro²¹⁸), não pode pretender ter um acesso privilegiado ao explicar.

Qualquer afirmação é válida apenas em seu contexto de coerências próprio, existem vários domínios de realidade, vários sistemas explicativos do mundo, colocar a objetividade entre parênteses é reconhecer a legitimidade de diferentes pontos de vista. Determinada explicação pode não agradar, mas ao afirmar que apenas não agrada (ao invés de tachá-la de falsa ou absurda), o sujeito assume a escolha emocional de suas premissas e desse modo responsabiliza-se por sua predileção e não nega a legitimidade de outro domínio de realidade²¹⁹.

Note-se que não há impossibilidade de crítica, ou a aceitação necessária e passiva de qualquer explicação por ser apenas um outro modo de ver o mundo. O observador pode negar determinado domínio de realidade, mas, responsabilmente, ao contrário da irresponsabilidade e da impessoalidade implícitas no caminho explicativo da objetividade sem parênteses.

Maturana ensina que na vida cotidiana as pessoas se movem de um espaço para outro um modo de estar em relação para o outro; não há, então, uma divisão maniqueísta e simplista entre pessoas boas e humildes que aceitam a existência de várias coerências explicativas e pessoas más e arrogantes que pretendem possuir verdades.

6.4. O amor como fundamento da sociabilidade humana.

Ao assumir a biologia assumimos a corporalidade, ao invés de tratá-la como uma impertinência ou limite, saímos do paradigma cartesiano da separação entre mente e corpo;

²¹⁸ MATURANA, Humberto: *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 18.

²¹⁹ MATURANA, Humberto: *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 38.

podemos compreender o fenômeno do conhecer como um fenômeno vivo. O que nos leva também a dar a devida importância ao emocional. Todas as ações humanas acontecem num espaço constituído por emoções, não há nenhuma atividade totalmente desvinculada de sentimentos, nem mesmo a atividade de construção de sistemas explicativos racionais. A contaminação fica mais evidente em determinadas circunstâncias, como na discussão entre duas pessoas irritadas, que facilmente “perdem a razão”; também, podemos percebê-la no momento em que são estabelecidas as premissas de um sistema teórico; para o autor, o fato das premissas serem aceitas *a priori* - isto é, sem fundamento racional - torna claro o caráter preponderantemente emocional (velado, na maioria das vezes) de sua admissão²²⁰.

Ao incluir dimensões humanas tradicionalmente negligenciadas pela filosofia, como as emoções e o corpo, Maturana põe às claras o complexo jogo de interações concretas que torna inseparáveis a biologia, a ética e a sociologia.

O biólogo considera que o fundamento da sociabilidade humana é o amor e que sem esse sentimento qualquer sociedade se desintegra. Amar o outro significa reconhecê-lo e legitimá-lo, sem que ele precise de nenhum modo justificar sua humanidade. Argumenta que nos grupos humanos a convivência social ocorre de forma espontânea, como expressão de nosso modo de ser biológico atual, vivemos numa comunidade em função do prazer de termos a companhia de outra pessoa, do que denomina “pegajosidade biológica”. A linguagem seria co-responsável por essa proximidade, pela conservação da “pegajosidade biológica”, pela inteligência tipicamente humana, baseada na cooperação e não na competição²²¹.

De acordo com Maturana, relações baseadas na autoridade ou em outras emoções que não sejam o amor não podem ser consideradas como sociais; por exemplo, as relações de trabalho, que gravitam em torno do produto e nas quais o ser humano pode ser substituído por um autômato. Dada nossa tendência biológica para socializar e para amar, o problema do desamor numa sociedade que, por exemplo, centra suas relações no consumo e troca de produtos, seria cultural, conecta-se à cultura do patriarcado que configura um ambiente que faz prevalecer no ser humano sentimentos egoístas e valores como a exclusão e a competição. O biólogo propõe, então, que se repensem hierarquias valorativas que estão por trás de nossas crenças. Considera possível transformar paradigmas, construir uma sociedade que se aproxime mais de culturas matrísticas que valorizam o acolhimento, a cooperação, a

²²⁰ MATURANA, Humberto: *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 48.

²²¹ MATURANA, Humberto: *Ontologia da Realidade*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2001, p. 203

qualidade de vida, em detrimento de valores típicos do patriarcado, tais como o individualismo e a expansão²²².

Sergio Costa sintetiza as idéias de Maturana: “O amor, explicitado como vivência na intimidade dos modernos, recupera o sentido do fundamento do social. O amor é quem estabelece a possibilidade tanto do contrato social, como do natural. É sobre bases emocionais (mais do que racionais) que se constitui o domínio de condutas em que se dá a operacionalidade da aceitação do outro como legítimo outro na convivência. Portanto, a convivência, entendida como fundamento do fenômeno social, ainda que viabilizada racionalmente através do desenvolvimento dos sistemas econômico e político, depende da existência de uma ligação emocional positiva entre os participantes²²³”.

Pode-se enxergar o lado maniqueísta do pensamento de Maturana, já que sua ética, em alguns momentos, chega a soar utópica e talvez um pouco purista, mormente quando argumenta que o amor é o fundamento (será a essência?) do social e não categoriza como sociais relacionamentos onde não há amor (como separar com nitidez?).

Trata-se de uma crítica possível, no entanto, preferimos fazer uma leitura mais favorável e compreender que Maturana vê o ser humano como sistema vivo, autopoietico, em acoplamento com o meio, cuja história pessoal consiste numa deriva ou um curso (sentido) que se constrói de momento a momento, sem fim pré-estabelecido. Daí emerge a idéia de socialização como processo real e humano: sociedade e indivíduo devem ser considerados concretamente, compreendidos como sistemas complexos e contraditórios, constituídos não só por coerências e harmonia, mas também por agressividade, competição, desamor etc. Assim, cultura do patriarcado e cultura matrística, cooperação e competição, expansão e acolhimento, são vistos com extremos dos quais as comunidades concretas podem se aproximar ou se afastar.

Melhor do que enfatizar o lado utópico da ética de Maturana é compreendê-la como tentativa de resgatar e enaltecer valores negligenciados por nossa cultura e é proveitoso observar as vantagens do seu uso como modelo regulador, que pode vir a fornecer um novo propósito a ações atuais.

Tanto Maturana como Levinas partem da falta, a ética deve nascer da exposição do abismo entre conceitos e realidade ou, de forma mais ampla, da exposição da guerra entre

²²² MARIOTTI, Humberto: *As Paixões do Ego – Complexidade, Política e Solidariedade*. São Paulo: Palas Athenas, 2000, p.35-45.

²²³ COSTA, Sérgio e LEIS, Hector Ricardo: “Dormindo com uma desconhecida – a teoria social contemporânea enfrenta a intimidade”. *Imprimatur: Revista Virtual de Ciências Humanas*, n 2, 1999, p, 15-18.

totalizações (que pode se expressar por meio de outros invólucros que não conceitos) e infinito. Em termos psicanalíticos o abismo corresponde ao “buraco”, a falta em contraposição ao “falo”, este último é o símbolo do poder, que na filosofia - tradicionalmente pensada por homens - tentou se impor a todo custo. Fica clara a conexão: a falta e o acolhimento são qualidades femininas, enfatizadas em culturas matrísticas, das quais – de acordo com Maturana – devemos procurar nos aproximar.

São pensamentos que não precisam ser ortodoxamente seguidos, mas devem ser seriamente considerados, sobretudo por enfatizarem a alteridade e romperem com os parâmetros da discussão jurídico-filosófica contemporânea centrada no estudo de éticas procedimentais.

No rastro das idéias da “Dogmática da Multiplicidade”²²⁴, de Da Maia, e da “Semiologia do Desejo”²²⁵, de Warat, proporemos a constituição de uma atmosfera que leve em consideração procedimentos e parâmetros racionais, mas que parta de faltas e tenha sempre em conta a sua própria arbitrariedade, portanto, permita transgressões, rupturas, inclusive, na forma. O projeto vai em direção a fluidez. Falaremos no oitavo capítulo sobre possibilidades de conciliação entre razão e arte, ciência e metafísica.

6.5. A ética da tolerância.

Adeodato inicia sua investigação sobre a ética da modernidade com o estudo do ceticismo pirrônico. Define o pirronismo como ceticismo não dogmático, pois não tem certeza sequer sobre a impossibilidade de se encontrar uma verdade, jamais se prendendo a qualquer afirmação ou negação dogmática. Refuta, então, o simplismo das avaliações binárias, o critério de admissão de um enunciado é a sua plausibilidade; isto é, em sua avaliação ter-se-á em conta sua força persuasiva e não se questionará simplesmente se é verdadeiro ou falso²²⁶.

Mas a negação pirrônica do absoluto não leva a uma abstenção e, portanto, necessariamente a uma atitude conservadora. Já que tudo tem dois lados e nem todos podem ou querem vê-los, o pirronismo fornece subsídios para a crítica à concentração, tendendo a exaltar e divisão de poderes. As aparências não são valoradas negativamente, não se confundem com ilusões; parece que o ser humano não tem como escapar do cotidiano e da vida comum, por isso o cético pirrônico não deve desprezar o trivial, deverá, ao contrário, dar

²²⁴ MAIA, Alexandre da: “Dogmática Jurídica e Multiplicidade – Uma Análise da Teoria da Argumentação Jurídica de Robert Alexy”. Recife: *mimeo*, 2003, p.20-25.

²²⁵ WARAT, Luis Alberto: *O Direito e sua Linguagem*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995, p. 111-114.

²²⁶ ADEODATO, João Maurício: *Ética e Retórica – Para uma Teoria da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 337-339.

atenção às normas sociais, as opções éticas de cada grupo, pois não existe, ou não se pode garantir a existência de uma justiça universal. E, em função de sua carência, por não ser onisciente, o ser humano deve aprender a aceitar de forma tranqüila, os acasos da vida²²⁷; não deve, portanto, encarar suas próprias verdades como absolutas, nem aceitar passivamente as dos outros; deve pensar por si mesmo, valorizar a própria autonomia e ao mesmo tempo, ser aberto a novas formas de ver a realidade.

O positivismo contemporâneo – de acordo com Adeodato - carrega muito do legado pirrônico, já que ao recusar um padrão absoluto de justiça tolera o diverso e abre espaço para que formas de pensar contraditórias se expressem; apenas não permite tentativas de homogeneização, de impor a todos verdades supostamente absolutas²²⁸.

Sem olvidar suas imperfeições, não há dúvida que a ética positivista tem seu valor, mormente no que diz respeito a auto-determinação do indivíduo, daí a imanência da discussão política na modernidade. Como não há seres privilegiados, nem uma receita inequívoca para que se alcance a verdade, os cidadãos não devem permanecer passivos e infantilizados, esperando que alguém ou alguma entidade lhes revele o que é certo ou errado; têm de regular suas próprias vidas.

Como escreve Adeodato: "os próprios cidadãos é que têm de tomar em suas costas o fardo de dizer, de **pôr** (daí positivismo) o direito. Foi o que mudou: o direito continua axiológico como inevitavelmente o é, mas seu valor não está pré-fixado por qualquer instância a ele superior²²⁹".

Esse movimento em direção à emancipação, para a psicanálise, pode estar ligado ao parricídio e a derrubada de mitos como a Vontade Divida, a Justiça, a Verdade; entidades que infantilizam, mas, em contrapartida, oferecem a sensação de segurança. Sem dúvida, a partir da constituição do Estado e do direito modernos houve uma mudança na representação do poder e da legalidade instituída; se formos otimistas, podemos enxergar na atitude de abandono do apelo ao transcendente ou do humano idealizado um processo de amadurecimento da coletividade. O problema é que muitas vezes transformação não é tão profunda como deveria ser, a estrutura da relação não se modifica, apenas se substitui (deslocamento) o objeto, isto é, outros mitos (como o Estado, a Democracia, o Consenso) são criados para substituir os anteriores.

²²⁷ ADEODATO, João Maurício: *Ètica e Retórica – Para uma Teoria da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 345.

²²⁸ ADEODATO, João Maurício: *Ètica e Retórica – Para uma Teoria da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 203.

²²⁹ ADEODATO, João Maurício: *O Problema da Legitimidade – no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 207.

6.6. Investigação sobre o sentido do termo tolerância.

Dissemos que, muito embora partam de caminhos bastante distintos, Maturana e Levinas (além de outros autores contemporâneos) convergem em algumas idéias básicas, sendo possível e didático agrupá-los como defensores de uma ética fundamentada na aceitação, no respeito ou no acolhimento da alteridade.

Também é lícito dizer que a “ética da alteridade” se aproxima da “ética da tolerância” em alguns aspectos: ambas têm uma postura cética no que diz respeito às possibilidades da razão, criticando essencialismos e apegos excessivos a verdades estabelecidas; dessa ênfase na falta ou, como escreve Adeodato, dessa visão do Homem enquanto ser carente²³⁰, decorre a necessidade de tolerância ou acolhimento (conceitos equívocos, como veremos) ao diferente e a crítica a posturas autoritárias que pretendem uma homogenização em função de uma pretensa posse da verdade.

Mas, o principal ponto de convergência das duas perspectivas é o lugar de construção da ética. Ambas descartam a possibilidade de encontrar soluções através da prescrição de qualquer ponto fixo, “coisificado” (ou, em termos levinasianos, numa apreensão totalitária da alteridade), o ponto de partida e de chegada é a subjetividade na sua concretude e na sua ambigüidade, a ética se define num levar outra pessoa em consideração, na inclusão (tolerante ou acolhedora) do diferente, em tentativas de expansão dos espaços e das possibilidades de ser individuais.

Por outro lado, podemos encontrar nelas grandes divergências. Também em função de seu estudo estar ligado a problemas especificamente jurídicos, quando escreve sobre a ética da tolerância, Adeodato não pretende fazer uma crítica radical à cultura ou à sociedade modernas, muito menos proclamar uma nova hierarquização de valores. Busca apenas descrever o movimento da sociedade em direção à diferenciação e a tolerância como um instrumento para lidar com a complexidade. Desenvolve, assim, uma ética que existe para confrontar problemas práticos da modernidade. Os objetivos Levinas e Maturana são diferentes e bem mais pretensiosos, suas preocupações estão desvinculadas do jurídico e da prescrição de instrumentos práticos e atualmente viáveis para tratar atualmente de problemas sociais. Maturana chega a fazer uma espécie hierarquização de valores, proclamando uma mudança subjetiva e cultural em direção à solidariedade e à cooperação; sustenta que

²³⁰ ADEODATO, João Maurício: *Filosofia do Direito – Uma Crítica à Verdade na Ética e na Ciência*. São Paulo: Saraiva, 1996, p. 193-202.

devemos modificar a cultura patriarcal vigente e nos reaproximarmos da uma cultura matrística²³¹.

Esse dissenso parece existir muito em função da falta de acordo sobre o sentido do termo tolerância, cabendo fazer uma investigação a respeito de seus diversos usos.

O conceito de tolerância é equívoco, a ele pode ser atribuída tanto uma conotação positiva como negativa. Tolerância pode ser compreendida como “permissão, admissão ou a aceitação de opiniões alheias²³²”, refere-se a um espaço social permissivo e à atitude externa do indivíduo que admite o diverso. No entanto, sugere indiferença no que diz respeito às inclinações internas, à existência ou não de um sentimento real de abertura ao diferente; nesse sentido, é tolerante a mera permissão para que o outro se expresse - mesmo não havendo uma verdadeira tentativa de compreensão, abertura para a escuta ou “ascese erótica” (apropriando-nos de uma expressão platônica) - e, igualmente, o profundo acolhimento do Outro.

Historicamente, o convívio tolerante foi a reivindicação pacifista relativa às batalhas entre católicos e protestantes na Europa; sua proclamação também veio junto com os ideais de liberalismo e democracia: “odeio todas as suas idéias, mas lutarei até a morte para defender o direito que você tem de expressá-las”(Voltaire); “exorto-vos, pelas entranhas de Cristo, a que penseis na possibilidade de que estejais errado” (Oliver Cromwell). Para Stuart Mill, tolerância seria a manifestação do respeito pelas escolhas dos outros, seria o meio de permitir a liberdade (enquanto poder de escolha) na sociedade²³³.

Thomas Leithäuser relaciona as idéias de tolerância e de direitos humanos, mas - desde logo advertimos - não clarifica o sentido do que vem a ser direitos humanos, o que leva a um deslocamento ou adiamento do problema. De qualquer maneira, para o autor, a tolerância tem os direitos humanos como seu fundamento e limite: “não deve levar à aprovação de todo tipo de opiniões e convicções, indiferentes e imunes ao direito à verdade à justiça e à moral e à civilidade²³⁴”. Contudo, o problema permanece sendo o que é e quem vai fixar o sentido de termos como “verdade”, “justiça”, “moral” e “civilidade”.

Mais reveladora é a investigação sociológica realizada pelo mesmo autor, o qual observa que, na prática, o grau de tolerância de determinado grupo pode ser aferido em função de uma maior ou menor abertura de espaço para expressão da individualidade, das

²³¹ MATURANA, Humberto: *El sentido de lo humano*. Santiago: Dolmen Ediciones, 1993. *apud* MARIOTTI, Humberto: *As paixões do ego – Complexidade, Política e Solidariedade*. São Paulo: Palas Athenas, 2000, p. 40.

²³² LEITHÄUSER, Thomas: “Por uma microfísica da tolerância”. *Democracia Hoje – novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001, p. 441-470.

²³³ MARIOTTI, Humberto: *As paixões do ego – complexidade, política e solidariedade*. São Paulo: Palas Athenas, 2000, p. 277

²³⁴ LEITHÄUSER, Thomas: “Por uma microfísica da tolerância”. *Democracia Hoje – novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001, p. 441-470.

peculiaridades e diferenças de seus componentes. Esse espaço não é fixo, os limites são a todo tempo testados, afrouxados ou diminuídos. Leithäuser esclarece: “comportamento tolerante é antes uma prática social, mais exatamente uma prática interativa com a tendência a integrar as pessoas com todas as suas diferenças naturais, formando um grande grupo diferenciado, um “nós” que não iguala, mas que, ao contrário, oferece todas as possibilidades de individualização”.

Vale lembrar que uma certa dose de intolerância, arbítrio ou castração é necessária para que haja estrutura, por outro lado, para que haja mudanças e adaptação é necessária liberação do diverso, que na maioria das vezes permanece como sombra, potencial reprimido por forças conservadoras.

Essas últimas perspectivas expressam no mínimo uma certa simpatia chegando, às vezes, a fazer um discurso apologético da tolerância; contudo, não escapam às críticas usuais e sempre cabíveis feitas ao liberalismo e à democracia formal.

È nesse tom crítico que se desenvolve a argumentação de Maturana, que assinala o aspecto legitimador, o conservadorismo dissimulado pelo discurso tolerante. “A palavra tolerar faz referência à negação do oculto, adiada por um instante. Quando alguém diz “eu sou tolerante”, está dizendo na verdade: “Quero lhe cortar a cabeça. Mas vou esperar”. Implicaria na negação do outro, ao invés da atitude adequada de respeito, do fazer-se responsável pelas emoções frente ao outro, aceitando-o²³⁵”. De fato, dentro definição de tolerância até o momento delineada cabe muito bem a ação estratégica meramente legitimadora do argumento, que dissimula as verdadeiras intenções de quem discursa.

Na verdade, o grande alvo da crítica de Maturana é a sociedade moderna e a cultura do patriarcado que privilegia a competição e a expansão realizada às custas da derrocada do outro; para o biólogo não é possível chegar à uma solução imediata, é necessário uma mudança lenta e profunda que transforme formas de pensar e sentir. A receptividade cultural à atitude de mera admissão ou permissão vai, igualmente, de encontro aos princípios da ética levinasiana, que também proclama que a transformação precisa ser profunda; deve-se permitir o encontro direito com experiência concreta, com rosto (“visage”), em detrimento das várias formas de mediação; ao invés do sentimento de aversão (também passível de ser dissimulado pela atitude meramente tolerante), deve-se cultivar o acolhimento.

A hipercomplexidade e a distância do cidadão em relação às decisões políticas demonstram que democracia factual encontra-se bem longe de seu modelo ideal e tem sim

²³⁵ MATURANA, Humberto: *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p.78.

esse lado dissimulador, apaziguador e legitimador. Os interesses sociais chegam a influenciar a decisão política através do lobby político, de grupos de pressão e outros meios eticamente questionáveis. Há uma injusta filtragem de forças capazes de compor a ação política pretensamente democrática. Nesse sentido, o pluralismo, a vontade do povo e a tolerância ao invés de estratégias para lidar melhor com o dissenso e a complexidade, acabam por funcionar muito mais como instrumentos retóricos usados para gerar argumentos de fachada e mantenedores do estabelecido²³⁶.

De outro lado, para não cairmos também na armadilha da exclusão, vale lembrar que por determinada teoria ser usada ou poder ser usada como discurso legitimador desta ou daquela facção ideológica, não há que se desprezar a parcela de verdade, utilidade, justiça que chega a atingir.

6.7. Tentativas de conciliação.

Deixando de lado maniqueísmos e discursos excludentes, é enriquecedor procurar avaliar o debate a partir dos padrões complexos morinianos.

Tanto a ética de Maturana como a de Levinas jamais poderiam ser implementadas por decreto, propõem uma mudança paradigmática que passa por transformações subjetivas e culturais profundas. Resta especular que com o tempo, pode ser que haja uma maior aproximação ou até a institucionalização dos valores por elas elegidos, mas não há garantia alguma. Ademais, não resolvem nem pretendem resolver o problema da fixação do sentido de valores em casos concretos, muito menos a questão da qualificação prática de uma atitude como ética ou não, já que as reais intenções, sentimentos e convicções internas do indivíduo são de difícil aferição.

A ética da tolerância é atualmente viável, sobretudo porque prescinde da verificação dos sentimentos e motivações pessoais. Exige apenas que um comportamento tolerante seja exteriorizado, isto é, que se permita ou não o dissenso. Sua concretização é, então, aferível empiricamente.

Leithäuser cita Goeth para mostrar que tolerância pode ser um primeiro passo em direção ao ideal de reconhecimento. “Tolerância somente deveria ser uma atitude apenas passageira: ela precisa levar ao reconhecimento. Tolerar significa ofender. O liberalismo verdadeiro é o reconhecimento”. O estranho, meramente admitido, ainda não faz parte (como

²³⁶ AARNIO, Aulis: *Lo Racional Como Razonable – Un Tratado sobre la Justificacion Jurídica*. Madri: Centro de Estudios Constitucionales, 1991. p. 35-45.

também na filosofia a mera admissão do corpo e das emoções não é o mesmo que o acolhimento); pode, então, vivenciar tal atitude com insulto, ofensa ou humilhação²³⁷.

Outrossim, de acordo com Leithäuser, a tolerância pode ser concebida como fenômeno empiricamente verificável, refere-se aos limites sociais à individuação; a sua prática social segue a tendência de uma integração que não homogeniza, forma um espaço para a expressão da singularidade individual. O autor ainda sustenta que a passagem da tolerância ao reconhecimento pode também ser observada na prática, pois uma postura tolerante tem como atualização negativa a mera admissão do outro, que permite a experiência da humilhação e do sofrimento²³⁸.

Mas, é preciso sublinhar, o argumento do autor não soluciona por completo as incertezas da averiguação empírica de uma atitude tolerante. Se cada ser humano é único, possui um determinismo estrutural próprio, é evidente que, não obstante as constantes culturais, os indivíduos podem dar respostas variadas a um mesmos estímulo; portanto, uma mesma atitude poderá provocar o sentimento de humilhação em alguns e, por exemplo, de indiferença em outros. Pesquisas sociológicas podem resolver parcialmente o problema, transformando respostas comportamentais complexas em estatísticas, mas não escapam a distorções comuns a toda redução.

De qualquer maneira, importa notar a ligação entre reconhecimento e cooperação, solidariedade fática, Leithäuser cita Richard Rorty: “solidariedade deve ser pensada como a capacidade de ver cada vez mais que diferenças tradicionais (entre tribos, religiões, raças, costumes etc.) podem ser negligenciadas se comparadas com a dor e a humilhação – esta é a capacidade que permite considerar como pertencentes ao nosso grupo pessoas completamente diferente de nós”. Nessa perspectiva, o reconhecimento não seria um princípio metafísico, mas também não é algo que pode ser encontrado na prática de forma pura; seve-nos, sim, como uma utopia reguladora de um modo de ser atual.

Existem traços comuns nos seres humanos, todos compartilhamos sentimentos e vivências concretas análogas, para Leithäuser é a ênfase nestas experiências que pode aproximar, reforçar a empatia, a compaixão, fazer ver o outro não como “coisa”, mas como semelhante. Daí surge a possibilidade de implementação de um processo em direção à solidariedade prática. Ter em conta e vivenciar a comunhão (não simplesmente pensá-la) é o

²³⁷ LEITHÄUSER, Thomas: “Por uma microfísica da tolerância”. *Democracia Hoje – novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001, p. 441-470.

²³⁸ LEITHÄUSER, Thomas: “Por uma microfísica da tolerância”. *Democracia Hoje – novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001, p. 441-470.

que pode fazer com que evitemos causar a mesma dor que nos foi causada²³⁹. É, certamente, enriquecedor olhar a ética sob tal perspectiva, que, aliás, nesse ponto, aproxima-se da biologia de Maturana, fundada, muito mais, em emoções concretas do que em racionalizações ou deontologias pré-fixadas.

Isso posto, cabe, agora, tentar articular as diferentes concepções de uma forma mais crítica, visando compor um panorama geral bem como expor alguns cenários e sínteses que podem se configurar a partir do debate.

Uma solução é considerar que a ética da alteridade e da tolerância se complementam: a segunda resolveria problemas imediatos e prepararia o terreno para uma possível aproximação em relação à primeira. A imposição obrigatória de espaços permissivos seria um dos instrumentos atualmente implementáveis para essa mudança paradigmática em direção à cooperação e à solidariedade. No entanto, advertimos que para a realização de tal empresa seria necessário redefinir a ética da tolerância, reavaliar seus pontos de partida e de chegada: ou é definida a partir de uma filosofia cética (pirronismo) ou em função desse novo paradigma e projeto que emerge do pensamento de Maturana e Levinas. Este último como dissemos, é muito mais extremado, de fato, ontologia radical que critica a ontologia dominante.

O contra-argumento à composição de tal relacionamento harmonioso, pode ter seus fundamentos na idéia de que não há uma fusão ou mesmo uma troca proporcional. O que existe é a incorporação de um sistema ético de bases céticas por um outro sistema de contornos mais radicais. Então, não seria absurdo concluir que essa absorção desvirtua, retira o sentido, a autonomia da ética da tolerância; que seria, para alguns, aperfeiçoada e para outros, apropriada ou catequizada pela ética da alteridade.

De toda sorte, mesmo que não se chegue a uma solução consensual podemos dizer, em tom mais moderado, que, atitude tolerante não é diametralmente oposta ao acolhimento ou respeito, são caminhos diferentes que podem coexistir. A tolerância pode vir a ampliar e aprofundar o relacionamento humano, permitir a diversidade, o reconhecimento da legitimidade humana do outro e talvez abra um espaço para a emergência e sedimentação de novos valores - estando sempre cientes do fato que da realidade social é sempre capaz de provocar surpresas e dela podem emergir soluções inusitadas.

Apesar das dificuldades, sobretudo as relativas ao apontamento concreto das diferentes posturas ou regularidades culturais; como dissemos, há mais pontos de convergência do que

²³⁹ LEITHÄUSER, Thomas: "Por uma microfísica da tolerância". *Democracia Hoje – novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001, p. 441-470.

de divergência entre as concepções. Estas intersecções são indícios que nos permitem concluir que a ética contemporânea está cada vez mais fortemente alicerçada na subjetividade em sua concretude, que deve caminhar em direção ao outro e a si mesmo, deixando ser e deixando-se ser. Os autores fundamentam suas observações numa antropologia que valoriza a singularidade individual e sua expressão criativa, compartilham o desejo de construir uma ética que permite e valoriza a diversidade e a novidade. Essa capacidade humana de criar o novo tende (no contexto da civilização atual) a permanecer em estado latente, recalcada por um superego – que tem raízes subjetivas e também sociais - castrador e homogeneizante, mas é nela que encontramos o potencial para a mudança.

Ao criticar ontologias reificantes Adeodato escreve: “se Jesus Cristo era um jusnaturalista, Hitler também o foi²⁴⁰”. Podemos tentar complementar e raciocínio afirmando que também pontos de partida céticos podem servir de justificativa para atitudes odiosas. O pensamento de Gorgias, Nietzsche ou Heidegger poderia servir, por exemplo, para desconstruir argumentos em defesa de direitos humanos por se basearem em uma essência qualquer do humano ou de justiça (que na opinião desses autores seriam inapreensíveis em sua totalidade); é mesmo notória a inclinação nazista de Heidegger. A lição que pode ser extraída é que talvez não seja o pensamento ou a crença numa teoria que determina absolutamente um modo de agir prático ético; as causas são múltiplas complexas e inapreensíveis, mas, com certeza, formas de sentir, as experiências, a história pessoal de cada um estão envolvidas e precisam ser levadas em conta. É imprescindível para a formulação de um novo modelo ético a admissão da existência de **causas múltiplas**. Como também Habermas reconhece: “normatividade e racionalidade *cruzam-se* no campo da fundamentação de intelecção morais, obtidas num enfoque hipotético, as quais detêm uma certa força de motivação racional, não sendo capazes, no entanto, de garantir por si mesmas a transposição das idéias para um agir motivado²⁴¹”.

O que é preciso desconstruir são éticas totalitárias e delirantes que postulam a existência de valores plenamente apreensíveis, ou seja, substancializam a alteridade. O ponto de partida deve ser a aceitação da **falta**, das carências humanas, o acolhimento de nossas imperfeições permite que enxerguemos a nós mesmos e o mundo com menos aversão.

Fica a constatação final de Adeodato: “o poder legítimo, se não apela a instâncias transcendentais nem tem conteúdo universal estabelecido, define-se por levar em consideração

²⁴⁰ ADEODATO, João Maurício: *Ética e Retórica – Para uma Teoria da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 219.

²⁴¹ HABERMAS, Jürgen: *Direito e Democracia – Entre Facticidade e Validade V. I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 21.

a pessoa do outro, uma vez que a ação, o direito, a política constituem-se na intersubjetividade (...) os critérios de referência indispensáveis ao tratamento do problema da legitimidade serão fixados a cada tempo e lugar – estarão no agir conjunto do próprio homem²⁴².

6.8. Uma crítica à ética procedimental.

A idéia que subjaz à tradição racionalista é que além (fé, revelação) ou aquém (instinto) da razão há apenas imposições arbitrárias ou a barbárie dos instintos, por isso é preciso esforçar-se ao máximo para manter o direito e a filosofia dentro dos parâmetros da racionalidade. Tese que não deixa ter sua razão de ser, mas não pode ser levada ao extremo. Talvez não seja necessário ressuscitar a razão iluminista, mas procurar novos parâmetros de racionalidade (como fez Habermas), que inclua dimensões humanas esquecidas pela tradição. Como vimos dizendo, o imediatismo e o tecnicismo que impregnam a cultura jurídica conformam uma atmosfera altamente castrante, que tende a desconsiderar a ética como problema infinito - rotulando-o de especulação estéril – e abordá-la como resposta já estabelecida. O direito existe para controlar e para alcançar tal desiderato, têm expulsado o inapreensível e se alicerçado em mitos que estão por trás de razão e que dão a esta um poder muito maior do que o real; as verdades jurídicas repousam sobre repressões, a exclusão da alteridade é patente.

O direito natural (herança grega), a Escola da Exegese e o normativismo, apesar de polemizarem entre si, têm em comum o objetivo de criar um processo de decisão jurídica plenamente controlável, mas, ao afastar dimensões incontroláveis da realidade, acabam por construir ilusões legitimadoras.

Hodiernamente as estratégias se sofisticaram, para serem aceitas pelos padrões de pensamento atual, as teorias tiveram que se fazer mais abertas e sensíveis à complexidade. A grande dificuldade é que persiste a pretensão de neutralizar o que há de exterior, qualquer coisa que ultrapasse a razão e as palavras. E, como dissemos, o caminho não é mais negar, é aceitar trivializando. São construídos espaços fixos para encaixar tudo o que foge ao domínio. Assim a irracionalidade, convertida em força controlável, só apareceria em determinados momentos, como se pudéssemos abrir e fechar comportas, separar espaços; depois que a porta estivesse fechada a ordem racional estaria imune à complexidade.

Habermas promove uma reviravolta em relação ao cartesianismo e a filosofia da consciência quando abandona a idéia de verdade como correspondência e assenta seu

²⁴² ADEODATO, João Maurício: *O Problema da Legitimidade – no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. P. 207.

pensamento sobre acordos racionais, perseguindo uma validade ideal: "A condição de verdade dos enunciados é o assentimento potencial de todos os demais²⁴³". Colocar o problema da verdade em termos factuais, como ação comunicativa que visa o entendimento, implica na inserção de um interlocutor, de outro ser humano; surgem os contornos de uma nova racionalidade pautada no diálogo, ao invés da filosofia assentada na consciência de um único sujeito.

O consenso racional que pode emergir do procedimento - que pressupõe acesso universal, participação sob igualdade de direitos e igualdade de chances para todas as contribuições, orientação dos participantes em direção ao entendimento mútuo e incoerção estrutural²⁴⁴ - é a solução habermasiana para o dilema essencialismo-relativismo, que tem o mérito de atender a demanda por decisões urgentes sem precisar apelar para conteúdos pré-fixados. Os parâmetros seriam estabelecidos por uma situação discursiva ideal, o consenso construído nesse cenário que leva em consideração o contexto concreto seria o que mais pode se aproximar de uma decisão justa. Abandonar os pressupostos da razão prática e partir da idéia de razão comunicativa²⁴⁵ é a estratégia habermasiana para melhor lidar com a tensão entre sistemas e mundo da vida, ou, em outras palavras, com a guerra entre identificações e alteridade. Ao propor que a validade de um argumento depende de uma situação ideal de fala que pressupõe total liberdade e simetria entre os participantes, Habermas constrói um modelo ou hipótese (que pode ou não contradizer os fatos)²⁴⁶ que tem o mérito de admitir a complexidade e procurar construir uma atmosfera para a expressão da diversidade.

Importa dizer que Habermas não se satisfaz com o consenso, puro e simples. De acordo com o autor, o melhor argumento não é necessariamente o que muitos ou a maioria concorda - mormente quando se tratar de uma situação discursiva imperfeita como as decisões jurídicas contaminadas por elementos diversos, como prazos e votações, cujos resultados garantem apenas a suposição da racionalidade - mas aquele capaz de enfraquecer possivelmente todas as objeções²⁴⁷. Postular prevalência da validade sobre a aceitabilidade racional aponta para o desiderato de ir além da tradição, o melhor argumento não é aquele que reflete as verdades de uma determinada comunidade, mas está pautado em algo que as transcende (razão).

²⁴³ ATIENZA, Manuel: *As Razões do Direito – Teorias da Argumentação Jurídica*, Perelman, Toulmin, MacCormick e Outros. São Paulo: Landy, 2000, p. 237.

²⁴⁴ HABERMAS, Jürgen: *A Inclusão do Outro – Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 330.

²⁴⁵ Habermas, Facticidade e validade I, p. 19-22.

²⁴⁶ ATIENZA, Manuel: *As Razões do Direito – Teorias da Argumentação Jurídica*, Perelman, Toulmin, MacCormick e Outros. São Paulo: Landy, 2000, p. 239

²⁴⁷ HABERMAS, Jürgen: *A Inclusão do Outro – Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 332.

No entanto, parece que Habermas faz uma aposta arriscada quando decide pautar sua teoria numa idéia de linguagem centrada na consciência e na intencionalidade. Vimos que a psicanálise propõe um conceito mais amplo de linguagem, mostra que palavras e silêncios são e expressam mais do que é intencionado. Privilegiar a consciência e negligenciar as pulsões nos parece perigoso e arbitrário. A pressuposição da intencionalidade (procura de um entendimento) como ponto de partida, já é o anúncio do ponto de chegada: uma situação comunicativa hipotética, com participantes “bem intencionados”, que é o filtro definidor da boa decisão.

Atienza aproxima Habermas de Perelman, para quem o auditório universal é construído pelo orador²⁴⁸. Nessas condições o interlocutor não passa de uma abstração, distante da alteridade radical de um Outro concreto. O argumento que convence potencialmente todas as outras pessoas, não convence de fato ninguém além do falante; os outros não passam do Mesmo, da identidade do falante (que pode ser vista em termos pessoais ou culturais) projetada em outra pessoa. O Outro não é mais um estranho, singular, é, ao contrário, convertido no Mesmo. Há uma apropriação da alteridade e uma trivialização da complexidade.

Da Maia se refere ao “mito da identificação: "As teorias (referendo-se a Habermas e Alexy) determinam uma série de elementos identificadores nos seus postulados. Em um determinado momento, como na teoria habermasiana, vemos a tentativa de identificação dos sujeitos, como se todos eles estivessem numa condição tal que teriam a capacidade irrestrita de argumentar²⁴⁹".

Para ilustrar o problema Da Maia usa a imagem do filme *The Wall*, em que todos caminham em direção ao seu destino inexorável, rumo ao moedor de carnes. A carne moída é a identificação plena, que existe em idealizações ou na decomposição (no sentido mais pejorativo do termo) cartesiana que desintegra a organização e dissolve o ser.

Poder-se-ia contra-argumentar em favor de Habermas afirmando que a alteridade e a complexidade não são negadas, estão no mundo da vida, o qual os sistemas tentam em vão colonizar. No entanto, como dissemos, há muito a estratégia do pensamento científico e filosófico não é mais negar a alteridade; o ponto central é o tipo de relacionamento (mais aberto ou mais impositivo) com ela estabelecido. A crítica é que a **ênfase** na razão pode

²⁴⁸ PERELMAN, Chaïm: *Tratado de Argumentação – A Nova Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p.112.

²⁴⁹ MAIA, Alexandre da: “Dogmática Jurídica e Multiplicidade – Uma Análise da Teoria da Argumentação Jurídica de Robert Alexy”. Recife: *mimeo*, 2003, p. 20-27.

acabar excluindo outras dimensões, pode retirar a força da irrazão ou colocá-la numa zona de penumbra.

O apego à “situação ideal de fala” da mesma forma que o apego kelseniano à norma pode levar a um distanciamento da realidade e ao recalque daquilo que nela não é controlável. Não podemos esquecer que também Kelsen não nega a complexidade (que reside no mundo do ser), apenas a contorna estrategicamente (separando radicalmente o “ser” do “dever ser”). Admite a existência de uma multiplicidade de fatores - sociais, políticos e ideológicos - que determinam a criação da norma, no entanto delega a outras disciplinas a responsabilidade de descrever as coisas como são. Daí nosso argumento de que admitir a existência de algo exterior ao sistema não é tão incomum, a grande dificuldade está na forma de lidar com a diferença e na compreensão e aceitação de todas as suas conseqüências.

Alexy transpõe o pensamento habermasiano para o âmbito do direito e assevera que o discurso jurídico é um caso especial em relação ao discurso prático. Daí constrói, como escreve Da Maia, “uma receita para se fazer racionalidade²⁵⁰”, um filtro definidor da racionalidade (capaz distinguir bons e maus argumentos) que, acaba, por estabelecer uma forte conexão entre razão e justiça: a melhor decisão (mais justa) seria a mais bem fundamentada, dentro de um contexto discursivo. No entanto, percebemos que, na prática, as regras são incapazes de garantir racionalidade de maneira absoluta (por exemplo, é impossível ter certeza da sinceridade ou não do falante) e podem servir também como escudo que eximi o intérprete da responsabilidade por sua decisão, legitimada pelo procedimento.

Outra pergunta que surge é até que ponto a moral está vinculada à racionalidade? O que nos remete a Sócrates e a idéia de que os sábios são também os mais justos. Só poderíamos concordar com tal assertiva caso aceitássemos o pressuposto da plenitude da consciência, se admitíssemos que nada além do pensamento motiva o agir e o próprio pensar (autorreferência). Não se podem olvidar situações concretas nas quais percebemos que pessoas racionais e cultas cometem graves injustiças, enquanto que indivíduos de menos instrução ou até inteligência podem ser mais sensíveis e tomarem decisões mais justas. A diferença prática é que os primeiros poderão fundamentar melhor suas escolhas e provavelmente serão mais persuasivos, capazes de convencer um auditório (ou até a si mesmos) do cabimento de suas decisões.

²⁵⁰ MAIA, Alexandre da: “Dogmática Jurídica e Multiplicidade – Uma Análise da Teoria da Argumentação Jurídica de Robert Alexy”. Recife:*mimeo*, 2003, p. 25-27.

Reiteramos que a atualização de uma ação ética não é condicionada exclusivamente pela racionalidade, mas também não prescinde absolutamente dela; a razão é mais um fator, que pode controlar, até certo ponto, o comportamento e o melhor caminho não é negar ou “abafar” esse fato, mas, ao contrário, assumi-lo em suas conseqüências mais radicais.

Parece que o discurso racional e democrático da inclusão acaba por excluir o humano; negligencia o concreto, o corpo e as emoções. No início do século Freud já mostrava que, no âmbito da subjetividade, a repressão da energia libidinal só a torna mais forte e que ela volta sob a forma de sintoma neurótico. O mesmo processo pode acontecer na sociedade, o recalçado pode retornar com mais força e de maneira descontrolada - efeito oposto ao almejado pelos racionalistas. A psicanálise nos ensina que a melhor forma de lidar com essa energia é observá-la, aceitá-la como parte do nosso ser. Devemos procurar acolhê-la sem aversão, enquanto Outro que somos nós mesmos, para sermos capazes vivenciá-la e compreendê-la num sentido profundo e não exclusivamente racionalista do termo.

Nossos argumentos gravitam em torno da idéia de que só poderemos nos aproximar de uma segurança real se admitirmos a insegurança, se assumirmos a falta. Na terminologia levinasiana, acolhermos a alteridade, sem convertê-la no Mesmo, sem trivializá-la.

A desconstrução do mito da segurança garantida por racionalizações nos permite ver novas possibilidades de abertura, mas não nos fornece clareza a respeito de como agir. Evidente que não podemos postular a total dissolução da tradição dogmática do direito, já que sem identificações (mesmo que arbitrárias) nem mesmo a comunicação (um pouco mais complexa) é possível.

Surge a pergunta sobre o método: será que não é possível chegar a um discurso incluyente, que procure tematizar sem possuir, isto é, que esteja a todo tempo ciente dos seus limites e que não apenas admita, mas acolha a complexidade? A proposta caminha em direção de um projeto falido: aproximarmo-nos do que não podemos nos apropriar, usar palavras para expressar o que jamais poderá ser dito, falar sobre a alteridade enquanto tal, sem pervertê-la ou manipulá-la.

O primeiro passo para realizar nossa tarefa é, de acordo com a orientação psicanalítica é observar e aceitar o problema. Nesses termos, a epistemologia é um lugar estratégico, pois é em nível meta-lingüístico que é possível falar sobre os silêncios, sobre padrões que se repetem no discurso jurídico. É preciso conhecer e nomear a realidade e não a ocultar por medo, para sustentar a velha segurança iluminista. Morin, vai mais fundo e fala numa “paradigmatologia”, na configuração de um espaço para confrontação de paradigmas, isto é, num lugar em que crenças basilares de uma esfera do conhecimento irão confrontar-se umas

com as outras; encontro que tem o potencial de alavancagem, que pode suscitar o abalo inicial capaz de movimentar e inovar o saber.

Para finalizar cabe, novamente, advertir que não procuramos aqui uma posição extremada, o objetivo é sair do paradigma da exclusão, da lógica binária. Daí podermos dizer, com tranqüilidade, que não obstante nossas críticas, as idéias de Habermas parecem formar um modelo útil, talvez o melhor possível no contexto atual, sobretudo por incluir a figura de outra pessoa e refutar o apelo a conteúdos fixos. O trabalho de autores como Habermas, Perelman e Viehweg, tem sido fundamental para expor a violência por trás das racionalizações jurídicas, os autores assumem a insegurança de uma verdade que não é mais do que um acordo e desvelam a estrutura retórica que subjacente ao discurso dogmático. De outro lado, é importante expor que, igualmente, existem fragilidades nos novos modelos, a questão que fica é: são maiores suas vantagens enquanto modelo ideal orientador da ação prática ou as desvantagens que pudemos expor? Parece que a resposta só pode vir da experiência, do sucesso ou insucesso de sua concretização em determinada comunidade.

CAPÍTULO 7

A OBSESSÃO PELA PUREZA NO POSITIVISMO JURÍDICO E NO DISCURSO DA “CIÊNCIA” DO DIREITO

Sumário: 7.1. A epistemologia jurídica na modernidade; 7.2. As bases do positivismo; 7.3. Indutivismo e falseabilidade; 7.4. A impureza do conhecimento científico; 7.5. O positivismo e a lógica da exclusão no âmago da racionalidade jurídica (contra a auto-referência e a automatização dos sistemas); 7.6. Além do purismo: direito e multiplicidade. 7.7. Objetividade científica e democracia (o discurso da “ciência” do direito numa perspectiva pragmática).

7.1. A epistemologia jurídica na modernidade.

É lugar comum nos manuais jurídicos a discussão propedêutica sobre a propriedade ou não da atribuição de um caráter científico ao estudo dogmático do direito. Contudo, na maioria das vezes, a questão é resolvida de forma simplista. A cultura do consumo e da técnica demanda soluções e conceitos certos para que se possa partir para a ação e para o consumo de novas idéias prontas, acabadas, facilmente “digeríveis” e que não requeiram grande reflexividade. Procurando ultrapassar a imediatez, tentaremos enfrentar a complexidade do problema que apenas começa com as dificuldades para esclarecer o que é ciência.

Na primeira parte deste capítulo, direcionaremos nossos estudos à crítica de Karl Popper ao método positivista, constando que a definição de verdade científica a partir da indução não mais satisfaz, a ciência precisa admitir o falibilismo popperiano, bem como a intersubjetividade como elementos conformadores de suas verdades provisórias.

Em seguida entraremos na discussão a respeito da existência ou não de um critério nítido capaz de diferenciar ciência, metafísica e arte. Constataremos que o conhecimento seguro que supostamente viria do método forjado pelo positivismo e pela racionalidade moderna é problemático por ter sido construído sobre recalques e cortes arbitrários na realidade e que nem mesmo Popper consegue nos fornecer um critério que possa delimitar com precisão as fronteiras entre ciência e metafísica.

No âmbito do direito, veremos que o positivismo se solidificou como uma das versões mais radicais da lógica da exclusão, que manifesta a busca pela ilusória segurança que emerge da pureza - existente apenas no mundo das tautologias e das identidades que rejeitam qualquer contato com a realidade. Instituições, dicotomias, brocardos são incessantemente repetidos pela dogmática jurídica e parece que quanto mais repetidas mais autoridade adquirem, o objetivo, aparentemente, é transformar uso reiterado em evidência, essência ou natureza de figuras jurídicas que são, de fato, incertas, têm sua gênese na linguagem comum e em opiniões. Argumentaremos que o direito deve admitir contaminações e incertezas que inegavelmente existem no interior de suas construções, tal atitude pode vir a permitir que, sem negar a dogmática, surja uma nova forma de pensar o direito que se articulando sobre bases múltiplas e fluidas.

Ao final constataremos que observar o aspecto eminentemente humano do saber, a “não-cientificidade” inserida no âmago da própria ciência, não implica na eliminação da tão **desejada** objetividade, mas sua na reinvenção. É a partir da admissão dos elementos humanos no interior do conhecimento científico que é possível nos aproximar de uma nova objetividade, mais próxima e mais justa com a realidade.

7.2. As bases do positivismo.

“O positivismo, na ciência do Direito, bem como no seu entendimento da ciência em geral, caracteriza-se pelo seu empenho em banir toda a “metafísica” do mundo da ciência e em restringir rigorosamente esta última aos “factos” e às leis desses factos, considerados empiricamente²⁵¹”.

Para os integrantes do Círculo de Viena a função do conjunto das ciências (matemáticas e experimentais) era suceder a metafísica, esta última não passaria de especulação estéril e de onde só poderia emergir incerteza. O objetivo era assentar o conhecimento científico e filosófico sobre uma base segura; segurança que só seria possível se sedimentada naquilo que é empiricamente verificável, observável pelos órgãos do sentido. A partir dos chamados “enunciados atômicos”, baseados na experiência, seria possível, por indução, construir proposições e teorias confiáveis²⁵².

Segundo Mach, um dos principais precursores do positivismo, os objetos sobre os quais fala a ciência são apenas abstrações construídas pelo cientista a partir de complexos de

²⁵¹ LARENZ, Karl: *Metodologia da Ciência do Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 45-46.

²⁵² DELECAMPAGNE, Cristian. *História da Filosofia no Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 102.

sensações. Tanto a coisa quanto o sujeito que conhece são incognoscíveis, devendo-se relegá-los à categoria de **pseudoproblemas**. Critica, portanto, o conceito de coisa em si como distinta de sua aparência; a matéria não é nada além de suas notas, do conjunto de seus elementos como cores e sons, perceptíveis pelos órgãos do sentido. Mach considerava o sensorialismo como sendo a única fonte de todas as ciências empíricas, demonstrando, assim como os positivistas lógicos, uma atitude de oposição à metafísica²⁵³.

Da mesmo modo, na concepção de Hume, a observação empírica é o único fundamento sólido que podemos dar a ciência: “Todas as nossas idéias simples, em sua primeira aparição, provêm de impressões simples que lhes correspondem e as representam exatamente”. Para o autor, mesmo depois de observar o constante laço entre os objetos não temos razão para fazer uma inferência a respeito de algum objeto do qual temos experiência. Considerava a metafísica como um estéril esforço da vaidade humana que pretenderia fornecer realidade a algo inapreensível²⁵⁴.

No entanto, veremos que tal atitude não nos livra de incertezas. Toda teoria tem como pano de fundo postulados que não derivam diretamente da experiência, e, nesse sentido, metafísicos. Alicerçar qualquer sistema no transcendente é, sem dúvida, perigoso; no entanto, mais arriscado do que partir de enunciados metafísicos assumidos enquanto tal é pressupor os mesmos enunciados de forma não consciente e manter-se na ilusão da certeza do conhecimento.

7.3. Indutivismo e falseabilidade.

Popper demonstra que é impossível para a ciência prescindir completamente da metafísica e que o ideal positivista de conhecimento absolutamente seguro não passa de um mito.

Para os positivistas, as ciências empíricas caracterizam-se por empregarem o método indutivo, partiriam de enunciados singulares (observação de fatos empíricos) chegando a enunciados universais. Mas - pergunta Popper - se o próprio princípio da indução é um enunciado universal, como validá-lo por meio de critérios positivistas? Para justificá-lo, teremos de recorrer a inferências indutivas, as quais, para serem justificadas, supõem um princípio indutivo mais amplo. Ao final, a tentativa de alicerçar o princípio da indução na experiência malogra, pois conduz a regressão infinita. Não podemos dizer que em razão de um fato ter sido observado empiricamente por muitas vezes é possível inferir uma lei necessária

²⁵³ DELECAMPAGNE, Cristian. *História da Filosofia no Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 103

²⁵⁴ FARREL, Martin Diego: *La Metodología Del Positivismo Lógico – Su aplicación al derecho*. Editorial Astrea, p. 25-29.

ou - como ilustra Popper - não podemos afirmar que não existem cisnes negros, baseados apenas no fato de termos observado um grande número de cisnes brancos e não tenhamos ainda nos deparado com nenhum desses animais que tenha cor escura²⁵⁵.

Popper nos ensina que não é suficiente que uma tese seja verificada, um sistema científico empírico de tem ser passível de refutação pela experiência:

“Enunciados universais nunca são deriváveis de enunciados singulares, mas podem ser contraditados pelos enunciados singulares. Conseqüentemente, é possível, através de recurso a inferências puramente dedutivas, concluir acerca da falsidade de enunciados universais a partir de enunciados singulares. Essa conclusão acerca da falsidade dos enunciados universais é a única espécie de inferência estritamente dedutiva que atua, por assim dizer, “em direção indutiva”, ou seja, de enunciados singulares para enunciados universais”²⁵⁶.

O raciocínio se estrutura da seguinte forma: cria-se uma hipótese universal ainda injustificada e dela devem-se deduzir conclusões, essas últimas devem ser comparadas entre si e com outros enunciados, em relação aos quais será equivalente, dedutível, compatível, incompatível etc. Ao invés da procura exclusiva por confirmações, para manter vivos a todo custo sistemas insustentáveis, o método popperiano busca, de maneira análoga à seleção natural de Darwin, selecionar hipóteses teóricas expondo-a todas a luta pela sobrevivência²⁵⁷. O que é racional na ciência é que ela aceita criar situações nas quais uma teoria é questionada, ou seja, aceita a si mesma como falível. Há uma inversão, julgava-se que a ciência progredia por acumulação de verdades, agora se reconhece que o progresso se faz, sobretudo por eliminação de erros na procura da verdade.

È interessante observar que Popper não cai um ceticismo dogmático do tipo “é impossível alcançar a verdade”. O critério da refutabilidade procura prescindir de tal discussão, pois seu uso permite que uma verdade seja encontrada, se assim ocorrer, a teoria “verdadeira” resistirá permanentemente às tentativas de falsificação. O que o método popperiano não permite é que algo seja assumido arbitrariamente como verdade absoluta negando a possibilidade de teste empírico.

O falibilismo impulsiona o ressurgimento da discussão sobre problemas que o positivismo lógico supostamente teria resolvido. De fato, não há como fugir da discussão kantiana sobre a existência ou não de algo “em si” que está além do fenômeno e de nossa

²⁵⁵ POPPER, Karl: *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: UNESP, 1988, p. 27-28

²⁵⁶ POPPER, Karl: *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: UNESP, 1988, p. 42-43

²⁵⁷ POPPER, Karl: *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: UNESP, 1988, p. 33-44.

intuição empírica. Traduzimos a realidade em idéias e em representações, não temos conhecimento direto dela, não há como separar com nitidez o subjetivo do objetivo, não há como dizer com acuidade até que ponto verdades são criadas pelo investigador ou determinadas pelo real.

A empresa positivista de estabelecer uma diferenciação entre um conhecimento seguro e especulativo esbarra na regressão infinita, em outras palavras, encontra seus limites na falta que está por trás de todo sistema. Já que ciência não se define pela certeza e sim pela incerteza o cientista não pode mais se colocar numa posição privilegiada, enquanto detentor de verdades absolutas, precisa, ao contrário, ter uma atitude aberta. As teorias devem estar em constante diálogo entre si e com o mundo real, devem ser repetidamente submetidas a testes, nada pode ser considerado como absoluto ou inegável.

Popper mostra que, paradoxalmente, o critério indutivista que viria para oferecer segurança ao conhecimento científico acaba por levar a construção de um saber no seu âmago impregnado pela metafísica²⁵⁸. Não há uma justificação lógica dos enunciados universais acerca da realidade; as leis científicas não podem ser logicamente reduzidas a enunciados elementares da experiência como também o universo não pode ser decomposto em uma substância elementar - constatada a natureza dual das partículas subatômicas. Há, na elaboração das teorias científicas, crenças não experimentais e não testáveis, não há como libertá-las de impurezas metafísicas, sociológicas e culturais.

Corroborando a crítica popperiana, o teorema de Gödel demonstra matematicamente que um sistema lógico formalizado complexo tem pelo menos uma proposição que não pode ser demonstrada; não é possível, portanto, provar logicamente a correspondência de nenhum sistema teórico à realidade, pode-se apenas constatar verdades formais (coerência interna). Um sistema não pode encontrar sua prova em si mesmo, pode suscitar a elaboração de um metassistema que estabeleça essa prova; mas o próprio metassistema comportaria seus limites²⁵⁹.

Lembramos que para Maturana, estas premissas básicas, fundadoras de qualquer sistema, são aceitas *a priori*, ou seja, injustificadamente do ponto de vista racional; assim, os motivos de sua aceitação são mais emocionais que racionais²⁶⁰. Quando nos deparamos com várias possibilidades ou no momento em que decidimos acatar ou não os axiomas basilares de um sistema, são nossas emoções as grandes responsáveis pela escolha.

²⁵⁸ POPPER, Karl: *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: UNESP, 1988, p. 38

²⁵⁹ MORIN, Edgar: *Inteligência da Complexidade*. São Paulo: Peirópolis, 2000, p. 149.

²⁶⁰ MATURANA, Humberto: *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p.182.

7.4. A impureza do conhecimento científico.

Popper assevera que o enunciado universal é criado por uma espécie de intuição, de uma idéia nova, formulada conjecturalmente – que de início pode ser considerada até incomum ou improvável, nascida da imaginação criativa do Homem. A prova empírica só pode ser estabelecida depois de formulada a hipótese²⁶¹.

Nas palavras do autor: “Meus argumentos neste livro independem inteiramente desse problema. Todavia, a visão que tenho do assunto, valha o que valer, é a de que não existe um método lógico de conceber idéias novas ou de reconstruir logicamente este processo. Minha maneira de ver pode ser expressa na afirmativa de que toda descoberta encerra um “elemento irracional” ou “uma intuição criadora”, no sentido de Bergson²⁶².”

Mesmo que Popper não faça da inspiração em si objeto primordial de seu estudo e constate que relevante para a epistemologia é o momento posterior à intuição do enunciado universal quando há o teste, o simples reconhecimento de que existe um momento irracional e intuitivo na gênese da ciência, se levado a sério, tem conseqüências marcantes. Trata-se da admissão da criação e da irracionalidade, da não-ciência no cerne do processo de construção das verdades científicas.

A intuição é expressão da alteridade, é algo que ultrapassa condicionamentos subjetivos, é inexplicável, inclusive para a psicanálise freudiana e lacaniana. É Jung quem consegue se aproximar mais do fenômeno e parece conseguir exatamente por não pretender, em momento algum, esgotá-lo. As anotações do autor refletem um profundo respeito à alteridade do fenômeno intuitivo, referindo-se a ele muito mais através de símbolos e metáforas do que por meio de conceitos. Desse modo, escreve: “Além das memórias de um passado longínquo, também pensamentos inteiramente novos e idéias criadoras podem surgir no inconsciente. Como um lótus, nascem das escuras profundezas da mente para formar uma importante parte da nossa psique subliminar²⁶³”.

Conteúdos intuídos não teriam origem apenas na história pessoal de cada um, estão intrincados na natureza misteriosa do inconsciente coletivo, como explica Jung: “enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto, desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos

²⁶¹ POPPER, Karl: *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: UNESP, 1988, p. 30

²⁶² POPPER, Karl: *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: UNESP, 1988, p. 32.

²⁶³ JUNG, Carl Gustav: *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977, p. 38.

do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto, nunca foram adquiridos individualmente²⁶⁴.

Para Jung os símbolos do sonho não podem ser explicados apenas em termos freudianos de memória inconsciente; muito embora sejam condicionados e parcialmente bem explicados pela psicanálise, ultrapassam seus conceitos, estão além de condicionamentos, são radicalmente novos. O autor ilustra suas constatações com os exemplos do matemático Poincaré e do químico Kekulé, ambos devem importantes descobertas científicas - segundo o relato deles próprios - a repentinas revelações pictóricas do inconsciente. Descartes também teve uma dessas revelações repentinas na qual viu, num clarão, a ordem de todas as ciências. Além de dilemas cotidianos que acabam por ser solucionados pelas mais surpreendentes proposições²⁶⁵.

É preciso de não cientificidade para produzir cientificidade. As descobertas científicas não podem ser feitas sem fé em idéias a princípio desprovidas de “consistência”, “certeza científica”; talvez incomuns e difíceis de aceitar. Crença sem base e, em tal medida, metafísica²⁶⁶. A ciência evolui utilizando idéias especulativas, expressões da imaginação e da criatividade humanas.

Tendo em conta as conseqüências da contaminação do método científico por intuições e pela irrazão, pode-se questionar a validade ou utilidade de se fixar um critério que estabeleça limites nítidos entre ciência e metafísica.

Embora reconheça a importância da metafísica para o progresso do conhecimento científico, Popper considera imprescindível encontrar fronteiras claras que distingam ciência e pseudociência: “Meu objetivo não é a derrocada da metafísica. É, antes, o de formular uma caracterização aceitável da ciência empírica ou de definir os conceitos de “ciência empírica” e “metafísica” de maneira tal que, a propósito de determinado sistema de enunciados, possamos dizer se seu estudo mais aprofundado coloca-se ou não no âmbito da ciência empírica”.

Nesse sentido, tem o status de científico o conhecimento que pode ser falseável pela experiência, portanto, toda hipótese que não tenha como entrar em contato com a realidade, ou que por qualquer motivo não se permita falsear, transgride os limites da ciência e só pode ser qualificada como conhecimento especulativo. Note-se que o critério popperiano pode fornecer um certo descrédito a toda axiologia que não tenha fortes vínculos empíricos bem como à psicanálise, por fornecer à experiência um sentido mais largo do que o usual.

²⁶⁴ JUNG, Carl Gustav: *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 53.

²⁶⁵ JUNG, Carl Gustav: *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977. P 38.

²⁶⁶ POPPER, Karl: *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: UNESP, 1988, p. 40.

Morin renuncia a busca por um critério de demarcação de áreas nítidas. Para o autor existem, sem dúvida, diferenças entre o conhecimento científico e o conhecimento especulativo filosófico, este último é menos comprometido com a experiência e com resultados: “a característica original da ciência é, principalmente, a obsessão verificadora e falsificadora e a obsessão central da filosofia é a reflexividade e a introspecção do sujeito²⁶⁷”. No entanto, trata-se de uma distinção nebulosa, a ciência não só contém postulados não científicos, mas esses são necessários e imprescindíveis para a constituição daquela, que além de experiência e lógica, necessita de criatividade e intuição. A filosofia não pode desprezar a experiência e a ciência precisa de reflexividade; aliás, foi a reflexividade e a intuição de alguns cientistas como Poincaré, Einstein e Prologine que possibilitou a ciência dar grandes saltos.

Inexiste um fato puro, totalmente isolável; a objetividade não é isolável das crenças, o círculo passa pela lógica, pela linguagem, pelos paradigmas, pela metafísica, pelas teorias, pelas relações entre os cientistas enquanto seres humanos (relações de cooperação, competição, oposição, consenso); sem negligenciar as resistências e, ao mesmo tempo, o papel impulsionador de instituições sociais como grandes empresas e o próprio Estado. A ciência não apenas se autoproduz, mas se “auto-ecoproduz”²⁶⁸, quer dizer, tem sua força motriz interna e também é movida pelas peculiaridades e até excentrismos do cientista bem como pelas infinitas variáveis do ambiente em que está inserida, jamais podendo ser abstraída de tais circunstâncias. Se o questionamento for muito profundo, não só a teoria deve ser abandonada, mas também os princípios escondidos por trás dela; princípios que podem governar um conjunto de teorias que forma a visão de mundo, chegando a uma mudança de paradigma.

A ciência mostra-se nitidamente humana quando necessita da intuição de um enunciado universal; também quando escolhe fins para a aplicação de técnicas. Nossos desejos e medos impregnam idéias que supomos corresponder à realidade mais evidente, constituem sem que nos dermos conta, nossa visão da totalidade; a psique é sentimento e pensamento que se reúnem para chegar à finalidade, ao sentido, à fantasia criadora. Como nos ensina Jung:

“A finalidade da totalidade não pode ser alcançada pela ciência – que é um fim em si mesma – e nem pelo sentimento – ao que falta a força visionária do pensamento. É preciso que um empreste seu auxílio ao outro, mas a oposição entre eles é tão grande que há

²⁶⁷ MORIN, Edgar: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 60.

²⁶⁸ MORIN, Edgar: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 59-62.

necessidade de uma ponte. Essa ponte nos é dada pela fantasia criadora. Ela não é nenhum dos dois, pois é a mãe de ambos – e mais, está grávida da criança, da finalidade que concilia os opostos”²⁶⁹.

Importa advertir que abrir espaço para a intuição e para a fantasia não significa colocá-las em um lugar privilegiado, ao contrário, é necessário cautela, pois se deixar guiar simplesmente por fantasias é perder o contato com a realidade.

Do mesmo modo, psicanálise nos mostra que os complexos (no sentido freudiano do termo, como complexo de Édipo), são referências psico-afetivos que alimentam, não só o mito interior a cada um em relação ao Pai, à Mãe, ao Falo, à castração, mas também a temática obsessional de todo o pensamento, mesmo racional e científico sobre a Ordem, a Autoridade, a Hierarquia. Filosofias não nascem apenas da razão, as idéias de grandes pensadores (como os de qualquer ser humano) são co-determinadas por suas histórias pessoais. Por mais que nos esforcemos para isolá-las, todo o nosso ser (não apenas o lado racional) se expressa através de nossas criações, incluindo as teorias científicas apesar de sua aparência de pura racionalidade.

Todos os espaços de ações humanas fundam-se em emoções, mas não estamos totalmente conscientes das emoções sob as quais escolhemos nossos argumentos racionais. Não podemos nos esquecer que usamos diferentes tecnologias e diferentes teorias de acordo como nossas preferências e desejos. É tendo isso em mente que Morin critica a distinção habermasiana entre atividades a partir de interesses que motivam a ação, há o interesse técnico (de domínio e controle da natureza), o interesse prático (especialmente de controle social) e interesse reflexivo (ciência crítica) - este último se dirigiria à emancipação, já os outros os conduzem à dominação e à sujeição. “Acho que interesses diferentes se misturam na mente do pesquisador de modo completamente diverso e que, justamente, essa **mistura** é o problema”²⁷⁰(grifo nosso).

Mas, é preciso deixar claro que não se deve pensar de forma excludente; ou seja, numa determinação unilateral do pulsional sobre o intelectual e assim desvalorizar explicações da realidade por serem resultado de complexos ou sintomas neuróticos de seus autores (descambando num psicologismo simplista). Isso seria dar pouca (ou nenhuma) importância ao pensamento e incorrer no mesmo erro de perspectivas reducionistas que, inversamente, desconsideram a irrazão. São ambas dimensões de uma realidade complexa,

²⁶⁹ JUNG, Carl Gustav: *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1991, p.69-70.

²⁷⁰ MORIN, Edgar: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 47.

elementos que formam um circuito, ligados por relações de complementaridade e, também, contradição, numa dinâmica recorrente.

“Nossas idéias mais puras têm decerto origem impura, mas podem emancipar-se relativamente das suas condições existenciais de emergência e, eventualmente, retroagir sobre estas condições e modificá-las”²⁷¹.

7.5. O positivismo e a lógica da exclusão no âmago da racionalidade jurídica (contra a auto-referência e a automatização dos sistemas).

A desilusão com o transcendente da modernidade cientificista e positivista não podia deixar de se expressar no âmbito do direito. O pensamento jurídico segue pouco a pouco abandonando os referenciais jusnaturalistas e, após a Revolução Francesa, é marcado por tentativas definir o direito a partir daquilo que é posto em determinado tempo e lugar.

O positivismo jurídico, de um modo geral, descansa sobre a idéia de que o único objeto da ciência do direito é o direito positivo – que é gradualmente separado da moral e da política – e supõe possuir um método rigoroso e suficiente para captar seu objeto. Manifesta-se pela vertente realista, mas, sobretudo, pelo viés legalista-normativista. O debate entre as duas correntes positivistas foi e permanece sendo caloroso: para o normativismo direito é norma válida, posta pelo Estado, pode ser conhecido e concretizado por um método lógico e racional; já para os realistas é preciso privilegiar o direito eficaz socialmente, que deve ser conhecido por meio de pesquisas empíricas, através, por exemplo, do conhecimento de regularidades no comportamento dos juízes (decisionismo) ou da investigação sociológica do direito que nasce da própria comunidade. No entanto, como já tivemos a oportunidade de observar, no final das contas as duas correntes têm muito em comum e ambas podem ser consideradas formalistas (muito embora o termo “formalismo” seja mais comumente usado para aludir o viés legalista-normativista), pois o que vai definir jurisdição para o positivismo jurídico não é conteúdo de uma norma, mas o lugar do qual ela emana: para o normativismo direito nasce do Estado e para o realismo direito vem da realidade social.

A grande crítica que podemos fazer ao positivismo jurídico é uma extensão e especificação das dificuldades que apontamos na filosofia positivista. A desilusão moderna com transcendente fez nascer um pensamento que tem como objetivo derradeiro livrar o conhecimento de qualquer contaminação metafísica. No direito tal atitude se expressa como desapego em relação à discussão axiológica. Como ensina Adeodato: o positivismo levou a

²⁷¹ MORIN, Edgar: *O Método III – O Conhecimento do Conhecimento/1*. Lisboa: Europa-América, 1996, p.123.

um esvaziamento de conteúdo normativo e à colocação da discussão sobre legitimidade em segundo plano²⁷².

A racionalidade argumentativa de Habermas procura superar a crise e tem a vantagem de voltar a conectar direito e moral sem cair num essencialismo, pois as respostas só podem vir do contexto da argumentação, realizada por sujeitos concretos em discussão racional. No entanto, tal como o positivismo moderno, o pós-positivismo de Habermas e Alexy ainda pode ser caracterizado como a busca de uma receita capaz de encontrar as normas possíveis (não mais a única norma), que teria o condão de fornecer segurança, controle e, ao mesmo tempo, justiça. A epistemologia jurídica seria o espaço para a discussão sobre o método e a “ciência” bem como a prática jurídica seriam os lugares de sua aplicação.

Rejeitamos os pressupostos puristas da racionalidade jurídico-positivista, segundo os quais o direito deve ser encontrado por meio de um ato puro de conhecimento tal como na *episteme* cartesiana e no normativismo kelseniano (que como vimos no primeiro capítulo distingue radicalmente interpretação cognitiva e interpretação voluntária), sem referência a juízos de valor ou à eficácia social. Também consideramos insuficiente o apego excessivo ao empirismo - que igualmente expressa a obsessão moderna por um único método correto -, já que o direito eficaz pode ser injusto. Ambas as posturas ceifam a abertura para a alteridade e para novidade, têm somente em conta aquilo que é selecionado como relevante em sistemas pré-estabelecidos.

O purismo também se manifesta na pressuposição de um profundo abismo entre o “ser” e o “dever ser”; ao invés de tentar conciliar, fomentar o dialogo entre realidade e norma, cortes e purificações bloqueiam a comunicação entre os dois mundos. Persiste, assim, a guerra entre os sistemas, que buscam, a todo tempo, possuir a alteridade do real, bem como dominar um ao outro: ou o fundamento último está nos fatos e a definição de direito deve ser feita em termos da realidade social, suprimindo-se a autonomia do mundo das idéias (normas abstratas); ou, de outro lado, a realidade deve ser esquecida e o direito será resumido a lógica e razão.

Vale elogiar a resposta habermasiana a esse problema específico, o qual é decodificado pelo autor como tensão entre sistemas e mundo da vida, os efeitos da guerra entre a razão jurídica e a realidade são, sem dúvida, amenizados pela razão comunicativa habermasiana.

²⁷² ADEODATO, João Maurício: *O Problema da Legitimidade – no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 69-75.

Morin mostra que ser é organização, produção incessante e que tudo o que se organiza tanto no campo das coisas como do espírito ganha identidade, autonomia. O mundo das idéias historicamente foi colocado alternadamente num patamar superior, como no idealismo platônico, ou inferior, como no marxismo (segundo o qual a superestrutura é determinada pela infra-estrutura e econômica) e em sociologismos que propõem que forças sociais são as causas exclusivas da gênese das idéias (e desse modo estas jamais poderiam adquirir autonomia).

A perspectiva complexa moriniana busca superar totalitarismos e colocar sistemas num diálogo entre iguais. É preciso reconhecer a dependência e ao mesmo tempo a autonomia, o poder e a debilidade das idéias. O reino das idéias, chamado por Morin de noosfera, tem que ser pensado a partir da noção de emergência. A noosfera nasce a partir das atividades humanas, é enraizada e condicionada por uma estrutura social, mas adquire vida própria e não pode ser reduzida a forças sociais ou individuais. É emergência irreduzível e ineditável. Uma vez constituídos, há nos objetos ideais uma espécie de mudança ontológica, passam a ter uma existência peculiar, tornam-se parte da noosfera e estão numa relação dinâmica, recorrente e transformadora com a realidade²⁷³. Além de dialogarem com a realidade, mundos ideais também interagem entre si, o que nos permite falar em uma troca constante entre o universo de idéias morais e as idéias jurídico-positivas e no estreitamento das relações entre direito e moral²⁷⁴.

7.6. Além do purismo: direito e multiplicidade.

O positivismo ainda se encontra preso a pressupostos puristas e à lógica da exclusão que nos faz pensar em termos de “ou” positivismo “ou” jusnaturalismo; e no âmbito desse último, “ou” realismo “ou” normativismo. Aprendemos a raciocinar por meio de dicotomias violentas; a mentalidade moderna, tacitamente, privilegia a competição em detrimento da conciliação e da solidariedade. Por exemplo, é comum nos depararmos com a estratégia argumentativa em que se coloca argumento adversário (note-se que o uso comum do termo adversário já conota competição e não solidariedade por trás da argumentação) sob a égide do próprio sistema, subtraindo-lhe a peculiaridade, colocando-o em termos do antigo ou do “já visto” e “já explorado”, também é usual redesenhá-lo e na nova figura enfatizar os pontos mais frágeis. Tal versão simplista do argumento a ser derrotado é colocada como única opção

²⁷³ MORIN, Edgar: *O Método IV – As Idéias*. Porto Alegre: Sulina, 2001, p. 134-137.

²⁷⁴ Argumenta também nesse sentido AARNIO, Aulis: *Lo Racional Como Razonable – Un Tratado sobre la Justificación Jurídica*. Madri: Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p 26-28.

restante caso não seja aceita a visão proposta. Assim, é usual para os adeptos da razão comunicativa habermasiana afirmar que as opções são “ou” procurar um consenso racional “ou” irrazão e descontrole, não há meio termo, podemos “ou” aderir à razão pós-positivista “ou” resta-nos apenas o decisionismo, arbítrio e violência. Posto nesses termos, fica fácil optar. No entanto, vimos que tal não é a única maneira de colocar o problema, voltamos a dizer que precisamos reformular perguntas.

A busca incessante pela pureza, por um método que garanta certeza e controle, acabou por levar a uma forma de pensar repressora que permanece presa à estratégia da negação (ou trivialização) da falta. A modernidade se construiu sobre perdas - a perda do numinoso, do sagrado e do transcendente - de tal sentimento surge um pensamento que se refugia na suposta segurança proveniente do positivismo, que sobrevive alicerçado na suposição de ter conseguido driblar a imprevisibilidade (não precisaria mais, portanto, lidar com perdas ou faltas). Vimos que os mitos modernos com o tempo vão sendo desvelados e que a nova física destituiu de sentido o que havia de mais certo para o empirismo: a solidez da matéria.

A nossa proposta é a de abandonar tal forma de pensar desiludida que se pauta na lógica da exclusão e assim também fazer as pazes com a axiologia. Sustentamos que é possível inserir axiologia e metafísica na discussão sem pretender colocá-las em um lugar privilegiado ou subalterno, mas em patamar de igualdade com outras versões da realidade. De fato, o problema não está na inclusão da axiologia (e não se resolve se decidirmos não mais adentrar nesse terreno), está sim na forma pela qual os valores foram tratados na história do pensamento jurídico. No afã de encontrar respostas últimas e superar faltas, substancializamos valores e os convertimos em entidades controláveis - suprimos a sua alteridade - o que fez nascer jusnaturalismos totalitários e impositivos. Consideramos que o grande passo a ser dado está em compreender o direito e a ética a partir de novos referenciais. Valores, por exemplo, precisam ser tematizados em sua alteridade, é preciso falar deles sem, no entanto, pretender possuí-los por completo.

O caminho passa, como ensina Da Maia, por uma “dogmática jurídica da multiplicidade” que mostra a arbitrariedade das fronteiras entre “ser” e “dever ser” e abre espaço para discussão axiológica (podemos até falar, como veremos, na aproximação entre racionalidade e arte). Da Maia, não nega a necessidade de estrutura e da contextualização dos problemas jurídicos, tendo em conta crenças compartilhadas, daí a necessidade de se por em relevo fenômeno da positividade. O direito existe em um contexto cultural e em função dos critérios fornecidos por tal contexto é estabelecido (posto como dogma ditado por uma autoridade ou nascido espontaneamente da sociedade) e reconhecido como tal. Eis o que deve

ser compreendido como direito positivo. O que a dogmática da multiplicidade refuta - com propriedade - é o método positivista de abordagem do direito, que está pautado em obsessões puristas, que desconsideram tudo o que escapa às malhas do método, sobretudo a discussão axiológica e, desse modo, são negligenciados, por exemplo, os valores que se encontram, de fato, por trás de todo o juízo.

“Uma dogmática da multiplicidade aponta a necessidade de pontos de partida determináveis, como aqueles oriundos, por exemplo, de um referencial estatal. Por seu turno, isso não implica na inexistência de outros pontos de partida ocultos, nem sempre desvelados, como os inerentes à subjetividade e os compromissos axiológicos e ideológicos. Discutir a existência dessas razões ocultas é de vital importância para que possamos incrementar ainda mais os estudos da Teoria e da Filosofia do Direito nos dias de hoje²⁷⁵”.

A maneira que Jonathan Culler coloca a polêmica sobre interpretação e superinterpretação - mais especificamente, a discussão travada entre Richard Rorty e Umberto Eco -, indiretamente, vem a esclarecer em muito nosso problema. Eco distingue interpretação e uso do texto. Interpretação - para Eco - precisa encontrar seus limites na *intentio operis* e para compreender a intenção da obra é necessário ter em conta o contexto e as perguntas que o próprio texto suscita, com o progresso da leitura interpretações possíveis serão confirmadas e interpretações “paranóicas” deverão ser rejeitadas. O texto é, desse modo, o **limite** para as pulsões e desejos do intérprete. A idéia do leitor (leitor-modelo) existe na mente do autor empírico e condiciona a construção do seu texto, enquanto que a idéia do autor (autor-modelo) condiciona a interpretação por parte do leitor²⁷⁶. O que está em jogo, no final das contas, são crenças compartilhadas por uma comunidade lingüística, crenças estas que permitem a própria comunicação; interpretação é respeito a tais acordos, articula-se sobre o consenso (mesmo que seu sentido, no final, venha a surpreender e ultrapassar acordos), já a o uso (ou superinterpretação) do texto equivale à transgressão do comum ou das perguntas que o texto (que só pode ser compreendido em contexto) incita a fazer sobre ele mesmo. Rorty, por sua vez, não encontra sentido em tal distinção e sustenta que tudo o que podemos fazer é usar textos, desfrutar deles²⁷⁷.

Culler reconhece a importância de efetuar a distinção (responde a Rorty que ao menos há diferenças significativas nas formas de usar textos), muito embora, não considere que é

²⁷⁵ MAIA, Alexandre da: “Dogmática Jurídica e Multiplicidade – Uma Análise da Teoria da Argumentação Jurídica de Robert Alexy”. Recife: *mimeo*, 2003, p. 21-25.

²⁷⁶ ECO, Umberto: *Os Limites da Interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 1990, p.11-16

²⁷⁷ RORTY, Richard: “A Trajetória do Pragmatista”. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p 105- 128.

preciso se ater a interpretações e, de qualquer maneira desvalorizar a superinterpretação. Assevera, ao contrário, que o interessante é transgredir o senso comum, realizar interpretações extravagantes que podem encontrar novas associações, desvelar o que estava implícito, explorar os silêncios mais do que as palavras do texto.

Trazendo as idéias de Culler para o problema ora enfrentado, advogamos que não há que se fazer desvanecer os acordos, o “senso comum teórico”, sentidos atribuídos pela dogmática jurídica, mas, por outro lado, não precisamos permanecer enclausurados no consenso. É preciso reconhecer a dogmática, tentar compreendê-la, observá-la por vários ângulos – de dentro e de fora – atentar para sua força e para os seus efeitos práticos e, ao mesmo tempo, de forma complementar e antagônica, prescindir de dogmas, adentrar, por exemplo, no problema da justiça, sem quaisquer constrangimento; possivelmente extravasar, inclusive, os limites da razão ocidental moderna. Contudo, é também necessário distinguir (sem separar violentamente) os momentos e as intenções dos diferentes níveis de discussão e não colocar tudo sob um mesmo rótulo. Como escreve Culler: “a questão é exatamente entender como essas linguagens funcionam, o que lhes possibilita funcionarem como funcionam e em que circunstâncias poderiam funcionar de outra maneira²⁷⁸”. Tais distinções são importantes - determinam as regras do jogo e o funcionamento da cada linguagem, - apenas não podem ser encaradas sob paradigmas essencialistas; e – sublinhe-se - tão ou mais importante do que conhecer os objetivos, os limites e nível de cada jogo discursivo é fomentar a **comunicação** entre eles.

7.7. Objetividade científica e democracia (o discurso da “ciência” do direito numa perspectiva pragmática).

Para abandonarmos os pressupostos essencialistas e ainda assim mantermos alguma estrutura, é preciso alcançar uma nova concepção de objetividade que não mais seja posta em oposição à subjetividade – separação típica da lógica da exclusão. Maturana fala no caminho explicativo da “objetividade entre parênteses”, que consiste uma maneira de explicar (de reformular experiências) que leva em conta a biologia, o observador e o observar. Mais do que uma estratégia de abordagem do real trata-se de um modo mais ético de estar com os outros, numa relação onde prepondera o respeito, onde se aceita a responsabilidade pelas próprias decisões - que vão construir o mundo de cada um - e emoções que estão no

²⁷⁸ CULLER, Jonathan: “Em Defesa da Superinterpretação”. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 129-135.

fundamento daquelas opções²⁷⁹. Contrapõe-se ao viés da “objetividade sem parênteses”, segundo a qual o sujeito não é responsável por sua explicação, pois está se referindo a uma realidade que existe independentemente dele. É o viés da negação do outro, da posse da verdade e do poder, do totalitarismo daqueles que supostamente teriam acesso privilegiado à realidade.

O conhecimento objetivo (nessa nova concepção) deve ser construído a partir da intercomunicação e da crítica intersubjetiva. A idéia de certeza absoluta dá lugar à idéia de falibilismo, que está ligado a um progresso que pode ser ultrapassado e permanece incerto. O conhecimento científico é histórico, resultado do diálogo entre os membros da comunidade científica e do diálogo desses com o mundo real. Depende em muito da atitude do sujeito em relação a outrem e em relação ao objeto; atitude que pode ser de aceitação, tolerância, exclusão ou (pior que a exclusão) pseudo-abertura.

A objetividade não é uma qualidade própria das mentes científicas “superiores”. Trata-se do resultado de uma dinâmica complexa e recorrente, de um processo sociológico, cultural, histórico e intelectual. Para que haja um conhecimento minimamente confiável é necessário que exista uma grande atividade de crítica mútua, é preciso que teorias se confrontem, que existam pontos de vista diferentes, idéias fora do comum. É o resultado de um processo crítico desenvolvido pela comunidade científica, produzido por um consenso de pesquisadores digno de crédito por parte da sociedade.

É possível, então, enxergar a comunidade epistemológica como um sistema homeostático, por um lado harmônico, mas que, ao mesmo tempo, progride em razão das contradições internas e da interação com o meio. A ciência se mostra enquanto unidade e harmonia quando há a aceitação generalizada de uma tradição histórica e de um ideal de conhecimento baseado nos princípios da objetividade, da verificação e da falsificação. Mas a objetividade da ciência também existe em função da concorrência do pensamento, quer dizer, da liberdade no mundo científico no qual encontramos, simultaneamente, conflito e comunhão.

A democracia na ciência permite aos conflitos de idéias serem produtivos, reconhece os limites e também o potencial de crescimento e evolução humana. Existe uma democracia propriamente científica como funcionamento regulamentado e produtivo da conflituosidade. A ciência é determinada pela história, pela sociedade, algumas vezes manipulada pelo poder, mas aceitar essas impurezas não implica na eliminação da dimensão cognitiva, pois ainda

²⁷⁹ MATURANA, Humberto: *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 31-38.

assim é uma atividade de investigação, de pesquisa da verdade. Daí o equívoco de concepções que reduzem o problema a duas alternativas: ou emancipacionismo rígido (plena liberdade da razão e da ciência) ou determinismo (o conhecimento não é mais que ideologia, produto de forças sociais e destinado à manutenção do poder)²⁸⁰.

A cientificidade se constrói, se desconstrói e se reconstrói sem cessar, também o movimento da história da ciência é circular e recursivo: o conhecimento progrediu até nos ensinar a ignorância quando aceitou o critério da falseabilidade. Uma teoria nunca é, enquanto tal, idêntica ao real; são as teorias (aparentemente) mais adaptadas à explicação dos fenômenos que sobrevivem até que o mundo dos fenômenos dependentes da análise exija uma nova teoria.

É preciso deixar de sonhar com uma ciência pura, livre de toda ideologia, capaz de encontrar uma verdade definitiva. Pelo contrário, é preciso que haja conflitos de idéias no seu interior. A ciência comporta ideologia, no entanto é mais que uma ideologia porque, animada pela obsessão da objetividade, estabelece um diálogo permanente com o mundo e aceita a validade das observações e experimentações, independentemente (num certo sentido e até determinado ponto) das condições pessoais do cientista. Se, com efeito, a ciência estabelece uma relação particular com o mundo dos fenômenos, sua verdade, enquanto ciência, não reside em suas teorias, mas nas regras do jogo da verdade e do erro. Fundamental para a definição da cientificidade é o não dogmatismo - que está intimamente conectado ao poder - e sim aceitação. As relações de poder são relações de mútua negação, configura-se uma atmosfera de abertura e aceitação quando o “outro” tem presença enquanto “Outro” (veremos que o encontro com outrem não é necessariamente abertura à alteridade).

Ao encarar o problema de uma perspectiva pragmática e tendo em conta que as relações entre cientistas são determinantes para a definição de ciência, Ferraz Jr. afirma que a discussão que nasce da dogmática jurídica não pode ser qualificada como científica. O autor argumenta que não basta que a investigação seja rígida, sistemática, tenha método e objeto definidos para que possa ser considerada como científica; a principal nota definidora de cientificidade é a **cooperação**. O discurso científico deve ter as características de uma “discussão-com”, quer dizer, numa busca solidária pela verdade. Acontece que o jurista não está numa posição tão desinteressada quanto a de um historiador ou sociólogo, sobretudo por sua atividade ser eminentemente prática, em todos os momentos vinculada à função social de

²⁸⁰ MORIN, Edgar: *O Método IV – As Idéias*. Porto Alegre: Sulina, 2001, p.16.

compor conflitos. Não só o juiz e o advogado, também o teórico do direito precisa fazer escolhas em razão da decidibilidade; por isso, suas teses tem uma forte carga prescritiva²⁸¹.

Dissemos que o pensamento positivista manifesta uma certa dose de frustração e desilusão no que diz respeito à crença em entidades transcendentais; o positivismo jurídico, então, procura suceder o jusnaturalismo e definir o direito sem apelar à qualquer coisa que ultrapasse a experiência. A legitimação vem agora da racionalidade e do procedimento, que acabam por adquirir a função de preencher as lacunas deixadas pelo abandono da crença em uma Justiça universal - que poderia vir de Deus ou da Razão. Ferraz Jr. sustenta que ao exercer essa função legitimadora o discurso jurídico tende a desvirtuar-se enquanto científico “deixa de procurar a verdade como condição de consenso para procurar o consenso como condição de verdade”. O discurso da ciência do direito seria, a princípio, “uma discussão-com”, cooperativa e aparentemente impessoal, mas, por orientar-se não pela verdade, mas pela decidibilidade, expressa um forte partidarismo camuflado. Tão grande é a parcialidade e tão forte o teor dos compromissos decisórios que usar o termo ciência nesse caso implicaria numa perversão do seu sentido. Ressalta-se, que a diferença está no “grau” de partidarismo em uma e outra atividade (não se quer dizer que não haja partidarismos na discussão científica).

A decidibilidade se sujeita a regra da “refutabilidade prática”, que caracteriza o discurso técnico e se afasta das regras do jogo científico. Os problemas jurídicos têm uma relevância prática que exige a “interrupção na reflexividade infinita do *dubium* científico”. Ou seja, interrompe-se o questionamento dogmatizando os pontos de partida (que podem vir a ser resultados de pesquisa científica) e problematiza-os apenas em direção a sua aplicabilidade prática. Esta dogmatização introduz novos standards, slogans, clichês, lugares comuns que serão pontos de partida para a argumentação (*topoi*) no direito. A discussão jurídica é eminentemente tecnológica, pois não pode se desligar do problema da decisão.

“As teorias jurídicas são “teorias com função social”, teorias de natureza criptonormativa, das quais decorrem conseqüências programáticas de decisão, que devem prever, em todo caso, que, com sua ajuda, uma problemática social determinada seja solucionável sem exceções perturbadoras”²⁸².

²⁸¹ FERRAZ JR., Tércio Sampaio: *Direito, Retórica e Comunicação: subsídios para uma pragmática do discurso jurídico*. São Paulo: Saraiva, 1997, p 148-150.

²⁸² FERRAZ JR., Tércio Sampaio: *Direito, Retórica e Comunicação: subsídios para uma pragmática do discurso jurídico*. São Paulo: Saraiva, 1997, p.165-170.

CAPÍTULO 8

NOVOS CAMINHOS PARA CONCRETIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS E PARA A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO IDEAL DE DEMOCRACIA (O ESBOÇO DE UMA PROPOSTA).

Sumário: 8.1 Semiologia e política; 8.2. O obscurecimento das fronteiras entre racionalidade e arte; 8.3. A epistemologia como lugar estratégico para a abertura: conhecer e nomear a realidade jurídica; 8.4. Direitos humanos como metáfora a ser decodificada por cada cultura; 8.5. Um novo paradigma para um ideal de ética democrática.

8.1. Semiologia e política.

Fazendo a conexão entre semiologia e política, Luis Alberto Warat procura esclarecer o processo pelo qual significados e sentidos são estabilizados - fixados como verdadeiros em determinado contexto social - em detrimento de outros possíveis.

Semiologia é metalinguagem em relação à lingüística, esta última se ocupa do significado denotativo dos termos (semântica), bem como do relacionamento entre eles (sintaxe), enquanto que aquela busca identificar códigos e mecanismos pelos quais o significado é produzido nas várias regiões da vida social, quer dizer, tem por objeto de estudo os meios pelos quais são criadas e transformadas significações conotativas no interior da comunicação social²⁸³.

Para Warat a semiologia tradicional é insuficiente, pois não considera a política como causa co-responsável pela exclusão e imposição de significados. Discursos precisam ser contextualizados, o jogo de significações é produto e também produtor de práticas políticas e da vida social; é preciso tematizar os silêncios e as ênfases que estão por trás das palavras (a força do não-dito pode ser muito maior do que daquilo sobre o que se fala) e co-determinam a produção de uma atmosfera na qual nascem e morrem significações. A comunicação é contaminada pelo contexto político-ideológico dentro do qual se concretiza, ter isso em conta possibilita o estudo do fenômeno da significação também como um instrumento de controle

²⁸³ WARAT, Luis Alberto: *O Direito e sua Linguagem*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995, p.99.

social, pois a crença de uma comunidade na legitimidade do poder é também determinada pelo uso e pela manipulação de palavras.

Dissemos que na sociedade ocidental contemporânea tem concretizado um discurso que é apologia à identidade; cumpre o papel de tornar significações ahistóricas, impessoais, objetivas, inequívocas e, dessa maneira, legítima e impõe verdades. A homogeneização das significações (presas à constância cartesiana e à identidade clássica) tem suas raízes em mitos, culpas e medos. Dessa atmosfera emerge a subjetividade “seriada”, anestesiada e presa ao senso comum²⁸⁴. A instituição social do homogêneo violenta o diverso, nega a pulsão, o desejo que impulsiona a criação, e segue o viés sociológico do recalque. As significações imaginárias, de forma anônima e fechada, dizem o que uma dada sociedade é como coletividade, conformam a cultura e criam um sentido para vida de cada indivíduo.

Quando se está preso a identidades, não é possível enxergar as barras da prisão, o mundo é interpretado como verdade, única possibilidade. Opções são suprimidas e verdades são absorvidas não só pela mente, mas por todo o corpo. Não somos encaixotados só pelo que vem de fora, pelas arbitrariedades culturais, a clausura também vem de dentro, estamos presos a um modo de ser que absorvemos, repetimos compulsivamente e que se torna parte de nossa estrutura. Estamos presos ao que há de constante em nós mesmos, ao que nos faz “normais” e nos impede de nos abrir à inconstância, para o Outro que também somos nós.

Não queremos fazer uma oposição pura entre novidade e repetição, pois a vida se movimenta em círculos e a cada giro há algo que se repete e, ao mesmo tempo, há progresso, novidade; existem mesmo infinitas transgressões (sombras) no interior de um sujeito concreto que deseja se apresentar, o mais possível, como “normalidade” (persona). Queremos apenas advertir que muitas vezes o espaço da novidade é reduzido, limitado por arbitrariedades e que importa operar um aumento desses espaços.

No âmbito do direito, o “senso comum teórico” que comanda a produção do imaginário jurista têm funções sociais específicas, contribui para o estabelecimento de um marco de coerção e controle “racional”. Eis a ligação fundamental entre palavra e política. A análise pragmática da linguagem jurídica tem uma tarefa de desmistificação e de exposição do valor persuasivo dos discursos do direito²⁸⁵.

O paradoxo está no fato de que o discurso dominante é comprometido por uma alta carga ideológica, sobretudo por se dizer puro, livre de tal contaminação; o poder do mito vem

²⁸⁴ WARAT, Luis Alberto: *O Direito e sua Linguagem*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995, p. 102.

²⁸⁵ WARAT, Luis Alberto: *O Direito e sua Linguagem*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995, p. 100-105.

dos silêncios. O poder instituído se mantém através da “violência significativa²⁸⁶” que ceifa possibilidades de compreensão e estabelece o dialeto de determinada sociedade. Sentidos são recalçados em prol da efetivação de uma possibilidade significativa revestida com o manto da racionalidade, que cria a ilusão reconfortante de completude. O objetivo é afastar-se da angustia gerada pela carência de sentido, pelas incertezas e em última instância o medo da morte.

É possível aproximar essa idéia de subjetividade enclausurada em identidades pré-estabelecidas ao *Dasein* decaído heideggeriano. A pre-sença (*Dasein*) decaída sucumbe à curiosidade, ao falatório e à ambigüidade. O falatório é o modo de ser do *Dasein* cotidiano em que se fala e se ouve muitos conteúdos superficiais, por trás do falatório reside repetição, que transforma a constância em autoridade. Vimos que a linguagem pode ser instrumento para a abertura ou fechamento dependendo de como é vivenciada, para o *Dasein* decaído o falatório é meio de fuga, distanciamento, a superficialidade fecha o que pretende desvelar e desencoraja novas perguntas. “A estranheza da oscilação em que a pre-sença tende para uma crescente falta de solidez permanece encoberta sob a proteção da auto-evidência e autocerteza que caracterizam a interpretação mediana²⁸⁷”. Movido pela curiosidade o *Dasein* passa de uma coisa do mundo a outra, foge do que dele está mais próximo (ele mesmo) e se permite levar pelos sentidos do mundo, busca a novidade e a excitação por ela provocada. Por último, a ambigüidade fornece a falsa impressão de que o *Dasein* compreende a si mesmo. Tudo é compreendido em termos do que se “ouviu falar”, todos fixam seu olhar no comportamento dos outros e nas maneiras do dia-a-dia²⁸⁸.

“In falling, Dasein not only fails to face his true being, but also wholeheartedly identifies himself with the particular situation and accepts it as the true reality, all alternatives ends”²⁸⁹.

A abertura só pode vir da descoberta do pré, da constituição mundana da pre-sença (*Dasein*), da sua condição de estar jogada no mundo a caminho de seu próprio fim, daí a abertura para as suas possibilidades ontológicas. Da estranheza, da morte vem a percepção dos limites que possibilitam a claridade.

²⁸⁶ WARAT, Luis Alberto: *O Direito e sua Linguagem*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995, p. 110.

²⁸⁷ HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo- Parte I*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 230.

²⁸⁸ VENSUS, George: “Authentic human destiny : the paths of Shankara and Heidegger”. Site da CUA (Catholic University of America)-www.philosophy.cua.edu/rvp/book. Library of Congress Cataloging-in-Publication., 20/012002, p. 102-105.

²⁸⁹ VENSUS, George: “Authentic human destiny : the paths of Shankara and Heidegger”. Site da CUA (Catholic University of America)-www.philosophy.cua.edu/rvp/book. Library of Congress Cataloging-in-Publication., 20/012002, p. 88.

A racionalidade moderna tomou o espaço historicamente ocupado pela religião, o lugar de provedora de certezas tranqüilizantes. Acontece que a razão, em regra, não assume o seu lado crente, o dogma é contemporaneamente camuflado e aparece como evidência, obviedade ou ainda explicação científica consagrada, estereótipo. Trata-se de pontos de partida que supostamente não valeria a pena discutir, por uma questão de economia de tempo, e que, despercebidamente, adquirem força e autoridade. Determinados conteúdos e certos modos de estar em relação vão sendo absorvidos pelo uso e não mais discutidos. Acordos vão se solidificando sem que os indivíduos nem mesmo se dêem conta de que estão aderindo tacitamente. Questões que deveriam permanecer abertas são convertidas em pressupostos, uma resposta é eleita, para que dela se desenvolvam técnicas. Daí a importância da semiótica que deve ter o papel de nomear, falar sobre o que está por trás do discurso.

Não se quer dizer que a sociedade moderna constitui uma atmosfera que não é nada mais que puro recalque, lembremos que nosso objetivo é sair do paradigma da exclusão e da pureza. Queremos mostrar que da cultura consumista emerge uma forte força repressora, mas, claro, a realidade social é complexa e jamais pode ser reduzida a tal tendência, existem espaços (até mesmo institucionalizados) para a novidade. Aliás, de acordo com Morin, esse contra-movimento é bem forte, quanto mais nossa civilização devota-se ao cálculo anônimo, à técnica pela técnica, quanto mais se burocratiza mais cresce uma outra força que regenera “o pacto poético com a vida²⁹⁰”. O nosso desiderato é expor o recalque que jaz nas entrelinhas de uma cultura que procura se mostrar como absolutamente libertadora e democrática, para que, então, possamos falar numa abertura profunda e na possibilidade de mudança e expansão de espaços para a criatividade.

Daí ser necessário um projeto para a constituição e fortalecimento de uma atmosfera social que venha lidar melhor com a diferença e com a autonomia individual, sem que para isso seja necessário desintegrar a identidade social. Trata-se de fortalecer o espaço da cultura atualmente latente, realizando seu potencial até um ponto tolerável, isto é, queremos fugir de maniqueísmos e fomentar o diálogo entre cultura dominante e contra-cultura (persona e sombras) sem substituir uma pela outra, apenas equilibrá-las.

Warat fala em uma “semiologia do desejo” que funcionaria como impulso para a construção de uma atmosfera social que permita a diferença, o verdadeiro encontro com o Outro. Viria para enfrentar e superar criativamente a perda de sentido do social e político e a própria perda da diferença e da individualidade do sujeito. Trata-se de um outro modo de

²⁹⁰ MORIN, Edgar: *O Método V – A Humanidade da Humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2002, p 146.

subjetivação que “aceita a incompletude do desejo e rejeita tudo o que faz de conta que pode haver uma existência segura e estável²⁹¹”. Nesse espaço há uma ligação maior com o mundo das artes do que com a ciência como tradicionalmente é conhecida. A busca é a da fuga da trivialidade e de uma abertura de espaço para complexidade, para o desejo. É nesta esfera que ocorre o verdadeiro encontro com o Outro enquanto sujeito singular e criativo.

Sem maiores pretensões, neste capítulo, nosso objetivo será esboçar propostas de abertura no âmbito da discussão jurídica, isto é, tratar de alternativas possíveis, caminhos a seguir. Procuraremos expor brevemente projetos que seguem a direção da conciliação entre razão e arte; buscam superar o medo de largar o antigo, o familiar, para ir de encontro ao inesperado, ao estranho que está em nós mesmos. Apontaremos para a possibilidade de constituição de uma atmosfera que possa lidar melhor com a diferença e transformar o imaginário instituído.

8.2. O obscurecimento das fronteiras entre racionalidade e arte.

“Do mesmo modo que a criação artística, a meditação filosófica é tarefa que não pode suspender-se sem se renegar: a tarefa de uma fidelidade à existência que, para manter-se presença no presente, deve renovar-se de acordo com o ritmo da existência²⁹²”.

Na modernidade, vence a identidade em detrimento das diferenças, as idéias pretensamente objetivas dão o tom de nossa cultura e relegam espaços separados – melhor dizer, marginais - para a arte. Objetividade para a ciência moderna era sinônimo de exclusão de subjetivismos, as descrições deveriam ser o reflexo puro dos objetos; o observador precisa olhar o mundo de fora, jamais participar, de forma nenhuma se confundir com ele. A ciência seria o lugar da impessoalidade, separada nitidamente da arte, lugar em que haveria espaço para extravagâncias. A arte é posta em posição subalterna, já que não traz benefícios quantificáveis, não é causa imediata do progresso e do crescimento econômico. Cartesianos que somos, temos dificuldade de enxergar o valor do que não pode ser medido, contado, pesado ou de qualquer coisa que não se encaixe bem em estatísticas.

Mas, com movimento circular e complexo da história do conhecimento, as fronteiras vão gradualmente perdendo a nitidez e, finalmente, com a física quântica, a concepção moderna de objetividade perde de vez o sentido (muito embora tal mudança ainda não tenha sido recepcionada pela cultura jurídica dominante e o imaginário dos juristas permaneça impregnado de mitos puristas). Podemos e devemos separar o espaço da ciência e da arte, mas

²⁹¹ WARAT, Luis Alberto: *O Direito e sua Linguagem*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995, p. 111-114.

²⁹² GUSDORF, Georges: *Tratado de Metafísica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960, p 47.

a separação não deve ser tão violenta, são esferas que se comunicam, trocam informações, contaminam-se. Temos que abdicar do sonho moderno de definir nitidamente o saber científico, libertando-o de impurezas metafísicas ou subjetivismos e aprender a lidar com objetos dinâmicos, a todo tempo, contaminados. O sujeito não é só razão, é também sentimento, intuição, é capaz de criar, possui um corpo, uma inconsciente; são seres humanos que criam ciências, técnicas, obras de arte, é preciso ter em conta que tudo que construímos deixa a nossa marca, impressões de nossa singularidade.

Arte deve ser compreendida como jogo da arte, em que a absorção e a transformação da obra pelo participante (a experiência da arte) é essencial. A arte é simultaneamente fuga da angústia - expressão do compromisso neurótico entre sujeito e realidade, em que aquele transforma esta última para torná-la suportável - e meio de aproximação, que permite o encontro com a dor – modificada até o limite do tolerável. Se os seres humanos têm em comum o sofrimento; a arte, ao comunicar a dor, tem a capacidade de fazer com que as pessoas exercitem a compaixão; identifiquem-se umas com as outras, tenham mais em conta o que há de comum sob todas as diferenças culturais, raciais etc e, de fato, troquem experiências, comuniquem-se.

“Mais profundamente, a poesia vivida e a estética fazem-se viver um grande pacto com o real, o pacto *sur-realista* que transfigura o real sem negá-lo (...) A poesia vivida situa-se no surreal. Em seu estado supremo, ela se exalta em êxtase, ato absoluto de comunhão, de perda e de consumição do real, de perda e realização de si²⁹³”. O Outro que há dentro do “eu” surge com todas as suas forças, uma nova experiência emerge, rompendo com o “eu” que conhecemos e estamos acostumados a nos identificar.

São perguntas que nos empurram para o aberto e nos fazem ver que o aberto somos nós mesmos. A experiência estética é capaz de arrancar, mesmo que por um instante, o sujeito de um círculo de repetições, quebrar um modo de estar, pode ser vivenciada, então, como uma porta para que nos surpreendamos com nós mesmos, é capaz de fazer emergir o Outro em nós.

Gadamer ensina que assistir (a um espetáculo, por exemplo) tem um caráter de comunhão e de participação (radicalmente diferente da pretensão de neutralidade exigida pela ciência), é estar inteiramente em alguma coisa e um estar-fora-de-si que é também encontro consigo mesmo. O auto-esquecimento extático é como um salto, capaz de romper limites e, no final das contas, abrir o canal de comunicação com dimensões do “eu” antes separadas e assim é capaz de fornecer continuidade e auto-aceitação (em contraposição à esquizofrenia

²⁹³ MORIN, Edgar: *O Método V – A Humanidade da Humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2002, p 144.

dissociativa moderna). Nas palavras de Gadamer é: “aquilo que o arranca de tudo que é o mesmo que lhe devolve todo o seu ser²⁹⁴”. Por exemplo, a desolação e o temor que nascem da tragédia, são “purificadores” (como escreveu Aristóteles), quer dizer que a vivência da tragédia permite uma espécie de catarse. Seu caráter liberador vem do fato de que nela o espectador reconhece sua própria finitude, que antes, possivelmente, lutava para não entrar em contato; tal encontro é encontro consigo mesmo.

O artista não está preso a tentativas de controle e previsão do cientista, deve pretender apenas expressar a verdade de um sujeito em um momento, sem procurar possuir nem mesmo esse instante e, diferente do mito, não procura invadir espaços da realidade, pois os participantes estão conscientes de que jogam um jogo surrealista. Se não a finitude como morte na tragédia, a obra de arte deixa emergir a finitude como inacabamento que inquieta, permite-se a imperfeição de uma representação aberta, que suscita perguntas ao invés de forjar respostas tranquilizadoras e calmantes que escondem a falta. O instante do êxtase (que é um estar-fora-de-si efêmero) é renúncia ao controle, é participação e comunhão (ao invés da impessoalidade da ciência) em prol da justiça com a impermanência e a com a temporalidade da existência.

A expressão artística, por não ser totalitária, permite a singularidade da experiência estética, ao mesmo tempo que a ultrapassa. Conceitos ou mesmo experiências jamais vão esgotar a alteridade da obra, que sempre terá “algo” mais a dizer.

Deixar a objetividade científica (a subjetividade como ponto neutro) contaminar-se pela participação artística (compreensão indissociada da vivência) é cessar de esconder os buracos e as faltas, é permitir que a vida invada abstrações e a multiplicidade se estabeleça no seio do conhecimento.

Ao invés da morte (como em Heidegger), Morin coloca a vida, o viver com poesia, intensidade, o permitir-se muitas mortes e ressurreições dentro de uma mesma vida como sentido.

“Sobreviver para viver ganha um sentido quando viver significa viver poeticamente. Viver poeticamente significa viver intensamente a vida, viver de amor, viver de comunhão, viver de comunidade, viver de jogo, viver de estética, viver de conhecimento, viver de

²⁹⁴ GADAMER, Hans-Georg: *Verdade e Método I - Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 192-198.

afetividade e de racionalidade, viver assumindo plenamente o destino de *homo sapiens-demens*, viver inserindo-se na finalidade trinitária²⁹⁵”.

De toda forma, permanece a questão sobre os limites da flexibilização. O fechamento excessivo leva ao distanciamento da realidade, a abertura excessiva leva à cegueira e da hipóstase de qualquer um dos dois pólos decorrem bloqueios para a comunicação. Para que haja diálogo é preciso que haja fronteiras, contudo essas precisam ser flexíveis; são necessárias identidades e, ao mesmo tempo, processualidade.

Afirmar que a falta é insuperável é postular um ponto de partida, incerto e superável como qualquer outro, mas que nos parece o lugar mais seguro (paradoxalmente, porque admite a insegurança) para começar. É mister procurar reinventar formas de acolher a alteridade sem precisar negar o fechamento (que inclusive é necessário para que se pudesse chegar à própria idéia de abertura), quer dizer, enxergar a fragilidade dos mitos que permeiam o imaginário dos juristas sem precisar desintegrar o tecido que conforma e fornece estabilidade à comunidade teórica do direito e à própria sociedade.

8.3. A epistemologia como lugar estratégico para a abertura: conhecer e nomear a realidade jurídica.

O que há por detrás da racionalidade (ou melhor, da racionalidade tal como a conhecemos)? A resposta automática da teoria geral do direito tem sido decisionismo, arbítrio e violência. Muito embora alcance sua parcela de verdade, não podemos deixar de enxergar o simplismo de tal resposta que, por estar pautada apenas em experiências passadas, não consegue enxergar a possibilidade da emergência do novo. É verdade que no momento histórico que antecedeu o racionalismo moderno a pressuposição da falta, da debilidade do sujeito levou ao arbítrio à submissão à vontade do Soberano ou da Igreja medieval - única capaz de conhecer e controlar a Revelação Divina. Foi necessário fornecer poder ao sujeito para que pudesse sair dessa situação de impotência, surgiu, então, o outro extremo: a razão onipotente moderna.

O problema é que permanecemos ainda hoje presos a essa necessidade afirmação, supomos que caso abandonemos nossas crenças na racionalidade iremos voltar ao medieval.

Mas o universo evolui é capaz de criar, assim como o ser humano e, por isso, abandonar o desgastado paradigma iluminista pode nos levar a surpresas. O que há além da racionalidade é alteridade, mistério, mas também realidade, justiça, a **experiência infinita de**

²⁹⁵ MORIN, Edgar: *O Método V – A Humanidade da Humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2002, p 156.

um instante, aquilo que simplesmente se dá. O que ultrapassa a racionalidade não pode ser compreendido em termos racionais, não pode, portanto, ser possuído, previsto ou controlado.

Podemos nos aproximar da alteridade sem largar a estrutura simplesmente nos desapegando do conhecido e abrindo espaço para o infinito. No âmbito do direito isso não significa necessariamente decisionismo, mas, oxigenação e mudança abertura para uma atmosfera da qual podem surgir novas propostas e novos modos de estar.

Por tudo isso, propomos voltar a pôr a axiologia em questão, mas, de uma maneira diferente, não mais procurando enclausurar valores em conceitos e os impor para todos. Sugerimos sim a consolidação de uma nova forma de se relacionar com a alteridade e a partir daí procurar criar uma nova axiologia e compor um novo relacionamento com valores e uma nova visão da axiologia, que não permita a manipulação ou substancialização de valores, estes devem ser enxergados a todo tempo em sua alteridade.

Escreve o sociólogo Sérgio Costa: “Estamos hoje desenvolvendo uma cultura que dá novamente ao racional uma validade transcendente e ao emocional um caráter arbitrário ou caótico. Por isso, é cada vez mais difícil para nós aceitarmos "dormir com uma desconhecida" ou, em outras palavras, termos "relações íntimas" entre o emocional e o racional.”²⁹⁶

O primeiro passo para realizar nossa tarefa de constituir um espaço discursivo que aceite a falta como ponto de partida e, seguindo os ensinamentos da psicanálise, renunciar a estratégia do recalque e aceitar o problema. O que faz da epistemologia um ponto estratégico. O discurso sobre a dogmática jurídica deve procurar expor mitos, silêncios que povoam o imaginário dos juristas, não os ocultar em prol de uma segurança racionalista ilusória. É preciso conhecer e nomear a realidade (o mundo para nós constitui-se a partir do que dizemos dele) para poder modificá-la. A construção de um espaço para o estudo e confrontação de paradigmas é crucial para a movimentação do pensamento.

Se por um lado o senso comum, os mitos, os standards têm a função fundamental de estabilização e constituição do tecido social, por outro servem como instrumento de legitimação. Assim, os estudos pragmáticos das linguagens jurídicas têm uma tarefa de desmistificação e de exposição do valor persuasivo dos discursos do direito. É sempre importante salientar que o **contra-discurso** crítico não deve ser posto num lugar privilegiado, deve se reconhecer como também **contaminado** por crenças pelo mundo e pela linguagem.

²⁹⁶ COSTA, Sérgio e LEIS, Hector Ricardo: “Dormindo com uma desconhecida – a teoria social contemporânea enfrenta a intimidade”. *Imprimatur: Revista Virtual de Ciência Humanas*, n 2, 1999, p. 15.

8.4. Direitos humanos como metáfora a ser decodificada por cada cultura.

A aporia essencialismo-relativismo salta do espaço acadêmico para as manchetes dos jornais na discussão sobre direitos humanos e intervencionismo. Uma postura totalitária pode impor tanto sistemas conceituais que procuram colonizar o real e, igualmente, pode se manifestar como intervenção militar que violenta as diferenças sociais. Na política o triunfo de identidade sobre as diferenças atingiu seu extremo no genocídio, ápice do totalitarismo homogenizador e exterminador de diferenças.

O “eu” que se encerra em si não conhece nada de exterior, no entanto supõe possuir e controlar o mundo e a natureza. O “eu” auto-consciente se autoriza a exercer toda espécie de violência em relação a realidade a outros indivíduos. Tudo se resolve em termos autorreferentes, o sistema impõe seus códigos e desconsidera ou trivializa as “aparências” ou os “pseudo-problemas” concretos.

Não há que se olvidar as “boas intenções” presentes em ONG’s e nas diversas formas de militância pelos direitos humanos, o problema é seus argumentos comumente manifestam tendências essencialistas. Sustentamos que o debate não deve se desenvolver sob a égide dos paradigmas do “violador” (usando a palavra com extremo cuidado para não cair no maniqueísmo violador / violado). Manter-se em tal espaço é permanecer na clausura do Mesmo, o conflito se dá entre conteúdos opostos, mas que, no fundo, aproximam-se.

A regra no pensamento jurídico e filosófico é hipóstase da identidade, procuramos, no decorrer desse trabalho, fazer um contraponto à tradição, o que nos levou a enfatizar diferenças, mas nosso desiderato não é fazer o comum se desvanecer. Do mesmo modo, cada ser humano individual é único, mas, ao mesmo tempo, há algo de comum. Procurou-se por muito tempo (e ainda procura-se) converter a identidade humana em algo constante, estático e controlável, projeto que jamais poderia ter tido sucesso. Só é possível falar em identidade reconstruindo o seu sentido, isto é, libertando-se das amarras da constância, compreendendo como identidade viva, processual. Apenas nesses termos é possível uma aproximação com a identidade humana e a partir daí em identidade global. Atualmente, com a globalização e a redução das fronteiras da comunicação, podemos nos referir a uma nova identidade cultural que atinge níveis planetários. Referimo-nos a uma identidade cosmopolita, mas que não pode ser “coisificada” definida com clareza, talvez possamos apenas intuí-la.

O sociólogo Sérgio Costa oferece um caminho inovador para enfrentar o dilema identidade/diferença. Tendo por base o comum no humano propõe que os direitos humanos sejam de alguma maneira universalizados, no entanto, não por meio de sua “coisificação”. Para que se possa falar em universalização ou planetarização, é necessário sair da constância,

de militâncias panfletárias que se comunicam por clichês e jargões e não conseguem se libertar da compulsão para repetir.

Os direitos humanos devem ser encarados como metáfora, como um código fraco²⁹⁷, que identifica ao mesmo tempo que preserva as diferenças; sua abertura permite a decodificação em termos do modo de estar e compreender de cada cultura. Esse caminho renuncia a tentativas de procurar uma substância qualquer que fundamente os direitos humanos, compreende-os em termos de crenças compartilhadas numa comunidade lingüística, a qual segue definindo significados no uso comum; e, acima de tudo, propõe o intercâmbio, a confrontação de crenças.

O diálogo entre jogos de linguagem tem o potencial de desmascarar mitos, expor possibilidades de significação ocultas, permite o confronto com o diferente e a abertura para o novo. Acontece que muitas vezes não há uma troca entre iguais, sistemas procuram colonizar uma ao outro (“a minha verdade ou a minha cultura é melhor que a sua”). Duas hipóteses (extremadas) podem se concretizar a partir do estabelecimento de tal relacionamento totalitário: no primeiro cenário um universo de significações incorpora o outro e assim a diferença é suprimida; na segunda alternativa os sistemas reagem defensivamente às tentativas de colonização e se fecham, sobrevivem autonomamente, mas sem se comunicar.

A utilização da linguagem metafórica como instrumento de intercâmbio pode vir a permitir uma troca não violenta entre sistemas. A metáfora retira um termo de uma esfera de significação familiar, transferindo-o para uma outra, a princípio, estranha. A linguagem metafórica é centrada em semelhanças - não identidades fixas - busca estabelecer a representação do mundo por meio de analogias; por isso tem a vantagem de não procurar esconder as imperfeições da linguagem; como escreve Warat: “definir é sempre fazer analogia²⁹⁸”. Quando um termo é retirado de seu contexto familiar e re-significado - não imposto como verdade - no outro contexto, o canal de comunicação é fortalecido sem que haja supressão da diferença; permite-se a fluidez, a reinvenção permanente. A metáfora pode se tornar um instrumento que fomenta a abertura a constituição e reinvenção de sentidos, que não procura apagar a força iniciadora, criadora do discurso. Cada vez que uma palavra é pronunciada por um sujeito um sentido é reinventado - ressalte-se a propriedade do uso do termo “reinvenção”, já que não se trata de uma invenção pura, sem condicionantes, há um

²⁹⁷ Para uma definição mais detalhada de códigos fortes e fracos ver FERRAZ JR., Tércio Sampaio: *Estudos de Filosofia do Direito – Reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito*. São Paulo: Atlas, 2002, p. 136-138.

²⁹⁸ WARAT, Luis Alberto: *Introdução Geral ao Direito I – Interpretação da Lei: Temas para uma Reformulação*. Porto Alegre: Fabris, 1994, p. 49.

significado anterior, culturalmente constituído, que a condiciona (mas não o determina de maneira absoluta).

8.5. O acolhimento da alteridade e a busca de novos paradigmas para construção de um ideal de ética democrática.

Há muito Etienne de La Boétie se perguntava o que faz com que muitos sirvam a um, mais fraco, que na prática poderia ser facilmente subjugado pela força de seus súditos²⁹⁹.

A resposta se conecta aos nossos mais profundos medos: temos medo da liberdade, da autonomia, não queremos sair da posição infantil de obediência à Autoridade, detentora de verdades e capaz de nos fornecer segurança. O rompimento com sentidos pré-estabelecidos nos remete ao parricídio, a uma tomada de responsabilidade por parte do sujeito que interpreta e cria, ativamente, sentidos que vão determinar seu lugar e seu modo de estar no mundo.

O medo da liberdade é um dos elementos que com mais força estrutura o imaginário dos juristas, tradicionalmente a atmosfera em que se conforma o direito tem sido um lugar de recalques. O controle – que é a própria razão da existência da norma - não existe a não ser que se acredite ser controlado, não há soberano algum que possa, de fato, a todo tempo obrigar toda uma população a se comportar de determinado modo. Para que se exerça o controle são necessários mitos, o medo se desloca da figura primária (Pai), para a Religião, o Soberano, o Estado, a Democracia.

Sublinhe-se que o sentido de tais instituições não é dado, mas vivido por um sujeito numa cultura; a democracia, então, pode representar um mito infantilizador, como também pode ser vivida como um instrumento para a emancipação.

A idéia de democracia formal que independente da realidade social é redutora. Nesses termos, o ideal democrático concretiza-se pelo decreto de um poder instituído, por exemplo, com a institucionalização do direito ao voto (pouco importa se, de fato, os indivíduos não sabem em quem ou por que votar). Saltam aos olhos os efeitos nefastos e meramente legitimadores de uma vontade política forjada por indivíduos passivos e inconscientes do seu papel, no entanto, para os formalistas não há muito mais o que fazer, pois, após o decreto (constituição democrática) a democracia já teria sido estabelecida e, como diria Kelsen, não é papel da dogmática jurídica debater problemas relativos ao “ser”.

²⁹⁹ BOETI, Etienne de La: “O Discurso da Servidão Voluntária”. Site da Cultvox - www.uol.com.br/cultvox, 26/06/ 2002.

Sustentamos, ao contrário, que o distanciamento entre norma e fato social é sim um problema (e um dos mais graves) que precisa ser encarado com urgência pelo direito; as tendências dissociativas da racionalidade jurídica precisam ser superadas.

Sérgio Costa aponta como um dos maiores desafios da democracia atual está na especialização e autonomização de sistemas (no sentido luhmanniano da palavra). “Nesse movimento, os sistemas funcionais diferenciados divorciar-se-iam dos objetivos para os quais foram constituídos, operando sua lógica própria que não guarda mais, portanto, qualquer tipo de relação com as necessidades sociais que os fundaram. O sistema político não fugiria dessa regra, opera o código do poder como recurso sistêmico da redução de complexidade, sem se apresentar, contudo, hierarquicamente diferenciado com relação aos demais subsistemas”³⁰⁰. Processos de decisão tornam-se cada vez mais autorreferentes e dissociados da realidade ao qual se dirigem. O insulamento permite a conversão da realidade em conceitos e o tratamento dessa apenas nesses termos reducionistas. Eis a grande “astúcia da razão dogmática” a que se refere Ferraz Jr.³⁰¹.

A cultura racionalista expropria sentidos e estabiliza a contingência por meio de mitos como o da verdade objetiva e da justiça democrática (para a democracia formal uma decisão é justa se for proferida pela maioria dos votantes). A alteridade da justiça é violentamente suprimida e o sentido da democracia é convertido em clichê, jargão ou frase de efeito, repetidas sem parar, para que se tornem evidência.

Do outro lado está a democracia habermasiana baseada no diálogo (quase monólogo) do falante com sua projeção. Do mesmo modo, para Perelman a abertura à argumentação, o colocar-se em uma situação discursiva já seria o suficiente para minimizar os efeitos da violência significativa. Sem negligenciar o fato de que, realmente, a argumentação e as tentativas de inclusão de outra pessoa apontam para alguma abertura e para a quebra do paradigma da relação sujeito-objeto (nos termos da filosofia da consciência); observamos, no entanto, que o debate pode se dar entre indivíduos enclausurados em identidades. A configuração de um espaço para a argumentação é insuficiente, pois outro ser humano, pode ser vivenciado como o Mesmo, como um burocrata passivo, repetidor de um papel estabelecido; nesses termos, a discussão é travada entre argumento standards e o consenso reduzido a frase feita. Heidegger, ao referir-se à pre-sença decaída mostra como o novo pode

³⁰⁰ COSTA, Sérgio: “Complexidade, Diversidade e Democracia: Alguns Apontamentos Conceituais e uma Alusão à Singularidade Brasileira”. *Democracia Hoje – novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001, p. 462-465.

³⁰¹ FERRAZ JR., Tércio Sampaio: *Introdução ao Estudo do Direito – Técnica, Decisão, Dominação*. São Paulo: Atlas, 1994, p. 254.

ser reduzido ao velho e outrem ao Mesmo: “Em sua ambigüidade, o falatório e a curiosidade cuidam para que aquilo que se criou de autenticamente novo já chegue envelhecido quando se torna público³⁰²”.

A subjetividade identificada pela visão que tem de si mesmo está presa a constâncias, ao ego; mas a alteridade está também no sujeito, que se estiver aberto pode encontrar a novidade, o estranho em si mesmo. “Este eu que nos é tão íntimo é, também, inquietantemente estranho(...) nessa enigmática presença do estranho no mais familiar; familiar que, em certas condições, manifesta-se como estranho. É o medo que fixa o estranho fora de nós, revelando naquilo que uma vez foi familiar algo potencialmente "impregnado" do estranho, no caso, o inconsciente”³⁰³.

Uma cultura fundada em identidades deixa a alteridade num espaço de sombras e co-determina a produção de sujeitos que se reconhecem como normalidade, procuram constância e repudiam o que há em outrem e em si mesmos de diferente; e, então, permanecerão produzindo uma cultura castrante. O acolhimento (não mera inclusão formal) da alteridade é libertador tanto do ponto de vista individual como coletivo. A abertura para o Outro é que permite a expansão de nós mesmos, a pluralização, sair da restrição a uma única identidade de origem, que enclausura nossa múltipla e humana identidade.

O verdadeiro encontro com o Outro existirá apenas a partir de um movimento da sociedade no sentido da subjetivação, que pretende promover a interação entre sujeitos autônomos, que se permitem ser o Outro e expressar o Outro, indivíduos mais humanos e menos máquina.

Adeodato, seguindo H. Arendt, antes mesmo que a polêmica sobre a “inclusão do outro” se tornasse o centro da discussão ética contemporânea, sustentava que a constituição de um espaço político deve se fundar na atitude de levar em consideração a pessoa do outro e que para ingressar no campo da liberdade e da ação política faz se mister estar livre das amarras da subsistência, ultrapassar o automatismo do labor. A sociedade de consumo capitalista representa uma volta do homem que labora e que repete passivamente sentidos.³⁰⁴ Levando adiante o raciocínio, constatamos que quem labora não é só o socialmente excluído, aquele que não tem preenchidas as necessidades básicas (alimentação, educação, saúde) e não pode se dar ao luxo de pensar; mas também indivíduo **incluído e suprimido pela cultura de**

³⁰² HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo- Parte I*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 235.

³⁰³ MATOS, Olgária: “Sociedade, Tolerância, Confiança e Amizade”. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da USP - www.direitoshumanos.usp.br, 05/11/2003.

³⁰⁴ ADEODATO, João Maurício: *O Problema da Legitimidade – no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, 113-161.

consumo, que está tão emaranhado em meio a consensos, às expectativas dos outros, que passa a expressar somente isso, manifesta nada mais do que um papel social, reprodutor e consumidor de produtos e idéias descartáveis. A inclusão como inserção em uma tradição não é suficiente, é preciso abertura ao novo, ao que ultrapassa consenso e tradição.

“Pode parecer um jogo de palavras, mas o que permite ao escravo negar a relação de escravidão não é a consciência da ausência de sua labuta, para a sobrevivência do senhor, mas a consciência da ausência de labuta, da não-labuta, da cessação da atividade laborial que vem junto com a angustiada proximidade da morte, isto é, da cessação de sua própria sobrevivência. Ou seja, na raiz da “consciência-de-si-independente” está esse sentimento ou pressentimento de que tudo que sou ou tudo que é tem um limite que não se explica, mas que me faz labutar, trabalhar, conhecer, pensar. Não é que a liberdade seja a própria morte, porque então seria um único inconcebível. Ela não se confunde com a morte, mas nasce do seu pressentimento que é uma espécie de estar solto em si mesmo, sem nenhum apoio, um vazio que, sentido, me “empurra” para o espontâneo das atividades humanas³⁰⁵”.

Preferimos ao invés de falar na morte nos ater à discussão em termos de alteridade; já que a alteridade da morte, como de qualquer outra coisa concreta, pode ser suprimida, até mesmo a morte pode ser transformada em conceito supostamente manipulável e dela ser retirado o mistério, isto é, pode ser vivenciada como o Mesmo até que não haja mais nada a fazer e o encontro com a morte seja o encontro concreto com a alteridade da morte. A morte é o limite, pode nos levar ao encontro com as nossas faltas, com a alteridade no nosso interior que é simultaneamente nossa sombra e o lugar onde está a luz, onde residem possibilidades de renovação e criação. No final das contas, é o encontro com a morte que pode fazer surgir mais vida e dela novas mortes, e assim, abertura para a fluidez e a circularidade.

É preciso procurar outros referenciais para a construção de uma ética democrática. Podemos começar imaginando a democracia como mais do que abertura de espaço para outrem (que como dissemos, pode não sair do “Mesmo”), mas acolhimento da alteridade, como solidificação cultural e política de uma atmosfera propícia à criatividade. O encontro com outrem pode ter o sentido de abertura, quando há acolhimento bem como a autonomia de um sujeito que se expressa criativamente, permitindo-se ultrapassar papeis; superando o medo do que lhe é estranho.

Nesse sentido a democracia não pode ser implementada por um ato impositivo de uma autoridade, exige uma mudança pessoal e cultural. Não obstante os óbices para sua

³⁰⁵ FERRAZ JR., Tércio Sampaio: *Estudos de Filosofia do Direito – Reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito*. São Paulo: Atlas, 2002, p. 125-126,

consolidação, importa pensar num ideal, num modelo que pretende ser útil por não se satisfazer com a mera decretação formal e procurar mostrar um caminho que pode vir a orientar ações práticas. É mister vislumbrar pontos de chegada, mas compreender sua essência fluida; estes, assim como os pontos de partida, não devem ser violentamente fixados e obsessivamente perseguidos, precisam, ao contrário, ser flexíveis, modificáveis a partir do diálogo e da experiência.

BIBLIOGRAFIA**1. LIVROS**

AARNIO, Aulis: *Lo Racional Como Razonable – Un Tratado sobre la Justificacion Jurídica*. Madri: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

ATIENZA, Manuel: *As Razões do Direito – Teorias da Argumentação Jurídica, Perelman, Toulmin, MacCormick e Outros*. São Paulo: Landy, 2000.

ADEODATO, João Maurício: *O Problema da Legitimidade – no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

_____: *Filosofia do Direito – Uma Crítica à Verdade na Ética e na Ciência*. São Paulo: Saraiva, 1996,

_____: *Ética e Retórica – Para uma Teoria da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002.

AFTALION, Enrique e VILANOVA, José: *Introducción al Derecho*. Buenos Aires: Abelardo-Perrot, 1994.

ARISTÓTELES: *A Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Políticos Constitucionales, 1999.

BOBBIO, Norberto: *Teoria do Ordenamento Jurídico*. São Paulo: Polis; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

BRAZIL, Horus Vital: *O Sujeito da Dúvida e a Retórica do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

CABAS, Antônio Godino: *Curso e Discurso da Obra de Jaques Lacan*. São Paulo: Moraes, 1982.

CHEMAMA, Roland. *Dicionário de Psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

CHAUÍ, Marilena: *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1995.

CORETH, Emerich: *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo: Ed da Universidade de São Paulo, 1973.

DELECAMPAGNE, Cristian. *História da Filosofia no Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

DESCARTES, René: *Discurso do Método – Regras para a Direção do Espírito*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

DOR, Joël: *Introdução á leitura de Lacan – O Inconsciente Estruturado como Linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

ECO, Umberto: *Os Limites da Interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

FARREL, Martin Diego: *La Metodología Del Positivismo Lógico – Su aplicación al derecho*. Editorial Astrea.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio: *Introdução ao Estudo do Direito – Técnica, Decisão, Dominação*. São Paulo: Atlas, 1994.

____: *Direito, Retórica e Comunicação – subsídios para uma pragmática do discurso jurídico*. São Paulo: Saraiva, 1997.

____: *Estudos de Filosofia do Direito – Reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito*. São Paulo: Atlas, 2002.

FREUD, Sigmund: *Obras completas V. VII*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

____: *Obras completas V. XI*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

____: *Obras completas V. XII*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

GROF, Stanislav: *Além do Cérebro – Nascimento, Morte e Transcendência em Psicoterapia*. São Paulo: Mcgraw-Hill, 1987.

GADAMER, Hans-Georg: *Verdade e Método I - Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2002.

____: *Verdade e Método II – Complementos e Índice*. Petrópolis: Vozes, 2002

GUSDORF, Georges: *Tratado de Metafísica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

HABERMAS, Jürgen: *A Inclusão do Outro – Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola, 2002.

____: *Direito e Democracia – Entre Facticidade e Validade V. I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo- Parte I*. Petrópolis: Vozes, 2000.

____: *Ser e Tempo – Parte II*. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNG, Carl Gustav: *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

____: *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

____: *A Vida Simbólica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

____: *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

KANT, Immanuel: *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KELSEN, Hans: *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LALANDE, André: *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LARENZ, Karl: *Metodologia da Ciência do Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969.

LEVINAS, Emmanuel: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

MAIA, Alexandre da: *Ontologia jurídica – o problema de sua fixação teórica com relação ao garantismo jurídico*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2000.

MARIOTTI, Humberto: *As Paixões do Ego – Complexidade, Política e Solidariedade*. São Paulo: Palas Athenas, 2000.

MATURANA, Humberto: *Ontologia da Realidade*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

_____: *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

MIAILLI, Michel: *Uma Introdução Crítica ao Direito*. Lisboa: Moraes Editores, 1988.

MORIN, Edgar: *O Método I – A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América, 1997.

_____: *O Método III – O Conhecimento do Conhecimento*. Lisboa: Europa-América, 1997.

_____: *O Homem e a Morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____: *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____: *Inteligência da Complexidade*. São Paulo: Peirópolis, 2000.

_____: *O Método II – A Vida da Vida*. Porto Alegre: Sulina, 2001.

_____: *O Método IV – As Idéias*. Porto Alegre: Sulina, 2001.

_____: *O Método V – A Humanidade da Humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

PELIZZOLI, Marcelo: *A Emergência do Paradigma Ecológico: Reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____: *Levinas – A Reconstrução da Subjetividade*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002.

PERELMAN, Chaïm: *Tratado de Argumentação – A Nova Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi: *A Lei – Uma Abordagem a Partir da Leitura Cruzada Entre Direito e Psicanálise*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

POPPER, Karl: *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: UNESP, 1988.

PRIGOGINE, Ilya: *O Fim das Certezas: Tempo, Caos e Leis da Natureza*. São Paulo: UNESP, 1996.

RABENHORST, Eduardo: *Dignidade Humana e Moralidade Democrática*. Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

RICOEUR, Paul: *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

RUANET, Sérgio Paulo: *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa: *Um Discurso Sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento, 1999.

STAMFORD, Artur: *Decisão Judicial – Dogmatismo e Empirismo*. Curitiba: Juruá, 2000.

STRECK, Lenio Luiz: *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise – Uma Explicação Hermenêutica da Construção do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.

VIEHWEG, Theodor: *Tópica e Jurisprudência*. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1979.

WARAT, Luis Alberto: *Introdução Geral ao Direito I – Interpretação da Lei: Temas para uma Reformulação*. Porto Alegre: Fabris, 1994.

___: *O Direito e sua Linguagem*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995.

___: *Introdução Geral ao Direito II – A Epistemologia Jurídica da Modernidade*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995.

___: *Introdução Geral ao Direito III – O Direito Não Estudado pela Teoria Jurídica Moderna*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1997.

ZOHAR, Dannah: *O Ser Quântico – Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*. São Paulo: Ed Best Seller, 1990.

2. ARTIGOS

CASAMIGLIA, Albert. “Postpositivismo”. *Doxa*, n. 21-I. Alicante: Universidad de Alicante, 1998, p.209-220.

CORREA, Carlos Pinto: “Epistemologia Psicanalítica: A Verdade não Toda”. *Estudos de Psicanálise*, no. 24. Recife: Círculo Brasileiro de Psicanálise, 2001, p. 85- 91.

COSTA, Sérgio e LEIS, Hector Ricardo: “Dormindo com uma desconhecida – a teoria social contemporânea enfrenta a intimidade”. *Imprimatur: Revista Virtual de Ciência Humanas*, n 2, 1999.

COSTA, Sérgio: “Globalização e Políticas Sociais”. *Imprimatur: Revista Virtual de Ciência Humanas*, n.3, 2000.

COSTA, Sérgio: “Complexidade, Diversidade e Democracia: Alguns Apontamentos Conceituais e uma Alusão à Singularidade Brasileira”. *Democracia Hoje – novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001. P. 461-476.

CULLER, Jonathan: “Em Defesa da Superinterpretação”. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p 129-146.

ECO, Umberto: “Entre Autor e Texto”. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 79-104.

_____: “Superinterpretando textos”. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p 53-78.

FACCHINI, Mark e GROSSMAN, Peter A.: “Metaphor and Metonymy: An Analysis or R.A.V. vs. City of St. Paul Minnesota”. *International Journal for The Semiotics of Law*, no. 12. Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, 1999, p 215-227

GARCÍA AMADO, Juan Antonio: “Tópica, Derecho y Método Jurídico”. *Doxa*, n. 4. Alicante: Universidad de Alicante, 1997, p. 161-188.

GORENDER, Miriam Elza. “Heidegger e Lacan: Algumas Correlações”. *Estudos de Psicanálise*, no. 24. Recife: Círculo Brasileiro de Psicanálise, 2001, p. 69-76.

HENNING, Terese: “Judicial Summation: The Trial Judges Version of The Facts or The Chimera of Neutrality”. *International Journal for The Semiotics of Law*, no. 12. Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, 1999, p 171-213.

HEIDEGGER, Martin: “Que Quiere Decir Pensar”. *Martin Heidegger – Conferencias e Artículos*. Barcelona: Ediciones Del Serbal, 1994.

LEITHÄUSER, Thomas: “Por uma Microfísica da Tolerância”. *Democracia Hoje – novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001.P. 441-470

MAIA, Alexandre da: “O Embasamento Epistemológico como Legitimação do Conhecimento e da Formação da Lei na Modernidade: Uma Leitura a Partir de Descartes”. Recife: *mimeo*, 2003.

MAIA, Alexandre da: “Dogmática Jurídica e Multiplicidade – Uma Análise da Teoria da Argumentação Jurídica de Robert Alexy”. Recife: *mimeo*, 2003.

NEVES, Marcelo: “Da Autoipoiese à Aloipoiese do Direito”. *Anuário do Mestrado em Direito*, n. 5. Recife: Universitária (UFPE), 1992, p. 273-298.

RORTY, Richard: “A Trajetória do Pragmatista”. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p 105- 128.

SOBOTA, Katharina: “Não Mencione a Norma!”. *Anuário dos Cursos de Pós-Graduação em Direito*, n. 7. Recife: Universitária (UFPE), 1995, p. 251-273.

3. INTERNET

BOETI, Etienne de La: “O Discurso da Servidão Voluntária”. Site da Cultvox - www.uol.com.br/cultvox, 26/06/ 2002.

COSTA, Jurandir Freire: “Não mais, não ainda: a palavra na democracia e na psicanálise”. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da USP - www.direitoshumanos.usp.br, 05/11/2003.

MARIOTTI, Humberto: Ciência Cognitiva e Experiência Humana(Cognitivism, Conexionismo e Ciência Cognitiva Enativa: Suas Implicações Éticas) Site da Pluriverso – Núcleo de Estudos de Complexidade, Pensamento Sistêmico e Sociedade – www.pluriverso.org, 20/01/2003.

____: “Reduccionismo, Holismo e Pensamentos Sistêmico e Complexo (Suas Consequências na Vida Cotidiana)”. Site do IECPS - Instituto de Estudos de Complexidade e Pensamento Sistêmico – www.geocities.com/complexidade, 12/07/2001.

MORIN, Edgar: “Complexidade e Liberdade”. Site do IECPS - Instituto de Estudos de Complexidade e Pensamento Sistêmico – www.geocities.com/complexidade, 12/07/2001.

MATOS, Olgária: “A Razão e a Esquizofrenia da Alma (O Iluminismo e a Emergência da *Ratio*)”. Site do IECPS - Instituto de Estudos de Complexidade e Pensamento Sistêmico – www.geocities.com/complexidade, 12/07/2001.

____: “Sociedade, Tolerância, Confiança e Amizade”. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da USP - www.direitoshumanos.usp.br, 05/11/2003.

VENSUS, George: “Authentic human destiny : the paths of Shankara and Heidegger”. Site da CUA (Catholic University of America)-www.philosophy.cua.edu/rvp/book. Library of Congress Cataloging-in-Publication., 20/012002.

WARAT, Luis Alberto: “Metáforas para a Ciência, a Arte e a Subjetividade”. BuscaLegis.ccj.ufsc.Br (05/08/2001) – Revista no. 30, ano 16, junho de 1995, p 1-10.