

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Eliane Ramos Oltramari

O DESAFIO DO DIREITO NA PÓS-MODERNIDADE:
A (RE)LIGAÇÃO DOS SABERES COMO FONTE DE (IN)FORMAÇÃO
DE UM NOVO JURISTA

MESTRADO EM DIREITO

SÃO PAULO
2007

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Eliane Ramos Oltramari

**O DESAFIO DO DIREITO NA PÓS-MODERNIDADE:
A (RE)LIGAÇÃO DOS SABERES COMO FONTE DE (IN)FORMAÇÃO
DE UM NOVO JURISTA**

MESTRADO EM DIREITO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Direito na área de concentração de Filosofia do Direito e do Estado, sob a orientação da Professora, Doutora Haydee Maria Roveratti

**SÃO PAULO
2007**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Eliane Ramos Oltramari

O DESAFIO DO DIREITO NA PÓS-MODERNIDADE:
A (RE)LIGAÇÃO DOS SABERES COMO FONTE DE (IN)FORMAÇÃO
DE UM NOVO JURISTA

MESTRADO EM DIREITO

Banca Examinadora:

SÃO PAULO
2007

Dedico esse trabalho,

Ao Mestre Yamunisiddha Arhapiagha, que com sua vivência e paciência tem proporcionado o despertar para uma essência adormecida, fortalecendo a coragem em meus ideais.

A meu pai Euclides Oltramari (*in memoriam*), com saudades, a quem devo o amor à leitura, e à minha mãe Odete que me proporcionou a vida.

À Eloísa, amiga e companheira de jornada, que vem me ensinando a generosidade e a ser feliz.

MEUS AGRADECIMENTOS

À Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, por recepcionar essa pesquisa através de seu Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito.

Ao Mestre e incentivador Willis Santiago Guerra Filho, por compartilhar de seu conhecimento vivo e estimulante.

À orientadora e amiga Prof^a Haydee Maria Roveratti que, com respeito, paciência e incentivo, me auxiliou a trilhar o caminho construído por mim mesma.

Aos meus amigos e irmãos da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino - OICD, bem como da Faculdade de Teologia Umbandista – FTU, pelo apoio e contribuição imprescindíveis para o início da pesquisa.

Aos queridos amigos que direta ou indiretamente colaboraram na execução, compilação e apresentação desta investigação.

“O estado da mente bem equipada mostrará o caminho a todo aquele que atingiu

a Fé e a Sabedoria;

Os varais são a Consciência; a Mente, o jugo;

E a Cautela, a auriga atenta;

Os arreios da Probidade, o Carro;

O Entusiasmo, o eixo; a Energia, as rodas;

E a Calma, o companheiro de trabalho da Mente bem equilibrada;

A falta de cobiça, as cortinas.

A Benevolência e a Inofensibilidade são suas armas,

Junto com o Desapego da Mente.

A Persistência é a armadura do exemplo,

E é para atingir a Paz que o carro vai adiante.

E, construído pelo eu, pelo próprio ser de alguém,

Ele se torna a incomparável, a suprema carruagem;

Acomodados nela, os Sábios deixam de parte do mundo ...

E alcançam a Vitória.”

O Buddha, do Samyutta, Nkāya, v., p.6.

RESUMO

OLTRAMARI, Eliane Ramos. **O desafio do direito na pós-modernidade: a (re)ligação dos saberes como fonte de (in)formação de um novo jurista.** * 2007, 159 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Direito e do Estado) PUC/SP.

A presente dissertação tem como objeto de estudo a realidade social e a crise paradigmática do saber contida em sua constelação cultural que a acompanha, bem como os efeitos percebidos no universo jurídico. Porque tem fins práticos culmina por propor ao jurista uma (re)ligação dos saberes a fim de que se possa obter uma fonte mais adequada para a compreensão e solução dos problemas sociais. Para tanto, nosso trabalho contempla basicamente três partes: na primeira, que compreende os capítulos 1 a 3, fica registrado o desenrolar histórico da modernidade e suas conseqüências. Na segunda parte, que compreende o capítulo 4, foi apresentada uma pesquisa de campo, onde foram aferidas a percepção social das questões levantadas. Ao final, nos capítulos 6 e 7, foram examinadas as características dominantes do Direito, e estudada uma proposta de convergência de saberes que auxiliasse no desenvolvimento de uma visão crítica do modelo existente, com vistas ao resgate da dimensão ética do universo jurídico.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia do direito, pós modernidade, religação de saberes.

* Na introdução será feito esclarecimento sobre a forma e o significado do título, com o uso da teoria da comunicação.

SUMMARY

OLTRAMARI, Eliane Ramos. **O desafio do direito na pós-modernidade: a (re)ligação dos saberes como fonte de (in)formação de um novo jurista.** 2007, 159 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Direito e do Estado) PUC/SP.

The present dissertation's study objective is the social reality and paradigmatic crisis of knowledge contained in the cultural constellation alongside, as well as its perceived effects in the legal universe. Because of its practical ends it culminates in proposing to the jurist a (re)connection of knowledge to provide a more appropriate source in understanding and solving social problems. In order to do so, our work contemplates basically three parts: in the first part, which comprises chapters 1 to 3, we have recorded the historical unfolding of modern times and its consequences. In the second part, which comprises chapter 4, a field research is presented, where the social perception of issues surveyed has been gauged. At the end, chapters 6 and 7, we examined the Law's predominant characteristics, and studied a proposal of knowledge convergence that could aid the development of a critical view for the existing model, envisioning the recovery of an ethical dimension in the legal universe.

KEY-WORDS: philosophy of law, post-modern times, reconnection of knowledge.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| 1. EXCURSO CONSTITUTIVO DA MODERNIDADE | 20 |
| 1.1 O Iluminismo | 22 |
| 1.2 O Capitalismo | 24 |
| 1.3 Crítica aos fundamentos capitalistas e iluministas | 30 |
| 1.4 A morte de Deus e o niilismo | 35 |
| 2. A CONFIGURAÇÃO DA MODERNIDADE | 41 |
| 2.1 Ciência como paradigma | 41 |
| 2.2 Prevalhecimento da técnica | 46 |
| 2.3 Ambivalência da era moderna | 51 |
| 2.4 Crise de paradigmas | 55 |
| 3. CAOS SOCIAL | 64 |
| 3.1 Banimento do sentido da vida | 64 |
| 3.2 A intolerância como um dos indicadores de caos social | 73 |
| 4. O “OLHAR” DO OUTRO: A CONVERGÊNCIA COMO LEGITIMAÇÃO DO INTERESSE DAS INQUIETAÇÕES INVESTIGADAS. A VALIDADE DA REFLEXÃO | 87 |
| 5. OS ARQUÉTIPOS JUSFILOSÓFICOS E A CONSTRUÇÃO INTELLECTUAL DO DIREITO | 102 |
| 5.1 Possibilidades éticas | 103 |
| 5.2 Uma moral sem fundamento? | 110 |
| 5.3 A justiça como virtude completa | 113 |
| 5.4 O racionalismo contratualista | 118 |
| 5.5 O utilitarismo como expressão teleológica | 126 |

| | | |
|---|-------|-----|
| 6. PODER, DOMINAÇÃO E TÉCNICA – A ATUAL FICÇÃO JURÍDICA | | 129 |
| 7. QUAL O SENTIDO DA MATURIDADE HUMANA: RETROCESSO OU DESESPERANÇA | | 138 |
| 7.1 Há condições para o despertar? Haverá outra alternativa? | | 142 |
| 7.2 Como? | | 149 |
| BIBLIOGRAFIA CITADA | | 151 |
| BIBLIOGRAFIA CONSULTADA | | 156 |

INTRODUÇÃO

A história da civilização é marcada pela prevalência de determinado campo do saber como sendo o mais eficaz para reger a atividade humana. Foi assim na Antiguidade através da Filosofia, na Idade Média, com a Religião, posteriormente nas manifestações das Artes em geral, e na Modernidade através da Ciência.

Verificamos nestes tempos modernos a obtenção de inúmeros avanços através das descobertas científicas e do advento da alta tecnologia, inclusive com conquistas políticas e sociais que marcaram os últimos séculos.

Tais conquistas foram obtidas partindo-se da premissa que somente o conhecimento científico, através da especialização, do saber objetivo e empírico, “purificado” de toda e qualquer isenção de conceitos subjetivos, jusfilosóficos ou especulativos, seria o detentor da verdade integral do mundo da vida, a única via possível de acesso ao conhecimento.

No entanto, apesar dos avanços obtidos, o prevalecimento da técnica provocou questões contingentes. Novos problemas, cujas soluções não proporcionam mais satisfação, mas apenas reparos paliativos.

Estas contingências desprezadas ou mal solucionadas foram proporcionando para a comunidade uma condição de incessante ansiedade, trazendo consigo uma tendência sinistra e mascarada para a opressão e a intolerância.

Problemas sociais desprezados pela falta de solução ou de compreensão passaram a retornar com mais violência, gerando uma tensão social, uma “massa crítica” de insatisfeitos, manifestando-se inclusive, através das mais diversas formas de fundamentalismo e preconceitos.

Este período de incerteza inerente relacionada a um desmoronamento das dimensões do conceito de verdade, do belo e do bom, vem conferindo uma aura assombrosa a todas as conquistas da modernidade, sinalizando certa perda de harmonia, de ruptura de noções de verdade integral, especialmente das questões éticas.

Este momento histórico de crise ou quebra de paradigmas, de demanda por uma superação, de ruptura ou transição com o modelo social vigente é chamado por alguns autores como pós-modernidade, ciência transclássica ou doutrina de vanguarda, servindo como crítica à modernidade.¹

Dentro deste período de efervescência, a crise nos paradigmas vigentes e o caos social, parecem caminhar para a desintegração dos conceitos éticos e o conseqüente banimento do sentido da vida.

Diante deste horizonte, onde as violações reais são muitas vezes aceitas pelas normas vigentes, ou delas decorrem, ou por elas são legitimadas, nosso “olhar” repousou sobre um dos indicadores do caos social: a intolerância religiosa.

¹ O termo “pós-modernidade” por nós utilizado está sendo empregado para designar o momento histórico atual, cuja característica é a transição paradigmática; não possuindo unanimidade em seu uso, sendo inclusive alvo de concepções divergentes, bem como de expressões variadas, tais como modernidade tardia, modernidade reflexiva e mesmo modernidade líquida.

Trouxemos à discussão uma mostra desta intolerância religiosa no aspecto mundial, travestida de terrorismo, como elemento marcante deste período de transição (pós-moderno), através do episódio do ataque às torres gêmeas efetivado em 11 de setembro de 2001, e procuramos demonstrar que não se trata de um fato isolado, mas de uma construção humana (intolerância) que vem sendo realizada há muitos séculos.

Esta, em resumo, é a primeira parte deste documento (do capítulo 1 ao 3). A correspondência empírica das especulações iniciais foi efetivada através da observação sistemática, de caráter empírico, da realidade. Esta observação tem por objetivo explicitar nossa motivação na configuração do projeto de estudo.

Nos capítulos 5 e 6 cuidamos de caracterizar o imaginário responsável pela construção ficcional do direito e sua característica marcante, seu aspecto técnico-científico.

O desvelamento de nossa dissertação foi se apresentando em razão da observação da realidade social, sendo necessário esclarecer que a investigação circunda ao redor da idéia de uma transição paradigmática, acompanhada da proposta de uma (re)ligação dos saberes como subsídios para sua superação.

Consideramos, diante do caos social que tende a tomar proporções alarmantes, ser possível admitir que através da interligação dos saberes teremos uma fonte mais adequada para a compreensão e a solução de problemas da sociedade contemporânea, em especial aqueles atinentes ao Direito; apreendendo, desta forma, as conseqüências para o jurista resultantes da (re)ligação destes saberes.

Uma convergência de saberes que proporcione não somente o conhecimento sobre os objetos estudados, mas a compreensão sobre as conexões causais e os motivos do significado destes objetos – conexões com coerência – resgatando a dimensão ética e filosófica que se encontra deprimida diante da proeminência da ciência dogmática.

Salientamos que a opção por uma (re)ligação está atrelada ao aspecto de mudança de estado na absorção do conhecimento, um recomeço que venha a proporcionar uma nova época, numa verdadeira convergência, e não somente uma religação que proporcionasse a manutenção da identidade de cada conhecimento, com as características históricas de sua época.

A proposta passa pela retomada da abordagem ontológica, filosófica, contando com reflexões multidisciplinares, através de resultados provenientes desta convergência dos saberes, objetivando a verificação se o Direito como técnica se compatibiliza ou não, com as necessidades sociais.

Nesse ponto se insere a relevância pessoal porque, através da realização do presente trabalho, pudemos verificar o motivo dos inúmeros momentos de desmotivação, de sensação de impotência diante da falta de solução, ou de soluções jurídicas paliativas às mais variadas questões sociais apresentadas em nosso dia-a-dia.

Durante o desenvolvimento da investigação, fomos vivenciando pensamentos, sentimentos e ações que denunciaram a insegurança típica dos tempos modernos, ao mesmo tempo que se desdobravam novas possibilidades, frente ao despertar da essência do que ainda pode haver de humano em nós.

Gradativamente a importância destes questionamentos vai tomando maior amplitude e adquire relevância social na medida em que propugna por uma articulação dos saberes que proporcione ao jurista uma (in)formação mais condizente com a realidade, consubstanciada numa conduta ética (*epistême*) adequada, como procuramos demonstrar no último capítulo (capítulo 7).

Com nitidez crescente, o objetivo da reflexão proposta se expõe na forma de um ensaio para a (re)ligação, a convergência dos saberes como instrumento de revitalização de um *ethos* (essência subjetiva do ser) adormecido, proporcionando a reestruturação do saber jurídico, com a conseqüente interpretação dos fatos sociais e jurídicos de forma mais inclusiva e eficaz, orientando a prática possível de ser adequada para o século XXI.

Nossa consciente ousadia orienta esclarecer que o propósito exposto nesta dissertação impôs o uso do método especulativo, associado à construção de um ensaio, com a assessoria de uma leitura empírico-indutiva.

Este método especulativo foi utilizado na busca da solução dos problemas empíricos, auxiliando na formulação e construção das idéias da razão. Foram primariamente utilizadas especulações com fins heurísticos, vistas aqui como indagações, reflexões, meditações com a finalidade de proporcionar construções auxiliares provisórias, porém úteis na investigação das relações empíricas.

Num momento em que se privilegiam o desenvolvimento do intelecto em detrimento da sensibilidade e do caráter, tornando o homem um ser “amnésico”,

ousamos propor um olhar introspectivo, subjetivo, especulativo, que possa servir de espelho.²

Em que pese à elaboração do presente trabalho merecer o tratamento de dissertação, com todo o aparato inerente a um trabalho científico teoricamente elaborado, ordenado e sistematizado, sua natureza reflexiva proporcionou uma flexibilização, conferindo-nos certa liberdade própria da construção de um ensaio, no sentido de apresentar-se como problematizador, antidogmático e crítico, aberto a novas possibilidades de interpretação.

Consideramos importante ressaltar que a curiosidade e a busca da inovação possibilitam grandes realizações e selam o princípio do filosofar onde por natureza, todos os homens desejam saber.

Nosso posicionamento epistemológico foi então sendo construído levando em conta a marca incontestável que a história imprime à vida humana e suas valorações subjetivas como formadoras do sujeito cognoscente.

Modernamente o apelo à razão vem desprezando “verdades” inalcançáveis, pressupondo como científico tratar o outro como objeto, estabelecendo assim uma relação de domínio entre uma razão predominantemente ativa e um objeto de conhecimento totalmente passivo³, numa dicotomia entre sujeito e objeto, que acabou por afastar a tensão produtiva existente no caminho da reflexão.

² Este é um dos significados para especular, que encontramos no Novo Aurélio Século XXI – O Dicionário da Língua Portuguesa, 1999: “**especular**. (Do adj. Lat. *Especulare*.) Adj.2g. 1. Referente a, ou próprio de espelho. 2. Transparente, diáfano”.

³ DUBOIS, Claude-Gilbert. O imaginário da Renascença, p. 96-97.

O método filosófico da modernidade pode ser verificado nas palavras de Descartes: “... *mas uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas*”.⁴

Nesta afirmação Descartes demonstra a necessidade de aceitar como verdadeiro apenas o que fosse indubitável, reputando quase como falso tudo quanto era somente verossímil, permitindo substituir o que é dado através dos sentidos por um sistema de equações matemáticas, nas quais as relações reais são reduzidas a relações lógicas.

Identificando verdade com certeza científica é possível tornar absoluta a atividade do sujeito racional, ignorando a história, a tradição, a cultura, a alteridade, as contingências, numa atitude típica do *homo faber*.^{5 *}

A questão metodológica que se nos impõe dependerá então da revisão e do alargamento do reducionismo existente no modelo de conhecimento predominante.

Numa tentativa de resgate da instigante atitude filosófica de querer sempre saber mais, nos assessoramos de uma leitura empírico-indutiva, propondo uma hipótese a partir da observação de dados históricos, da realidade,

⁴ DESCARTES, René. *Meditações*, p. 93.

⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 318-319.

* Entendemos aqui como *homo faber* o homem que instrumentaliza, que constrói um mundo de coisas-utensílios, e que emprega todas as coisas como instrumentos, rebaixando-as à categoria de meios sem significado, com o fim de se obter um fim.

abarcando elementos multidisciplinares com o objetivo de ampliar o horizonte do nosso olhar.

É imperioso ressaltar que nosso escopo precípua nesta dissertação não é o aprofundamento das metodologias disponíveis em razão da carência de preparação teórica, o que poderá servir de inspiração para futuras pesquisas, mas de sugerir uma visão interdisciplinar, que amplie o alcance dos conhecimentos, como nos propõe Willis Santiago Guerra Filho:

“Em primeiro lugar, parece correto afirmar que se verifica atualmente, em diversos posicionamentos sobre o conhecimento jurídico, uma aceitação generalizada da variedade de número de saberes que o compõem, e da necessidade de incluí-los a todos, ou o máximo possível, a fim de obter uma qualidade científica mais elevada para aquele conhecimento. Esse tipo de abordagem vem sendo qualificada recentemente de “pós-moderna”, por relacionada com uma necessidade de convergência dos diversos sistemas de conhecimento, os quais se autolegitimam em sua prática e se tornam válidos na medida em que nos conscientizamos de que todos estão fundamentados em opções arbitrárias com caráter localizado. É a consciência dessas limitações, e o consenso em torno dos requisitos essenciais para o entendimento mútuo, que tornam possível a troca de conhecimento entre esses sistemas.”⁶

Desta feita, esperamos que as questões levantadas neste trabalho possam servir de subsídios para discutir as possibilidades de um saber jurídico que venha a oferecer as bases teóricas para sua transformação prática, proporcionando assumirmos um compromisso ético com a busca da dignidade humana.

⁶ GUERRA FILHO, Willis Santiago. Teoria da ciência jurídica, p. 88-89.

Como última consideração a ser feita, esclarecemos que a palavra (re)ligação adotada no tema foi utilizada como artifício de redação para proporcionar a construção de um novo significado para religação.

Consideramos que (re)ligar não corresponde à soma dos saberes e à sua síntese, mas à construção de um novo saber a partir de uma nova epistemologia.

Ressaltamos também a utilização da teoria da comunicação na adoção do termo (in)formação, onde se buscou a junção dos objetivos, dos três sentidos intrínsecos ao significante: a transmissão da idéia não conhecida, a modificação da atitude do sujeito que está sendo informado, e o dever de repassar a informação recebida que foi usada como formação.

1. EXCURSO CONSTITUTIVO DA MODERNIDADE

Tratar sobre o que é novo e recente (o cristão), o que é atual e inovador, é falar sobre a Modernidade. É considerar uma oposição ao que se tornou antigo (pagão), que se transformou em passado.

A Modernidade está associada a um período específico da história do Ocidente, em especial de transformações europeias, de emancipação frente aos dogmas religiosos e teológicos existentes e das limitações da Idade Média, aquelas que se atrelavam aos poderes exercidos até então pelo Estado, pela Igreja e pelos senhores feudais. É um histórico de extremo dinamismo.

O espírito da modernidade vinha associado a Descartes (*cogito ergo sum*), que através de suas descobertas das leis naturais considerava estar próximo da verdade, excluindo a idéia de uma providência divina.

Com a idéia de que poderia duvidar de toda certeza inaugurava o racionalismo e a era intelectual como sendo definitiva. Tudo era passível de dúvida, não havendo mais nada que pudesse ser confiável.

Era a passagem de uma atitude contemplativa para uma era de ação racionalizada. As dúvidas de Descartes confundiam-se com as suspeitas de seu tempo, que se multiplicavam diante do saber trazido pela Tradição.

O desejo de liberdade frente à fé religiosa e os valores espirituais vigentes, que determinavam a vida das pessoas, como elas deveriam se

comportar e a finalidade de sua criação, semeavam a transformação do pensamento através da razão intelectualizada.

Um horizonte de desbravamento do desconhecido e de dominação da natureza, despida de qualquer essência espiritual, se configurava perante o homem, que diante de hipóteses testadas e comprovadas não mais precisaria ficar à mercê dos mandamentos “divinos”.

Criava-se a idéia de que o conhecimento estava acessível a todos, e não mais restrito a um grupo de sábios religiosos, o que praticamente eliminava a presença divina no mundo.

Sem dúvida, o termo modernidade verifica-se bastante abrangente, e vai além do que poderia se dizer como sendo um costume ou estilo. O que se apura é a ocorrência de transformações culturais, sociais, políticas e econômicas que se tornaram universais, muito especialmente no Ocidente.

Diversos fatores influenciaram tais transformações, existindo várias versões quanto ao momento do surgimento dos tempos modernos, tais como a Reforma Protestante e a ascensão de uma nova classe social (a burguesia), a descoberta das Américas, a implantação das universidades, a produção de estados-nações, etc.

No entanto, em não havendo consenso⁷ entre os autores quanto ao exato início da modernidade, aceitamos como elementos marcantes alguns

⁷ Existe uma dificuldade em se definir cronologicamente o início da modernidade, conforme nos expõe Zygmunt Bauman: “*Quanto tempo tem a modernidade é uma questão discutível. Não há acordo sobre datas nem consenso sobre o que deve ser datado*”. BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e Ambivalência, p. 11.

acontecimentos que são reconhecidos como “divisor de águas” na história da civilização humana.

1.1 O Iluminismo

No campo das idéias temos o iluminismo, e nos aspectos econômicos o surgimento do capitalismo.

O iluminismo, movimento intelectual surgido na segunda metade do século XVIII, chamado de “século das luzes”, pregava o desenvolvimento moral e material do homem através do conhecimento. Este movimento intelectual, que propunha a razão e o método científico como únicas fontes de conhecimento, tinha na ciência a forma mais válida de explicação do universo.

Segundo os iluministas, as pessoas deveriam pensar por si próprias, não se deixando levar por ideologias as quais estavam forçados a seguir. A sociedade deveria ser livre, com possibilidades de ascensão igual para todos.

Se todos fizessem parte de uma sociedade justa, com direitos iguais, a felicidade comum seria alcançada; pensamento iluminista que contrariava as imposições de caráter religioso, além de afetar diretamente o absolutismo do rei e os privilégios dados à nobreza e ao clero.

Onde houvesse liberdade de expressão que permitisse aos pensadores iluministas desenvolver seu raciocínio, especialmente nos locais onde a influência religiosa era menos intensa, permeavam ideais de valorização do homem e da razão.

A razão, portanto, seria a explicação para todas as coisas, em contraposição à fé, rejeitando-se qualquer concepção de mundo derivada do dogma, da superstição e da fantasia.

A religião passou a ser segregada através da idéia de dissociação da fé com o saber, passando a ciência a ocupar um lugar fundamental, pois revestida da racionalidade tão almejada que apresentava uma justificação para tudo que exigia validade.

Os pensadores iluministas acreditavam que o pensamento racional deveria ser levado adiante substituindo as crenças religiosas e o misticismo, que, segundo eles, impediam a evolução do homem. O centro deveria ser o homem, que por sua vez, passaria a buscar as respostas para as questões que, até então, eram justificadas através da fé.

Esta visão otimista dos filósofos iluministas trata da força libertadora do homem de uma menoridade espiritual que o prendia às credices e às forças da natureza.

É nesse contexto que nos fala Kant:

*“O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. SAPERE AUDE! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.”*⁸

⁸ KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?, in: A paz Perpétua e Outros Opúsculos, p. 11.

Para os pensadores iluministas, o iluminismo instauraria um novo tempo e um novo mundo, em que a felicidade, a razão e o indivíduo fossem a medida de todas as coisas. Com a crítica e a razão, o iluminismo elaborava seu projeto de mundo, tendo como alvo nada menos que a tradição, a religião dogmática e a moral esclarecida.

O século XVIII configura-se não como uma época esclarecida, mas como uma época de esclarecimento, onde o homem problematiza a verdade, os paradigmas, a autoridade da tradição, a obediência, e se põe a caminho pelo qual pode alcançar-se a si mesmo⁹.

Dessa forma, o Iluminismo volta-se contra qualquer autoridade que não esteja submetida à razão inerente ao homem, e à experiência, enfim contra tudo que não possa justificar-se de forma racional.

1.2 O Capitalismo

Muitos autores consideram a Reforma Protestante iniciada por Lutero como ponto principal da ruptura em relação à Igreja, e propulsor da modernidade. A idéia de que a fé era suficiente para que o homem compreendesse os textos sagrados, sem a mediação da Igreja e seus sacerdotes, representava a defesa do individualismo contra as instituições tradicionais.

Tal Reforma simbolizava a liberdade individual da consciência em face da certeza institucionalizada. Este ideal foi sendo inicialmente difundido na Alemanha, e além de valorizar a liberdade individual, e a livre iniciativa, dava

⁹ KANT, Immanuel . Ibid. p.17.

importância ao desenvolvimento da Europa, gerando situações que permitiriam a acumulação de capital, que uma vez reinvestido, levaria ao surgimento da classe burguesa, nova detentora de riqueza e de poder político.

Por outro lado, Max Weber trata do surgimento do Capitalismo não como ruptura em relação aos aspectos religiosos, mas como um fenômeno datado historicamente, caracterizado por um período de transição e substituição do paradigma vigente. Em sua História Geral da Economia, Weber irá expor o desdobramento da técnica de exploração industrial para o mundo da vida, tocando na questão do desencantamento do mundo.

Weber afirma que a parceria entre a Ciência e o Capitalismo permitiu no Ocidente que a produção pudesse se libertar da tradição, acabando por gerar as distorções e regressões que não estavam previstas no projeto inicial da Modernidade.

Os trabalhadores eram submetidos a uma ordem de trabalho que fixava os indivíduos através da disciplina, que por sua vez colaborava para observar, vigiar, classificar e registrar as pessoas.

O Direito estava inserido no modo de produção capitalista na forma de um racionalizador da vida social, servindo como “ferramenta” para um gerenciamento científico da sociedade. Para cumprir esta demanda o Direito ajustou-se à racionalidade imposta pela ciência moderna, tornando-se igualmente científico.

Neste horizonte o Direito deixou fugir de seu campo de atuação a tensão que existia entre as regras e o indivíduo. O que inicialmente deveria ser uma

combinação de autoridade, racionalidade e ética foi sendo gradativamente depurado.

Separado dos princípios éticos, o Direito acaba por transformar-se em instrumento de regulação de mercado, para através da racionalidade instrumental e do formalismo técnico, efetuar a aplicação das normas de forma coerente.

Para Weber a ideologia racional, a racionalização da vida e a ética econômica são partes do processo de constituição do capitalismo moderno, tanto quanto o desencantamento do mundo, o Direito transformado em técnica e a morte da magia – demônios de uma época histórica.

A visão weberiana associa o surgimento do capitalismo moderno ao impulso fornecido pela Reforma Protestante, que com suas regras de conduta impunham a necessidade de servir unicamente à vontade de Deus, sem perda de tempo, através do domínio dos impulsos e das irracionalidades, surtindo como resultado operários disciplinados para o trabalho e empresários desejosos de lucro racional.

Como se presume, foi o pensamento iluminista, juntamente com os ideais protestantes, que passou a atrair os interesses da classe burguesa, que via nesta ideologia uma facilitação de suas práticas mercantilistas, criando uma tensão entre o clero e a nobreza.

Verificamos que com o fim do poder centrado no clero e na nobreza, a burguesia passou a ter liberdade comercial para ampliar significativamente seus negócios, já que haviam sido tirados não só os privilégios de poucos (clero e

nobreza), como também os impedimentos da expansão comercial para a classe burguesa.

O conflito entre uma sociedade feudal e católica, e as novas forças de natureza protestante e mercantil (burguesa), acabou por culminar nas diversas revoluções, tais como a Inglesa entre 1642 e 1660, a Gloriosa entre 1688 e 1689, a Americana no período de 1776 a 1783, e mesmo a Revolução Francesa em 1789, que tinha como lema: liberdade, igualdade e fraternidade.

Observamos então que as origens da modernidade também estavam ligadas aos aspectos econômicos e desenvolvimentistas, culminando com o capitalismo.¹⁰

Seria da terra e da natureza que deveriam ser extraídas as riquezas dos países, não havendo mal algum na obtenção de lucro, que acabaria por proporcionar um bem estar geral na civilização.

Havia um processo de produção de massa, geração de lucro e acúmulo de capital. A paisagem social foi alterada para visões de máquinas a vapor, surgimento de fábricas, ferrovias, zonas industriais, grandes cidades, meios de comunicação e estados nacionais.

Tal projeto visava todos os homens, independentemente de fronteiras nacionais, étnicas ou culturais. O desenvolvimento da ciência possibilitou o aumento do saber empírico, que foi colocado a serviço do trabalho. A moral

¹⁰ Estes parecem ser os aspectos determinantes da modernidade: “*O que é a modernidade, um projeto filosófico ou uma mudança socioeconômica?*” BITTAR, Eduardo C. B. O Direito na Pós Modernidade, p.26.

distanciou-se cada vez mais da religião, motivando o trabalho e os ganhos de capitais.

Verificamos que a palavra capital, etimologicamente significando “cabeça”, em referência às cabeças de gado, era a medida de riqueza nos tempos antigos, tendo o capitalismo (palavra dela decorrente) sido utilizado para designar posse de grande quantidade de capital, como também forma de produção baseada em capital. Posteriormente, na idade moderna, passou a ser estabelecido como sistema econômico predominante.

Alguns enfatizam a propriedade privada de capital como sendo a essência do capitalismo, ou a importância de um mercado livre como mecanismo para o movimento e acumulação de capital. Outros medem o capitalismo através da análise das classes sociais, incluindo-se a estratificação em classes da sociedade.

Em termos históricos, constatamos que a necessidade mais opressora desse novo sistema era o fornecimento de elementos à indústria, tais como terra, maquinários e mão-de-obra, embora ainda haja uma discussão quanto a se o capitalismo é específico a uma época ou região particular, ou se é um sistema universalmente válido.

A partir da primeira guerra mundial, o capitalismo passou por diversas mudanças, deixando de ser competitivo para ser monopolista, como se depreende da falência de diversas empresas, da unificação das maiores com as menores, e do controle de determinados ramos de atividade.

As crises econômicas mundiais fizeram com que o Estado passasse a interferir na economia, exercendo influência em todas as atividades econômicas, embora sempre levando em conta os interesses das grandes empresas.

Tais crises parecem-nos recorrentes, repetindo-se a curtos intervalos. O desemprego, a inflação, a instabilidade do sistema monetário e o aumento da concorrência caracterizam as crises do sistema capitalista. Para alguns autores, estes são os componentes ou elementos que constituem o próprio Capitalismo.

O desenvolvimento das instituições sociais modernas e sua expansão em escala mundial criaram inúmeras oportunidades para a sociedade obter uma existência mais gratificante, no entanto, carregam consigo um aspecto turbulento, conforme se infere da obra de Anthony Giddens: *“Tanto Marx como Durkheim viam a era moderna como uma era turbulenta. Mas ambos acreditavam que as possibilidades benéficas abertas pela era moderna superam suas características negativas”*¹¹.

Para o mencionado autor:

*“Marx via a luta de classes como fonte de dissidências fundamentais na ordem capitalista, mas vislumbrava ao mesmo tempo a emergência de um sistema social mais humano. Durkheim acreditava que a expansão ulterior do industrialismo estabelecia uma vida social harmoniosa e gratificante, integrada através de uma combinação da divisão do trabalho e do individualismo moral. Max Weber era o mais pessimista entre os três patriarcas fundadores, vendo o mundo moderno como um mundo paradoxal onde o progresso material era obtido apenas à custa de uma expansão da burocracia que esmagava a criatividade e a autonomia individuais.”*¹²

¹¹ GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*, p. 16.

¹² Ibid. p. 17.

Estes três autores demonstraram que o trabalho industrial moderno tinha conseqüências degradantes, submetendo muitos à disciplina de um “labor maçante, repetitivo”.

A natureza fortemente competitiva do sistema capitalista passou a implicar numa inovação tecnológica constante. A produção industrial fazendo uso das novas tecnologias a ela associada contribuem para processos de produção cada vez mais eficientes.

Assim, o Manifesto de Marx, notável por seu poder de imaginação, nos traz possibilidades luminosas e ameaçadoras ao mesmo tempo, funcionando como uma espécie de arquétipo da modernidade.

Como brevemente pudemos observar, o pensamento iluminista e a cultura ocidental surgiram primariamente de um contexto religioso que enfatizava a religião e a fé, e posteriormente da força do capital e trabalho.

1.3 Crítica aos fundamentos capitalistas e iluministas

Acompanhando este raciocínio, tudo indica que houve apenas uma remodelação de um tipo de certeza divina pela certeza de nossos sentidos, de observação empírica e geração de riquezas.

Numa visão digamos pessimista da modernidade, retornamos ao projeto iluminista, que Horkheimer e Adorno denunciam como sendo de dominação da

natureza, acabando por dominar o próprio homem, utilizando-se de uma razão nascida utilitária, realizando-se enquanto dominação e repressão.

Como expressaram ditos filósofos:

“... desde sempre o iluminismo, no sentido mais abrangente de um pensar que faz progressos, perseguiu o objetivo de livrar do medo e de fazer deles senhores. Mas, completamente iluminada, a terra resplandece sob o signo do infortúnio triunfal, o programa do iluminismo era o de livrar o mundo do feitiço. Sua pretensão, a de dissolver os mitos e anular a imaginação, por meio do saber ... Na escravidão da criatura ou na capacidade de oposição voluntária aos senhores do mundo, o saber que é poder não conhece limites. Esse saber serve aos empreendimentos de qualquer um, sem distinção de origem, assim como, na fábrica e no campo de batalha, está a serviço de todos os fins da economia burguesa, os reis não dispõem sobre a técnica de maneira mais direta do que os comerciantes: o saber é tão democrático quanto o sistema econômico juntamente com o qual se desenvolve.”¹³

E prosseguem Horkheimer e Adorno:

*“O que os homens querem aprender de natureza é como aplicá-la para dominar completamente sobre ela e sobre os homens. Fora disso, nada conta, sem escrúpulos para consigo mesmo, o iluminismo incinerou os últimos restos da sua própria consciência de si. Só um pensar que faz violência a si próprio é bastante duro para quebrar os mitos. Diante do triunfo atual do tino para os fatos, até mesmo o credo nominalista de Bacon seria suspeito de ser ainda uma metafísica e cairia sob o veredicto de futilidade que ele próprio pronunciou contra a escolástica. ... O que importa não é aquela satisfação que os homens chamam de verdade, o que importa é o **OPERATION**, o proceder eficaz ... Portanto, nenhum mistério há de restar e, tampouco, qualquer desejo de revelação ... O mundo vira caos e a síntese é a salvação. Entre o animal totêmico,*

¹³ HORKHEIMER, M. e ADORNO, Theodor W. O Conceito de Iluminismo, p. 3-4.

*os sonhos de um visionário e a idéia absoluta, não cabe nenhuma diferença. Caminhando em busca da ciência moderna, os homens se despojam do sentido.*¹⁴ (grifo nosso)

É o próprio processo cognitivo do iluminismo na modernidade, que permite a matematização do mundo, onde o sujeito que conhece esta linguagem domina, sem, no entanto, compreender (apreender) a essência ou a porção substantiva dos objetos de seu conhecimento.

Tal situação proporciona tornar comparáveis coisas que não tem denominador comum, quando as reduz a grandezas abstratas. O que não se pode desvanecer em números, e, em última análise, numa unidade, reduz-se, para o iluminismo, à aparência e é desterrado pelo positivismo moderno, para o domínio da poesia.

O escape do próprio modo de ser de tal humanidade moderna se deu através de uma crítica dos fundamentos da razão iluminista, como o fez Nietzsche e Marx.

Marx tinha como propósito fazer o povo “sentir”, expressando suas idéias através de imagens intensas e extravagantes, como abismos, terremotos, erupções vulcânicas, etc.

Marshall Berman, em sua obra “Tudo que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade”, cita Marx em discurso ocorrido em Londres, em 1856 “... *pequenas fraturas e fissuras na crista seca da sociedade européia. Mas denunciavam o abismo. Sob a superfície aparentemente sólida, deixaram entrever oceanos de matéria*

¹⁴ HORKHEIMER, M. e ADORNO, Theodor W. Obra citada, p. 3-4.

líquida, que apenas aguardam a expansão para transformar em fragmentos continentes inteiros de rocha dura”¹⁵.

No dizer de Marx, todas as invenções e progressos humanos estariam “*estupidificando a vida humana ao nível da força material*”¹⁶. Dessa forma, o impulso dialético da modernidade se volta ironicamente contra a própria burguesia, sua propulsora.

Como expõe Eduardo Bittar:

“Na passagem do Medievo à Modernidade, o crescimento econômico era um fato escancarado para os olhos dos teóricos, e Marx enfrenta a questão constatando que a riqueza das nações estaria sendo dirigida a uma só classe, dela excluída a classe proletária. Sua crítica ao capitalismo, bem como seu idealismo revolucionário pelas classes exploradas (proletariado) em direção ao comunismo, conduzem a um acirramento das necessidades de revolução social e econômica que insculpem na mentalidade do século XIX (pense-se em 1848) e do século XX a idéia de oposição de classes e a dicotômica oposição capitalismo/comunismo... O ideal comunista é exatamente a manifestação direta de uma reação opositiva ao imaginário geral da modernidade, reagindo modernamente à indesejada modernidade.”¹⁷

Marx através do Manifesto Comunista nos traz a imagem da “moderna sociedade burguesa”, onde “tudo que é sagrado é profanado”, dizendo que o sentimento de divindade, de santidade, se dissipa, vivendo a moderna sociedade

¹⁵ BERMAN, Marshall. Obra citada, p. 18-19.

¹⁶ Ibid. p.19.

¹⁷ BITTAR, Eduardo C.B. O Direito na Pós Modernidade, p.51.

em meio à ausência e vazio de valores, diante de uma enormidade de possibilidades.¹⁸

O signo da liberdade que era norteador da modernidade, com as mudanças introduzidas pelos apelos culturais e econômicos, especialmente tendo na razão o movimento emancipatório desta liberdade, rompia o selo que as forças religiosas de integração social possuíam.

O pensamento medieval que via o universo como ilusório, cuja verdade só seria acessível através da transcendência dos corpos, pós-morte, transforma-se, especialmente na época da Renascença e da Reforma Protestante, no universo físico e social que existe aqui e agora.

De fato, as conquistas de aprendizagem e de conhecimento obtidas na modernidade, trazidas pelo iluminismo, não podiam mais ser esquecidas. Não havia como retroagir no tempo, para recorrer à Tradição, caso houvesse alguma espécie de crise.

Pretendiam os iluministas que a racionalidade tivesse a totalidade do poder unificador que era mantido, até então, pela religião, tal qual uma religião cultural que tivesse a capacidade de renovação do poder tradicional.

¹⁸ Reproduz-se aqui a fragilidade do pensamento capitalista: *“Apesar de todos os maravilhosos meios de atividade desencadeados pela burguesia, a única atividade que de fato conta, para seus membros, é fazer dinheiro, acumular capital, armazenar excedentes; todos os seus empreendimentos são apenas meios para*

1.4 A morte de Deus e o niilismo

As concepções da modernidade foram sendo desdobradas. Originalmente a modernidade era tida como um autoconhecimento conciliador, uma apropriação libertadora, para então tornar-se uma recordação compensatória, procurando assumir, o equivalente ao poder religioso, com a possibilidade de superação de eventuais rupturas.

Neste cenário Nietzsche surge, apontando as falhas deste ideário, como expõe Habermas ao citá-lo: *“Para onde aponta a tremenda necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o congregar em seu redor de inúmeras outras culturas, aquele querer conhecer que tudo consome, senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica?”*.¹⁹

Nietzsche afirma a morte de Deus, que outrora havia sido tão importante para a explicação do mundo, e que passa a ser substituído por uma consciência criativa existente no sujeito individual. Em Nietzsche, Deus morreu, tendo sido suplantado pelo homem que também deverá morrer.

Neste contexto histórico da Modernidade, onde nos defrontamos com as perplexidades que o “mundo moderno” nos trouxe, parece oportuno e instigante verificarmos o procedimento de Nietzsche, que procurou nos incitar à dúvida e à suspeita, indagando sobre o que está por vir, a respeito do futuro da civilização humana.

atingir esse fim, não tem em si senão um interesse transitório e intermediário”.BERMAN, Marshall. Tudo que é sólido desmancha no ar, p. 92.

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. O Discurso Filosófico da Modernidade, p.92.

Nietzsche parece alheio à especulação e seu pensamento brota de uma experiência fundamentalmente poética: a descoberta do maravilhoso fenômeno do dionisíaco.

Para chegarmos ao pensamento trágico nietzschiano faz-se necessário lembrarmos o mito grego de Dionísio, o deus que está por vir enquanto esperança de redenção.

Diz a lenda que *“Zeus engendrou com Semele, mulher mortal, Dionísio, que foi perseguido com divina cólera por Hera, esposa de Zeus, acabando por ser atirado para a loucura. Desde então, Dionísio vagueia com um bando selvagem de sátiros e bacantes por terras do Norte de África e Ásia Menor, um deus estrangeiro, como diz Holderlin, que precipita o Ocidente na noite dos deuses, deixando para trás apenas os dons do êxtase”*.²⁰

Dionísio possuía diversas representações. Às vezes com chifres e mesmo sob a forma de um touro, símbolo da força que o vinho pode dar ao homem. Mais comumente é representado como um belo jovem de faces coradas, coroado de vinha, com longos cabelos caídos sobre os ombros. Muitas vezes aparece sentado num carro puxado por tigres, leões e panteras. A ele eram sacrificados o bode, a pantera e uma ave européia semelhante ao corvo, chamada pega. Era conhecido como sendo livre, festivo, noturno, já que suas festas eram celebradas à noite, além de ser chamado por Baco, palavra grega que significa “gritar”, em alusão aos gritos dos bêbados pelo vinho que permeavam suas festas.

²⁰ HABERMAS, Jürgen. O Discurso Filosófico da Modernidade, p. 96.

Mas especialmente por ser considerado um deus ausente, cujo regresso ainda está por vir, traça-se um paralelo entre Dionísio e Cristo, que morto haveria de um dia voltar, deixando como celebração o pão e o vinho.²¹

Cristo filho de Deus seria Deus sob a forma de Homem que morre na cruz para nos salvar; um deus mortal, um Cristo Deus, um Deus Morto. Dionísio afirma a dor de viver e aceita a vida sem culpa, numa embriaguez que é pura atividade e renascimento.

No Cristianismo, a vida é culpada na medida em que faz sofrer, devendo ser resgatada de sua injustiça e salva pelo próprio sofrimento que causa através da ressurreição para a morte. Em Dionísio, a vida é santa por si própria e motivo de afirmação.

Para Dionísio a vida não tem justificação porque é essencialmente justa, sendo que no Cristianismo a vida é algo que deve ser justificado porque não é justa em sua essência.

Ora, o Deus que está por vir vem entorpecendo o Ocidente desde suas origens, seja na distância dos deuses gregos, ou no esquecimento moderno do ser. Seria uma nova mitologia que pretende um rejuvenescimento, sem a destituição do Ocidente, sem rejeitar a emancipação que a liberdade dos poderes míticos trouxe ao homem.

A crítica feita por Nietzsche oscila entre duas estratégias: uma que seria de contemplação artística do mundo através de meios científicos, de forma

²¹ HABERMAS, Jurgen. O Discurso Filosófico da Modernidade, p. 96.

pessimista, niilista, e outra de crítica do pensamento metafísico, procurando, no entanto, preservar suas raízes filosóficas.

Nihil é uma palavra latina que significa nada, coisa nenhuma, donde se deriva a palavra niilismo, significando aquilo que se baseia sobre o nada, que valoriza o nada. Valorizar o nada significa não valorizar a vida, já que a vida seria o valor último.

Valorizar o nada significa não valorizar o tudo, que é a vida. Niilismo seria então valorizar o que está fora da vida, que em sua forma mais radical seria a absoluta insustentabilidade da existência.

Tanto para Nietzsche quanto para Marx, havia uma ironia dialética que permeava a modernidade, pois foram os cristãos que aspiravam à verdade que implodiram o próprio Cristianismo, tendo como resultado a “morte de Deus” e o advento do niilismo.²²

Para que fosse possível realizar sua crítica da razão totalizada que renuncia à esperança, Nietzsche recuou ao início da história ocidental, até as épocas gregas, na tentativa de descobrir na figura de Dionísio o outro lado da razão, capaz de trazer novamente a definição do *ser*. O *ser* enquanto aquilo que se retirou da totalidade do ente.

²² Ressalta-se que a conduta humana em Marx será possível quando se mostrar economicamente viável ou valiosa, numa espécie de niilismo moderno, sendo que para Nietzsche o niilismo estaria atrelado à ciência, ao racionalismo, e mesmo à morte de Deus.

O pensamento nietzschiano espalha-se pela Europa, denunciando o projeto da modernidade e a falência do pensamento ocidental. Dá fim a “ilusões como a da verdade e de uma divindade, ficando só o ser humano”.²³

O filósofo afirma que para entendermos melhor alguma coisa é necessário não fecharmos apenas com uma perspectiva, como no caso a Cristã, que domina até hoje o Ocidente (especialmente as Américas). Ele entendeu que o mundo contemporâneo já matara o seu próprio Deus, e fez a constatação pela qual é muito conhecido, a de que Deus já estava morto. A modernidade é que havia matado Deus, estando a contemporaneidade repleta dos problemas trazidos pela razão como centro de tudo.

As obras de Nietzsche tratam de um projeto de transvalorização de valores, onde a base de avaliação não seria mais cristã ou metafísica, mas a vida enquanto sem refúgios no além, a vida enquanto vontade de potência ou relações de forças se efetivando, em transformação contínua.

Nietzsche condena a noção que se encontra na cultura de muitos povos, que explicam tudo sob a luz racional e terceirizam para um além mundo o que não se encaixa, sendo necessário para a recuperação do lado positivo da vida, uma transmutação de todos os valores com a revigoração da cultura.

Antes a ficção Cristã dava conta de que havia uma vida melhor após a morte, no além túmulo, numa espécie de desvalorização da vida, por sermos

²³ GUERRA FILHO, Willis Santiago, *O Zarathustra de Nietzsche como Prenúncio: a Última Aventura Humana sobre a Terra*, p.1.

possuidores de uma iniquidade universal – o pecado original; agora a má ficção se apresenta de forma moderna, onde uma vida melhor poderá ser obtida graças à exploração econômica e científica da natureza e do homem. A crença na onipotência divina passou a ser a crença na onipotência humana.

2. A CONFIGURAÇÃO DA MODERNIDADE

2.1 Ciência como paradigma

A modificação da visão medieval do cosmos para a valorização do mundo da ação, através da construção de um novo conhecimento, alterou sobremaneira as relações do homem, e dele com a natureza.

As atitudes contemplativas cederam espaço àquelas que reforçavam as potencialidades humanas e suas capacidades, mediante o controle e domínio das leis que regiam a natureza.

Com o avanço do conhecimento sobre o universo as leis naturais foram sendo desveladas, o que referendava as afirmações dos matemáticos, dos astrônomos, dos filósofos e até dos teólogos, que assistiam à ruína das antigas concepções acerca do cosmos.

As inúmeras descobertas e comprovações dos fenômenos naturais configuraram o momento propício para uma “virada” na cosmovisão. Tratava-se do curso de uma revolução científica e filosófica ao mesmo tempo, onde os preceitos aristotélicos dominantes estavam sendo rompidos.

Para tratarmos da “revolução científica” não podemos deixar de mencionar o astrônomo Nicolau Copérnico, que em atendimento a um pedido da Igreja (Papa Gregório XIII) reviu os cálculos acerca do movimento do sol e da lua, trazendo à tona a hipótese do heliocentrismo.

Sua hipótese fundava-se em cálculos matemáticos e observações, demonstrando que a Terra não era o centro do universo e sim o Sol, o que refutava o pensamento cristão de geocentrismo em que a Terra se encontrava imóvel no lugar central do universo.

Este “choque” que o pensamento copernicano trouxe implicou no reconhecimento do movimento no espaço/tempo. O heliocentrismo demonstrava que o mundo não é aquilo que aparenta ser, mas sim um conjunto, um universo regido por leis que o explicavam, modificando sobremaneira a forma como o homem medieval via o mundo e a si mesmo.

Passa a tornar-se mais importante a observação dos fenômenos, bem como sua experimentação, o que proporciona os critérios decisivos de verificação das hipóteses e o rompimento dos argumentos aristotélicos e metafísicos.

Outro grande expoente da “revolução científica” é Galileu Galilei, que reviu os conceitos de espaço e movimento, colocando a matemática e a física como instrumento para explicação das realidades naturais, seguido por Johannes Kepler e Newton. É por intermédio de Isaac Newton que a lei da gravidade estende o rigor do conhecimento matemático à construção do saber humano.

O processamento do conhecimento vivia uma fase onde não era mais tolerado o pensamento revelador da religião e nem os argumentos especulativos ou metafísicos, oferecendo, desta forma, os instrumentos necessários para a imposição da Ciência como um novo paradigma.

As teorias científicas de Copérnico, de Galileu, de Kepler e de Newton alteraram a maneira de se observar o mundo físico, e juntamente com a crise de autoridade da Igreja Católica, através da Reforma Protestante²⁴, modificaram os projetos filosóficos vigentes.

É especialmente em função desta crise institucional da Igreja que ocasionou a falta de credibilidade em suas assertivas, que Descartes chega à conclusão de que a via possível para o homem é a própria razão humana, sua racionalidade.

Em termos simplistas, inaugura-se o Racionalismo como sendo o método de observação das coisas baseado exclusivamente na razão, que seria a única autoridade habilitada para a formulação da maneira de se pensar. O que de fato era real somente poderia ser plenamente cognoscível através da razão ou inteligência, em detrimento de outras concepções, tais como a intuição, a vontade, a sensibilidade.

Assim como Descartes tinha uma preocupação em recolocar o homem no caminho do “conhecimento correto”, Francis Bacon à mesma época inaugura a idéia do progresso da ciência integrado com a técnica.

Sem nos atermos às especificidades sobre o autor, por fugir aos objetivos deste trabalho, podemos inferir que o método de conhecimento antiespeculativo de Bacon passou a ser conhecido por Empirismo, identificado como sendo uma

²⁴ “O início do pensamento moderno ... é marcado por uma crise generalizada de autoridade. A autoridade moral e teológica da Igreja foi contestada pela Reforma, pois a Igreja se corrompeu, e os papas, teólogos e concílios cometeram erros no passado, como mostrou Lutero. A autoridade do saber tradicional foi contestada porque este saber continha teorias falsas e errôneas, como revelaram Copérnico e Galileu. Não se pode, portanto, confiar na tradição, nos ensinamentos, no saber adquirido.” MARCONDES, Danilo. Iniciação à História da Filosofia – Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein, p.163.

doutrina que admite o surgimento do conhecimento unicamente através de uma experiência integrada à técnica.

Desta forma, verificamos a rejeição do pensamento religioso, predominante até o advento da “revolução científica”, desdobrar-se através de Auguste Comte em rejeição também aos ideais metafísicos de interpretação ou de justificação transcendente da experiência.

O critério de verdade e de obtenção do conhecimento passa a ser verificado unicamente através da experiência e dos fatos positivos. Impulsionado pelas questões econômicas vigentes, grandemente valorizadas, tornou-se natural a escolha de uma base materialista, positiva e utilitária.

Interessante notar que à época de Comte a burguesia (principalmente a francesa) começava a perceber que a falta de organização social poderia levá-la novamente ao arbítrio do absolutismo, e a filosofia positivista de Comte encaixava-se perfeitamente em seus anseios.

A rejeição de Comte à metafísica e ao pensamento religioso é retratada por Cruz Costa na seguinte frase:

*“A inteligência, emancipada do império da metafísica que pretendia explicar o mundo por meio de entidades vagas, apenas reconhece, doravante, como regra fundamental que toda proposição que não é estritamente redutível à simples enunciação de um fato, particular ou geral, não pode oferecer sentido real e inteligível”.*²⁵

²⁵ CRUZ COSTA, João. Auguste Comte e as origens do positivismo, p.3.

Observamos que o Positivismo de Comte implica no reconhecimento da inexistência de um poder espiritual capacitado para o exercício de autoridade, impondo-se o reconhecimento da autoridade organizacional dos cientistas. Era a nova orientação doutrinária, antimetafísica e antiteológica que preconizava como válida a admissão de conhecimentos baseados em fatos e dados experienciados.

Comte adota como verdade os três estados teóricos pelo qual o espírito humano passa, a saber: o teológico, o metafísico e o positivista.

No estado Teológico ou fictício, o homem cultiva os mistérios e o misticismo, como também o que lhe parece mágico, inexplicável e sagrado. Procura entender e conhecer os fenômenos por essa ótica, recorrendo a comparações, metáforas e analogias, utilizando-se de manifestações intuitivas.

Já no estado metafísico, os deuses (ou Deus) são substituídos por princípios abstratos, como se fosse uma projeção da psicologia humana sobre a natureza. A metafísica era tida como um corpo de conhecimentos produzidos racionalmente, e embora não tivessem sido obtidos de forma revelada (como era no estado teológico), também não era de forma empírica ou experimentada.

Neste estado metafísico o homem não seria mais dominado pela simples imaginação, mas pela observação supostamente racional, como momento preparatório ao advento do estado positivista.

Para Comte, é no estado positivo que o homem responde às suas indagações. A descoberta de fatos e de como eles se desdobram, bem como das leis que venham a oferecer um sentido real e inteligível aos fenômenos, com a previsão de sua repetição, vão desdobrar-se na técnica.

Neste horizonte técnico/científico, a ausência da religião enquanto referência coletiva obrigou o homem a buscar em suas referências internas, suas próprias decisões, muitas vezes com conseqüências desastrosas.

Suas indagações sobre a vida não encontram eco no caminho materialista proposto pela Ciência, que agravadas por fatores que iremos a seguir desdobrar, estão provocando uma desorientação nas pessoas, com o conseqüente abandono do sentido da vida, e perda de significância do agir humano, como verificaremos oportunamente.

2.2 Prevalhecimento da técnica

Uma das características da sociedade moderna, é que sua *“natureza fortemente competitiva e expansionista do empreendimento capitalista implica que a inovação tecnológica tende a ser constante e difusa”*²⁶

Como é sabido, o desenvolvimento da Ciência através da separação das áreas do conhecimento trouxe inúmeras descobertas, além de vantagens para a divisão do trabalho por meio das especializações, contribuindo para a realização do sonho de dominação da natureza.

Ocorre que cada vez mais especializado, o conhecimento científico torna-se como que uma linguagem cifrada (matematizada) para o cidadão comum, um

²⁶ GIDDENS, Anthony. As Consequências da Modernidade, p. 62.

conhecimento hermético, exigindo técnicas cada vez mais acuradas para o desenvolvimento de suas investigações.

Os ideais racionalistas científicos foram cedendo espaço ao desenvolvimento da técnica, que exponencialmente desenvolvidas, culminaram na primeira metade do século XX com as duas guerras mundiais, com o fascismo, o nazismo e o stalinismo. A ligação entre a Ciência, o Estado e as empresas torna-se cada vez maior.

A Ciência enquanto pesquisa pura que tinha por objetivo o desenvolvimento do conhecimento acerca do universo foi cedendo espaço cada vez maior à tecnologia, ou pesquisa aplicada, visando o aumento de bens destinados ao consumo, reforçando o poder do Estado.

A demanda constante por produção industrial mais eficiente e barata implicava numa revolução na tecnologia empregada em sua obtenção, e que foi obtida graças à venda de seus resultados (patentes), objetivando um interesse econômico.

Para a obtenção do triunfo tecnológico as empresas passaram a intensificar suas relações com as universidades e centros de pesquisa, passando sua orientação a ser a busca de procedimentos que facilitassem a oferta de grande número de produtos às mais variadas pessoas.

Aquilo que poderia ser considerado como “aspirações de uma sociedade em movimento”²⁷, passa a ser tido como ofertas tecnológicas inovadoras, fruto de

²⁷ MORIN, Edgar. A Religação dos Saberes. O desafio do século XXI, p. 417.

empresas, Estados e especialistas, destinadas à uma sociedade de consumo formada por uma massa ignara.

Boaventura de Souza Santos nos esclarece o motivo do desequilíbrio e de contradição da modernidade, como sendo aquele em que o próprio conhecimento científico transforma as pessoas ora em objeto social, ora em sujeitos sociais, utilizando-se para isso do que ele chama de *aplicação técnica*, que assim se apresenta:

“1. quem aplica o conhecimento está fora da situação existencial em que incide a aplicação e não é afetado por ela; 2. existe uma separação total entre fins e meios. Pressupõem-se definidos os fins e a aplicação incide sobre os meios; 3. não existe mediação deliberativa entre o universal e o particular. A aplicação procede por demonstrações necessárias que dispensam a argumentação; 4. a aplicação assume, como única, a definição da realidade dada pelo grupo dominante e reforça-a. Escamoteia os eventuais conflitos e silencia as definições alternativas; 5. a aplicação do know-how técnico torna dispensável e até absurda qualquer discussão sobre o know-how ético. A naturalização técnica das relações sociais obscurece e reforça os desequilíbrios de poder que as constituem; 6. a aplicação é unívoca e o seu pensamento é unidimensional. Os saberes locais ou são recusados, ou são funcionalizados e, em qualquer caso, tendo sempre em vista a diminuição das resistências ao desenrolar da aplicação; 7. os custos da aplicação são sempre inferiores aos benefícios e uns e outros são avaliados quantitativamente à luz dos efeitos imediatos do grupo que promove a aplicação. Quanto mais fechado o horizonte contabilístico, tanto mais evidentes os fins e mais disponíveis os meios.”²⁸

²⁸ SANTOS, Boaventura de Souza. Introdução a uma Ciência Pós Moderna, p. 157-158.

A tecnologia tida como modo de produção, aparelhada por instrumentos de controle colocados em ação por cientistas e técnicos obstinados, aproveitou-se do pensamento hegemônico de que a ciência tudo resolveria, para apoderar-se do mundo natural e entregá-lo ao poder dominante.

Através de dispositivos técnicos, a difusão de experiências gerou informações globalizadas, instaladas, sobretudo, a partir dos anos 80. A globalização passou a favorecer não o confronto de soluções debatidas de forma coletiva, mas o aparecimento de novas formas de exercício de poder, através de uma comunidade sem rosto visível.

Não se trata de um discurso maniqueísta sobre a técnica, mas da constatação da união entre tecnologia e poder, numa associação que embora extremamente perigosa e muitas vezes violenta para a humanidade, verificou-se economicamente compensadora para alguns.²⁹

A consequência entre a união da técnica com o poder, é a utilização da violência como mecanismo de coação social, facilitando a observação do ser humano enquanto coisa ou homem-objeto.

O potencial da violência tecnológica pôde ser verificado nas práticas de Auschwitz, no uso das bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki, na guerra do Vietnã, e mais recentemente nas ações terroristas e até mesmo nos ataques de 11 de setembro. É a violência do terror e da intolerância que nos coloca sob o regime do medo.

²⁹ “O século XIX nos prometera que no dia em que os problemas econômicos se resolvessem todos os efeitos de poder suplementar excessivo estariam resolvidos. O século XX descobriu o contrário: podem-se resolver todos os problemas econômicos que se quiser, mas os excessos do poder permanecem”. FOUCAULT, Michel, *Ditos e escritos (IV: Estratégia poder-saber)*, p. 225.

Eduardo Bittar nos traz uma narrativa acerca da perplexidade que nos defrontamos ao verificarmos o potencial destrutivo que a união do saber científico com a técnica, a serviço de poderes políticos e interesses econômicos podem nos trazer:

“Todos esses avanços haviam atingido um sinistro clímax proléptico, quando a ciência natural e a história política conspiraram para produzir a bomba atômica. Pareceu suprema e talvez tragicamente irônico que a descoberta einsteiniana da equivalência de massa e energias, em que uma partícula de matéria poderia transformar-se em imensa quantidade de energia – descoberta de um pacifista devotado, que refletia um certo ápice do brilho e da criatividade humana – pela primeira vez na História apresentava a possibilidade da auto-extinção da Humanidade. Com o lançamento das bombas atômicas sobre a população civil de Hiroxima e Nagasáki, já não era possível sustentar a fé intrínseca na neutralidade moral da Ciência, para não se falar de seus limitados poderes de progresso benéfico. Durante a demorada tensão do cisma global que veio a seguir na Guerra Fria, o número de mísseis nucleares e de poder destrutivo sem precedentes multiplicou-se incansavelmente, a ponto de todo o Planeta poder ser arrasado muitas vezes. A civilização agora estava em perigo, trazido por sua própria genialidade. A mesma ciência que reduzira de modo impressionante os riscos e sofrimentos da vida humana agora apresentava para sua sobrevivência sua mais séria ameaça (Tarnas, A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo, 5ª ed., 2002, p. 390)”³⁰

³⁰ BITTAR, Eduardo C.B.. O Direito na Pós-Modernidade, p 340.

A noção de progresso trazida pelo pensamento científico e concretizada pela técnica está desembocando em crise e intolerância, onde aquilo que se tem por moderno não tem associação com o que se tem por humano.

Com o advento da alta tecnologia, deixou de ser ficção a possibilidade de eliminação da humanidade, o que fortaleceu ainda mais o abandono do sentido da vida, e a intolerância mundial, em face da ausência de uma ética valorizadora do convívio entre os homens.

2.3 Ambivalência da era moderna

De fato, as alterações produzidas na modernidade e ocorridas em razão do conhecimento científico especializado juntamente com o advento da alta tecnologia trouxeram mudanças gradativas e irreversíveis ao ambiente humano, ditando um paradigma dominante, onde nos resta a discussão sobre seus resultados, sejam eles de felicidade ou de miséria.

A auto-ilusão de que o conhecimento científico traria à humanidade moderna sua mais plena realização produziu tanto coisas boas quanto as mais trágicas – esta a sua ambivalência.

O desejo de implantação de uma nova ordem mundial, ideário da modernidade, onde imperassem critérios objetivos e plenamente verificáveis, seria utilizado para a extirpação do seu oposto – o caos.

Exercida por agentes capacitados, detentores de conhecimento, habilidades e tecnologia, a ordem de tornar universal o pensamento racional,

como possuidor do conhecimento verdadeiro, e em última instância, da verdade absoluta, acaba por gerar atos de inclusão e exclusão social.

Utilizando-se da coerção própria dos detentores do poder de dominação (quer sejam econômicos, tecnológicos ou científicos), estes atos de inclusão e exclusão foram sendo espalhados pelo mundo.

Assim, tudo que estivesse à margem da existência ordenada, ou fora dos limites de definição, era considerado como sub-produto proveniente do caos, e precisava ser definitivamente eliminado.

A intolerância seria, portanto, o resultado natural desta prática, já que a exclusão implica na negação dos direitos daquilo que não se inseriu na “ordem” proposta.

A obtenção do conhecimento através da fragmentação da visão do mundo, e do conhecimento especializado e científico, proporcionou tanto mais problemas e conseqüências quanto aqueles originalmente solucionados.

Como vimos a maneira moderna de resolução dos problemas que se apresentam se dá através da divisão, separação, classificação, localização, entre outras, e se dá tanto no processo cognitivo quanto na práxis.

A ambivalência, também tida como falta de controle e fruto do caos e do desconforto social, é identificada por Bauman naquilo que ele denomina “Estado Jardineiro”.³¹

³¹ “O projeto, supostamente ditado pela suprema e inquestionável autoridade da Razão, fornecia os critérios para avaliar a realidade do dia presente. Esses critérios dividiam a população em plantas úteis a serem estimuladas e cuidadosamente cultivadas e ervas daninhas a serem removidas ou arrancadas. Satisfaziam as

Portanto, invalidar o senso comum, as meras crenças e as superstições, tidas como manifestação de ignorância, bem como os campos do conhecimento que fossem considerados incontroláveis, era uma tarefa emergencial e necessária.

Um exemplo marcante deste ideal delirante moderno, que permeia uma vasta gama de literatura, foi o empreendimento nazista.

Fazendo uso do espírito moderno que desejava apressar o progresso da humanidade, criando para isso uma sociedade harmoniosa e ordeira, associado à potência tecnológica disponível e os discursos científicos existentes, foi fornecida a “autoridade” que o sistema nazista precisava para implementar seu projeto “jardineiro” de extirpação das “ervas daninhas”.

A urgência na substituição daqueles que estavam associados à desordem e à reação, tidos como “gado magro e atrofiado”, “raça degenerada”, “sub-homens”, “tipos de baixa categoria” e “biologicamente inaptos”, recolocando o planejamento científico no controle social, serviu como elemento propulsor para a configuração dos horrores perpetrados pelo Holocausto.³²

Este mesmo espírito coletivo foi verificado, embora não lhe seja atribuído o mesmo destaque, nos Estados Unidos, através da Lei de Imigração feita em 1924, que tinha o objetivo de isolar “as classes perigosas que estavam destruindo a democracia americana”, através da esterilização compulsória.³³

necessidades das planta úteis (segundo o projeto do jardineiro) e não proviam as daquelas consideradas ervas daninhas.”. BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e Ambivalência, p. 29.

³² Cf. BAUMAN, op. cit., p. 42-43.

³³ BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e Ambivalência, p. 44.

O desejo por um pensamento científico hegemônico, que acabou por tornar-se demasiadamente técnico, levado aos extremos, criou atos irracionais e intolerantes, como foi o genocídio praticado no Holocausto. Nas palavras de Zygmunt Bauman:

*“A ciência moderna nasceu da esmagadora ambição de conquistar a Natureza e subordiná-la às necessidades humanas. A louvada curiosidade científica que teria levado os cientistas “aonde nenhum homem ousou ir ainda” nunca foi isenta da estimulante visão de controle e administração, de fazer as coisas melhores do que são (isto é, mais flexíveis, obedientes, desejosas de servir) ... Qualquer coisa que compromete a ordem, a harmonia, o plano, rejeitando assim um propósito e significado, é Natureza. E, sendo Natureza, deve ser tratada como tal.”*³⁴

Essa dominação da natureza nos proporciona dois sentimentos opostos, portanto, ambivalentes. Da mesma forma que a ciência associada à técnica proporcionou descobertas imprescindíveis à sustentação da vida, como a gravitação universal, a estrutura do átomo, a mecânica quântica e a decifração do genoma humano, trouxe consigo a devastação dos recursos naturais.

A devastação das águas, dos ares e de terras está nos sinalizando que o planeta demonstra certo esgotamento diante de águas contaminadas, dejetos tóxicos e andróides clonados, entre outras inúmeras perversões tecnológicas.

Em síntese, estamos vivenciando um período da história da civilização humana onde coexistem duas situações contraditórias: por um lado, o ideal que as potencialidades tecnológicas obtidas pelos conhecimentos acumulados nos

³⁴ BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e Ambivalência. Ibid. p. 48-49.

fizeram crer na possibilidade de uma sociedade de comunicação libertada de todas as carências e inseguranças; por outro lado, uma reflexão mais aprofundada sobre os limites do rigor científico combinada com os perigos cada vez mais reais de uma possível catástrofe ecológica ou de um holocausto nuclear, nos traz a angústia de temer pelo pior, numa possível eliminação da espécie humana.

Essas angústias são vivenciadas nas desigualdades sociais existentes em todas as localidades do planeta e implementadas pela “nova ordem mundial”, repercutindo hoje na falta de trabalho e de abrigo, no crime organizado, no narcotráfico, e no terror, provocando um desencantamento recalcado, que a nosso ver leva a um impasse paradigmático.

2.4 Crise de paradigmas

Executando uma pausa para reflexão sobre nosso comportamento e atitudes, façamos um breve questionamento: o que nos motivou a agir de determinado modo e não de maneira diferente? Nossas escolhas são tomadas de maneira exclusivamente pessoal, intrínsecas à nossa experiência, ou são apreendidas de alguma outra forma?

É possível concluir que nossas escolhas, pelo menos na maioria das vezes, sejam impulsionadas por valores, regras ou padrões previamente estabelecidos, que de forma inconsciente, comandam nossas ações e pensamentos, naquilo que se convencionou chamar de moral.

Estas regras, modelos e padrões também dão o conteúdo do que ficou denominado paradigma. Este conjunto de padrões tornou-se responsável pela construção e sustentação do conhecimento científico, funcionando como “guia” para as investigações científicas.

Foi utilizando-se de um conjunto específico de pressupostos teóricos que os cientistas puderam destinar sua atenção para as questões mais detalhadas, mais densas, num aprofundamento cada vez maior.

O apoio obtido através do racionalismo e do empirismo, uma vez positivados, concretizou o amparo necessário para que o investigador científico pudesse desenvolver seus conhecimentos de forma a não ter que fornecer explicações acerca dos fundamentos básicos de suas teorias, dando surgimento ao paradigma científico.

O grande modelo tradicional de Ciência revelou algumas características que constituiu esse paradigma hoje em crise.

Uma destas características é a noção de ciência neutra. Neutra no sentido de ser disponível a toda a sociedade, indiscriminadamente, seja para a classe dominante ou para os socialmente excluídos. Desta feita, se essa ciência transmite um conhecimento neutro, este poderia ser utilizado sem qualquer constrangimento ético pelo “mercado” ou pelas empresas que demonstrem interesse em sua utilização.

Outra característica seria a de que toda ciência, além de neutra, constitui um saber superior em relação a tudo que não corresponda ao modelo vigente,

que não esteja formalizado e estruturado, impondo um modelo de conhecimento técnico-científico-acadêmico obtido através de formalizações teóricas conceituais.

Então o conhecimento técnico obtido a partir do conceito de que a Ciência constitui-se num saber superior em relação a tudo que não é preparado ou transmitido disciplinarmente, supõe que somente ela poderia transmitir o conhecimento de forma neutra, abrangendo todas as camadas sociais.

Boaventura Souza Santos identifica que o paradigma científico predominante caracteriza um tempo atônito e estagnado em relação às potencialidades tecnológicas, configurando um século com destaque para uma grande ambigüidade e complexidade nas situações atuais, que ele considera como sendo *“um tempo de transição, síncrone com muita coisa que está além ou aquém dele, mas descompassado em relação a tudo que o habita”*.³⁵

O paradigma científico moderno com sua visão da vida avançou através da observação descomprometida e livre, cada vez mais sistemática e rigorosa dos fenômenos naturais, e expulsou qualquer noção de intencionalidade, já que a ordem e a estabilidade do mundo geravam a idéia de que o passado se repete no futuro.

Este então, seria o pressuposto mecanicista, a idéia de um mundo comparável a uma máquina, cujas operações são determinadas através de leis matemáticas e físicas, onde a ordem e a estabilidade do passado continuam a repetir-se.

³⁵ SANTOS, Boaventura de Souza. Um discurso sobre as ciências, p.15.

A ênfase na capacidade de transformar e dominar o real, revestido pelo ideal de um conhecimento que se pretendia utilitário e funcional, traduziu o determinismo mecanicista, que também foi transferido para as ciências sociais.

Esta visão hegemônica da ordem científica foi sendo absorvida pelo estudo da sociedade, conforme demonstra o referido autor:

“Bacon, Vico e Montesquieu são os grandes precursores. Bacon afirma a plasticidade da natureza humana e, portanto, a sua perfectibilidade, dadas as condições sociais, jurídicas e políticas adequadas, condições que é possível determinar com rigor. Vico sugere a existência de leis que governam deterministicamente a evolução das sociedades e tornam possível prever os resultados das acções colectivas. Com extraordinária premonição Vico identifica e resolve a contradição entre a liberdade e a imprevisibilidade da acção humana individual e a determinação e previsibilidade da acção colectiva. Montesquieu pode ser considerado um precursor da sociologia do direito ao estabelecer a relação entre as leis do sistema jurídico, feitas pelo homem, e as leis inescapáveis da natureza.”³⁶

Como exposto por Boaventura, os princípios epistemológicos e metodológicos que se aplicavam ao estudo da Natureza, vistos como único modelo de conhecimento universalmente válido foi sendo paulatinamente transferido para os estudos da sociedade.

Ocorre que este determinismo absoluto e rigoroso dos fenômenos também em ciências sociais, provou-se insuficiente para fornecer as soluções aos problemas em que as pessoas se debatem, fazendo-se necessário um amplo

³⁶ SANTOS, Boaventura de Souza, Um discurso sobre as Ciências, p. 32-33.

reajustamento paradigmático, que estabeleça um novo padrão, onde possa existir a possibilidade de fornecer respostas à sociedade contemporânea.

Os sinais de que vivemos uma nova “revolução científica” com uma possível modificação no paradigma vigente são bastante fortes.

No dizer de Boaventura, a crise do paradigma dominante é o resultado de uma pluralidade de condições teóricas e sociais, que nos auxiliam na “*identificação dos limites, das insuficiências estruturais do paradigma científico moderno*”.³⁷

Os fatores teóricos relatados pelo mencionado autor, que permitem esta identificação estão relacionados às concepções de espaço e tempo, com a teoria da relatividade de Einstein; o princípio da incerteza de Heisenberg em sua mecânica quântica, que estabelece a impossibilidade de observação de um objeto sem causar interferência no mesmo; o questionamento dos fundamentos do rigor matemáticos efetuados por Gödel; além dos avanços do conhecimento da microfísica, da química e da biologia, que trazem uma nova concepção da matéria e da natureza.

Sobre estes fatores teóricos e sua análise nos propõe o autor uma reflexão:

“Este movimento científico e as demais inovações teóricas que atrás defini como outras tantas condições teóricas da crise do paradigma dominante têm vindo a propiciar uma profunda reflexão epistemológica sobre o conhecimento científico, uma reflexão de tal modo rica e diversificada que, melhor do que

³⁷ SANTOS, Boaventura de Souza . Ibid. p. 41.

*qualquer outra circunstância, caracteriza exemplarmente a situação intelectual do tempo presente.”*³⁸

Esta proposta de reflexão epistemológica atinge o conceito de lei e de causalidade existentes no paradigma científico vigente. A produção das leis com base na simplificação da realidade proporcionou um horizonte mínimo de probabilidades humanas, existindo hoje uma proposta de, através de um novo enfoque, gradativamente substituí-la por noções de sistema e de processo.

Todos os aspectos do padrão científico e os sinais que a crise atual faz emergir parecem conduzir à configuração de um novo paradigma.

Ainda acompanhando o raciocínio de Boaventura Souza Santos, carecemos de um *“paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente”*³⁹

As mudanças socioeconômicas, políticas, jurídicas e culturais que estão ocorrendo, especialmente no final do século XX, dão conta do surgimento de um período de transição chamado por alguns autores de pós-modernidade⁴⁰, que embora traga consigo um período de incertezas, proporciona indícios de novos valores e idéias.

A falência da idéia moderna de domínio da natureza veio sendo paulatinamente exposta, provocando um desmoronamento dos desejos modernos, especialmente devidos:

³⁸ SANTOS, Boaventura de Souza, Um discurso sobre as Ciências, p. 49-50.

³⁹ “Sendo uma revolução científica que ocorre numa sociedade ela própria revolucionada pela ciência, o paradigma a emergir dela não pode ser apenas um paradigma científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem de ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente)”. SANTOS, Boaventura de Souza. Um discurso sobre as Ciências, p. 60.

⁴⁰ Embora o termo pós-modernidade esteja repleto de críticas e contestações, entendemos que a utilização desta expressão designa ao menos, um conjunto de características que demarcam uma fase de transição, geradas no seio da modernidade, e que objetivam uma nova ordem.

*“A morte anunciada de Deus por Nietzsche, bem como o fim da história proclamado por Hegel, no século XIX, tornam-se fato ao longo do século XX: século esvaziado pela técnica, mutilado por milhares de mortes; século em que se viveu o fosso da indignidade na Segunda Guerra Mundial; século em que se proclamou a morte da filosofia (Heidegger); século em que se constatou o fim das ontologias (Sartre); século em que se revela o fim das estruturas de discurso (Derrida)”.*⁴¹

O desgaste que o paradigma da modernidade vem sofrendo é fruto de um processo de desmantelamento produzido pelos enganos de práticas incoerentes e incongruências sociais, que desembocam numa crise de transição que clama por mudanças, criando paradoxos complicados de serem desfeitos.

A diferenciação deste período de transição e superação do paradigma construído ao longo da modernidade é referido da seguinte forma:

*“A transição paradigmática é um período histórico e uma mentalidade. É um período histórico que não se sabe bem quando começa e muito menos quando acaba. É uma mentalidade fraturada entre lealdades inconsistentes e aspirações desproporcionadas entre saudosismos anacrônicos e voluntarismos excessivos. Se, por um lado, as raízes ainda pesam, mas já não sustentam, por outro, as opções parecem simultaneamente infinitas e nulas. A transição paradigmática é, assim, um ambiente de incerteza, de complexidade e de caos que se repercute nas estruturas e nas práticas sociais, nas instituições e nas ideologias, nas representações sociais e nas inteligibilidades, na vida vivida e na personalidade.”*⁴²

⁴¹ BITTAR, Eduardo C.B. O Direito na Pós-Modernidade, p. 91.

⁴² SANTOS, Boaventura de Souza. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência, p. 257.

Esta transição paradigmática visa a instauração de uma nova ordem, com a introdução de novos padrões de conduta, de novos modos de ser, e ainda está sendo produzido e desenvolvido, o que motiva inúmeras resistências com visões apocalípticas de suas conseqüências.

A constatação de que o desenvolvimento da tecnologia havia nos distanciado da natureza ao invés de nos unir a ela trouxe à tona a própria exploração do homem, denunciando os prejuízos proporcionados pela distinção entre sujeito e objeto.

Deparamo-nos, desse modo, com uma sensação de incerteza, de insegurança, ao mesmo tempo em que se procura manter uma estabilidade determinista e conservadora. Esta sensação dúbia caracteriza a crise do paradigma:

“Há um desassossego no ar. Temos a sensação de estar na orla do tempo, entre um presente quase a terminar e um futuro que ainda não nasceu. O desassossego resulta de uma experiência paradoxal: a vivência simultânea de excessos de determinismo e de excessos de indeterminismo. Os primeiros residem na aceleração da rotina. As continuidades acumulam-se, a repetição acelera-se. A vivência da vertigem coexiste com a de bloqueamento. A vertigem da aceleração é também uma estagnação vertiginosa. Os excessos do indeterminismo residem na desestabilização das expectativas. A eventualidade de catástrofes pessoais e coletivas parece cada vez mais provável. A ocorrência de rupturas e de discontinuidades na vida e nos projetos de vida é o correlato da experiência de acumulação de riscos inseguráveis. A coexistência destes excessos confere ao nosso tempo um perfil especial, o tempo caótico onde ordem e desordem se misturam em combinações turbulentas. Os dois excessos suscitam polarizações extremas que,

*paradoxalmente, se tocam. As rupturas e as discontinuidades, de tão freqüentes, tornam-se rotina e a rotina, por sua vez, torna-se catastrófica.”*⁴³

O mundo das inúmeras sociedades deu lugar a uma sociedade mundial, que se deparou primeiramente com a “morte de Deus”, e hoje, segundo alguns ideologistas, depara-se com a possibilidade da “morte do homem” e com o “fim da história”.

As emoções extremadas, tanto de adesão às possibilidades de transição paradigmática, e por via de conseqüência, da forma de se pensar, sentir e agir, como também de rejeição ao que muitos associam como sendo apenas uma nova “crença”, evidenciam a urgência e o caos dos tempos modernos:

*“Não há tempo, portanto, de perquirirmos a fundo as informações que recebemos e nos influenciam, fazendo de nós o que somos. Vivemos, então, na superficialidade, em um mundo que perdeu seu fundamento – com, digamos, a “morte de Deus”, denunciada por Nietzsche no “Zaratustra”, à que teria se seguido a “morte do homem” (Foucault) -, e essa superfície é escorregadia, não permitindo que a humanidade caminhe nela em um determinado rumo, mas sim “deslize” nas mais variadas direções”*⁴⁴

A guerra da verdade racional contra o erro no campo da consciência parece retratar a batalha da ordem contra o caos, que teve como fruto o surgimento de um sem número de contingências, que retratam o estado atual de infelicidade, de ausência de “esperança que dava sentido – o único sentido – à vida”.⁴⁵

⁴³ SANTOS, Boaventura de Souza. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência, p.41.

⁴⁴ GUERRA FILHO, Willis Santiago. Autopoiese do Direito na Sociedade Pós-Moderna, p. 23.

⁴⁵ BAUMAN, Zygmunt. Modernidade a Ambivalência, p. 247.

3. CAOS SOCIAL

3.1 Banimento do sentido da vida

Inúmeros estudos sociológicos indicam que o motivo do agir humano deve estar calcado no sentido e significância da vida, constituídos na consciência do indivíduo – consciência de algo, possivelmente de suas vivências e as relações decorrentes dela.

Segundo Peter L. Berger⁴⁶: *“A vida cotidiana está repleta de múltiplas sucessões de agir social, e é somente neste agir que se forma a identidade pessoal do indivíduo. Vivências puramente subjetivas são o fundamento da constituição do sentido.”*

47

A existência de reservas históricas de sentido e até de instituições que visassem a sua comunicação, podem proporcionar o alívio necessário ao indivíduo, que não precisaria mais solucionar problemas recorrentes, já que ele faria uso das experiências passadas e familiarizadas para orientar o seu agir.

Então, o agir de cada indivíduo seria moldado pelo sentido que foi colocado à sua disposição pelas reservas sociais de conhecimento, propagadas pelas instituições que exerceriam influência no seu acatamento.

⁴⁶ Entendemos ser extremamente difícil deixarmos de imprimir às nossas idéias os fatores culturais, sociais, políticos, econômicos e religiosos que estruturam nossos pensamentos e nosso agir (fatores ideológicos), o que nos motiva a registrar que o referido autor, além de ser um assumido sociólogo da religião, é também protestante, liberal e foi assessor para assuntos religiosos do ex-presidente Nixon.

⁴⁷ BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido – A orientação do homem moderno, p. 17.

Conceber uma sociedade sem um sistema de valores e sem reservas de sentido torna-se tarefa difícil.⁴⁸

A necessidade de constituição subjetiva da identidade das pessoas, que possa lhes conferir o sentido da vida, é retratada na formação da criança:

“Se o comportamento da criança é constantemente confrontado com reações incongruentes por parte dos adultos mais importantes para ela, esta criança terá muita dificuldade em discernir o sentido social objetivo de seu comportamento, ou não o discernirá de forma nenhuma. Se a criança não obtiver uma resposta de certo modo coerente à pergunta – sempre contida em seu comportamento – “Quem sou eu?”, então esbarrará em grandes dificuldades para assumir responsabilidade própria.”⁴⁹

O surgimento de uma crise de sentidos ocorre quando os valores comuns (e que eram até certo modo obrigatórios), não são mais oferecidos e garantidos igualmente a todos os integrantes da sociedade, proporcionando uma crise difusa de sentido.

Uma forma de manutenção de sistema de valores em uma sociedade poderia ser herdada pela tradição, ainda que remonte a épocas passadas e a valores supra-ordenados e não impostos como obrigatórios.

Ocorre que as pessoas estão nascendo e crescendo num mundo onde não há mais valores comuns que possam determinar o seu agir na vida, muito

⁴⁸ Berger indica a dificuldade de manutenção de uma sociedade que não seja ordenada por um sentido, ao afirmar que “As comunidades de vida pressupõem um mínimo de comunhão de sentido”, cf. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido – A orientação do homem moderno*, p.28, e n’outro momento “É praticamente inconcebível uma sociedade em que não haja valores comuns e interpretações compartilhadas da realidade”, idem p. 34.

⁴⁹ BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *Ibid.* p.30.

menos uma realidade única que possa ser semelhante para todos, tolhendo-as do sentido da vida.

Quando “o resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, foi desviar a religião para o mundo do irracional”⁵⁰, a validade inquestionável das ordens tradicionais foi abalada.

A visão cientificista do mundo orientada para a extirpação do monopólio de sentidos e valores que se concentravam na Tradição, proporcionou uma “troca” destas convicções e valores transcendentais pelas normas de vida social legalizadas, primeiro profissionalmente (como os códigos de ética médica ou da OAB), e depois nos mais variados ditames técnicos, tudo com vistas à eficácia e eficiência econômica.

A orientação básica da idéia de secularização era a de que as influências das instituições religiosas sobre a sociedade causavam danos irreparáveis. Esta orientação proporcionou a perda de credibilidade religiosa na consciência das pessoas, e o surgimento de um indivíduo (essencialmente na Europa) que acreditava viver muito bem sem qualquer influência religiosa.

As expectativas da sociedade e do próprio indivíduo em seu agir social, quando tem acesso a uma “comunidade de sentido”, tendem a fluir de forma habitual, mesmo que ainda persistam problemas existenciais, conforme explica Berger, ao fazer uso da figura do escravo:

⁵⁰ WEBER, Max. Ensaio de Sociologia, capítulo XI. A Psicologia Social das Religiões Mundiais, p. 324.

*“Isto não significa que o indivíduo não tenha problemas existenciais e que esteja satisfeito com seu destino. Mas “sabe” ao menos como o mundo é feito, como se deve comportar dentro dele, o que pode esperar e, por último, mas não o menos importante, que ele é. Assim, por exemplo, o papel de um escravo nunca foi supostamente agradável. No entanto, por mais desagradável que tivesse sido, o indivíduo que estava naquela condição vivia num mundo estável e claramente definível em que podia orientar com certa confiança seu comportamento, suas expectativas e sua identidade. Não precisava definir a cada dia as dimensões significativas de sua existência.”*⁵¹

Nestes tempos ultra modernos estes conhecimentos não são mais auto-evidentes, mas são problematizados sempre com mais força e rapidez, sem maiores interpretações ou perspectivas.

Embora tal situação tenha um sentido grande de liberdade, com novas possibilidades de vida em relação à existência que era inquestionável, traz consigo uma exigência sobre as pessoas para disposição ao novo e ao desconhecido, provocando insegurança num mundo confuso e repleto de possibilidades de vida. Não há mais padrões de interpretação ou normas de comportamentos inquestionavelmente válidos.

Mudar de religião, de profissão, de cidadania, de estilo de vida, de hábito sexual, e até da auto-imagem, tornou-se usual no mundo democrático, onde a escolha é direito fundamental do ser humano, provocando uma contração na auto-evidência do homem, enquanto um saber considerado certo.

⁵¹ BERGER, Peter L e LUCKMANN, Thomas. Modernidade, pluralismo e crise de sentido – A orientação do homem moderno, p. 53.

Berger nos fala que o pluralismo moderno é a causa desta perda de auto-evidência, que por sua vez é mais evidente no campo religioso, tornando-se mais difícil a manutenção de dogmas, obrigando as instituições religiosas a uma tolerância antipática, que vem a ser legitimada posteriormente em práticas ecumênicas.

As crises de sentido aparecem então quando o agir habitual se tornou difícil ou impossível em sociedade. Nesta situação começam a surgir outras instituições que possam dar sentido ao agir humano, propagadas pelos meios de comunicação, que selecionam, organizam e transformam o conteúdo desse sentido a ser difundido em massa.⁵²

Quando chegamos ao ponto de constatar a existência de uma crise de sentidos, como ocorre neste período contemporâneo, florescem atitudes extremas, ora para resgatar o que possa haver ainda de auto-evidência, ora para “escancarar” o que restou, provocando atitudes fundamentalistas das mais variadas, num processo extremamente perigoso.

É possível que esta perda de auto-evidência, e por conseqüência do significado da vida, seja o motivo do despertar atual de interesse pela religião, que poderia ser explicada pela reação a situações de desorientação generalizada provocadas pelo aumento de significados, e pelo pluralismo de produção de valores e modelos culturais.

⁵² “A posição de monopólio que foi tirada das Igrejas pelo Estado democrático de direito é agora concebida pelo Estado democrático de bem-estar social a uma série de novas instituições de produção de sentido”. BERGER, Peter L e LUCKMANN, Thomas. Modernidade, pluralismo e crise de sentido – A orientação do homem moderno, p. 70.

Entzauberung der Welt – o desencantamento do mundo, citado por Weber⁵³ em suas obras também deve ser analisado:

*“O radical desencantamento do mundo não deixava interiormente outro caminho a seguir a não ser a ascese intramundana”*⁵⁴

O desencantamento do mundo, como entendido por Pierucci, apresenta-se no desdobramento do conceito, referindo-se ora ao desencantamento do mundo efetuado pela religião, num processo de desmagificação procedida pela religião ética e iniciada pelos profetas pré-exílicos de Israel, obtendo seu apogeu no surgimento do protestantismo ascético racionalizado, ora pelo desenvolvimento da ciência, do cálculo e da tecnologia, que levaram a religião para o âmbito do irracional, retirando-lhe o destaque na vida social.

Weber trata de duas formas de religiosidade, a saber: a magia e a religião, que no dizer de Pierucci são “duas estratégias que o sujeito tem para acessar o suprassensível”. Duas espécies do mesmo gênero⁵⁵, ocupando a magia um momento anterior ao da religião, constituindo-se tal magia numa imagem de mundo monista (não dual), como nos expõe Pierucci:

“Uma visão de mundo monista – e só neste sentido a magia constitui uma “imagem de mundo” em categorias weberianas [ein magisches Weltbild] (GARS I:564; FMW:350) – para a qual o mundo dos espíritos faz parte do mundo dos humanos tanto quanto os animais e vegetais, e onde inanimados não há, uma vez que tudo quanto existe tem “alma”,

⁵³ De acordo com o sociólogo brasileiro Antonio Flávio Pierucci, o conceito de desencantamento do mundo foi verificado em dezessete textos weberianos.

⁵⁴ WEBER, Max. A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo, p.135.

⁵⁵ PIERUCCI, Antonio Flavio. O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber. p. 69.

anima, animação. Um mundo animado, em suma. Um jardim encantado, dirá Weber.”⁵⁶

Seguindo o raciocínio de Pierucci acerca do termo desencantamento *religioso* do mundo proferido por Weber, teríamos o avanço da intelectualização que leva do tabu (magia) ao pecado (religião) e à internalização do senso de culpa, que resumidamente seria a desmagificação da religiosidade através da imposição da moral religiosa.

Não obstante à “tentativa”⁵⁷ de eliminação do comportamento mágico, sobrevém a atitude científica moderna, provocando um mundo “duplamente desencantado”, aproximando-se o conceito de perda de sentido:

“Mas ali onde o conhecimento racional empírico realizou de maneira conseqüente o desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal, instala-se de uma vez por todas a tensão contra a pretensão do postulado ético: que o mundo seja um cosmos ordenado por Deus e, portanto, orientado eticamente de modo significativo, em caráter definitivo daí para frente.”⁵⁸

A ciência estaria então obrigando a religião a deixar de oferecer os aspectos racionais do mundo, removendo-a para o campo do irracional, já que a ciência visa o domínio técnico objetivo do mundo através da tecnologia, numa aversão à racionalidade subjetiva que cria valores religiosos.

⁵⁶ Cf. PIERUCCI, op. cit., p. 69.

⁵⁷ Aqui dizemos “tentativa”, pois verificamos em diversos países, inclusive no Brasil, uma amálgama de religiões ético-magísticas, ou mesmo puramente de linguagem mágicas.

⁵⁸ WEBER, Max. Ensayos sobre sociología de la religion. Vol I, p. 553.

Recorremos novamente aos ensinamentos de Pierucci acerca deste duplo desencantamento:

“Primeiro a religião (monoteísta ocidental) desalojou a magia e nos entregou o mundo natural “desdivinizado”, ou seja, devidamente fechado em sua “naturalidade”, dando-lhe, no lugar do encanto mágico que foi exorcizado, um sentido metafísico unificado, total, maiúsculo; mas depois, nos tempos modernos, chega a ciência empírico-matemática e por sua vez desaloja essa metafísica religiosa, entregando-nos um mundo ainda mais “naturalizado”, um universo reduzido a “mecanismo causal”, totalmente analisável e explicável, incapaz de qualquer sentido objetivo, menos ainda se for uno e total, e capaz apenas de se oferecer aos nossos microscópios e aos nossos cálculos matemáticos em nexos causais inteiramente objetivos mas desconexos entre si, avessos à totalização, um mundo desdivinizado que apenas eventualmente é capaz de suportar nossa inestancável necessidade de nele encontrar nexos de sentido, nem que sejam apenas subjetivos e provisórios, de alcance breve e curto prazo.”⁵⁹

Tudo passa a ser cientificamente conhecido e explicado através de nexos causais tecnicamente encadeados num progresso aparentemente sem limites. A ciência moderna nos retira o sentido do mundo transformando-o num mecanismo causal, sem mistérios, fragmentado e esvaziado de valor, não sendo capaz de substituí-lo por outro.

O mundo real em que vivemos e que criamos com o trabalho, a ciência e a tecnologia tornou a nossa capacidade de suportar a condição humana desencantada, sem sentido, provocando a perda do significado da própria vida.

⁵⁹ PIERUCCI, Antonio Flavio O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber, p. 145.

A modernidade através da ciência foi, portanto, afirmando-se como vontade de eliminar toda forma de conhecimento e de representações da realidade que não fossem subordinadas à razão. Narrações mitológicas, religião e teologia foram consideradas formas arcaicas de fenômenos de uma sociedade ainda não evoluída.

Uma nova cosmovisão de caráter totalizante foi atribuído aos princípios da racionalidade e do conhecimento científico, em substituição às antigas representações mítico-religiosas.

Apesar do progresso da ciência, vivenciamos um período de caos social, onde a tecnociência, ao invés de ser a solução dos males, acabou por revelar-se incapaz de garantir a superação definitiva das contradições existentes na convivência social.

Hoje em dia está sendo difundida a percepção de que, além da necessidade de bem-estar material, o pensamento científico (que se tornou demasiadamente técnico), é insuficiente para fundamentar de modo consistente nossas identidades individuais e coletivas, fornecendo respostas inadequadas ao sentido da vida e aos valores de nossas ações.

A identidade individual e coletiva em plena crise de sentidos, em razão das inúmeras diferenciações e pluralismos postos à sua escolha, provoca o aumento da insegurança, ocasionada pela quebra de quase todas as certezas em que se baseavam as sociedades anteriores, culminando numa busca pelo sentido de pertença social.

A substituição da Providência Divina (desmagificada) pela providência da razão (sem sentido), traduzidas no pensamento hegemônico europeu de uma nova perspectiva sobre o mundo, mais sólida e capaz de repelir o dogma da Tradição, não está sendo mais capaz de fornecer as certezas inquestionáveis, gerando o atual ambiente de insegurança.

As reivindicações da razão moderna, que pretendiam explicar tudo, ofereceram a sensação de certeza até maior do que a do dogma religioso, no entanto, não conseguiu encontrar as “coerências” que a visão sagrada de mundo oferecia de forma coletiva, relegando a religiosidade ao ambiente da vida privada.

Esta idéia de certeza e de verdade absoluta, num ambiente onde a perda de significância da vida parece atingir o seu ápice, acaba por formular a humilhação do outro, do diferente, daquele que não se enquadra nos padrões, gerando a religiosidade intolerante da ciência.

3.2 A intolerância como um dos indicadores de caos social

Sem a idéia do sagrado (em última análise de um Deus) e de uma natureza misteriosa e desconhecida (quicá mágica), o indivíduo e a sociedade ficaram submetidos às leis naturais, integrando o homem na natureza num processo de desencantamento e dominação.

Acabaram-se os mistérios da natureza, que foram primeiramente relegados ao plano mágico, e posteriormente desvelados por uma ordem natural

regida por determinadas leis. Este conhecimento provocou a separação entre sujeito e objeto, numa alusão entre sujeito divino e natureza.

A identidade individual que foi isolada, não encontra mais sentido por não entender-se como parte de uma realidade coletiva, que foi desconstruída a partir da quebra das tradições que eram aceitas como legítimas.

A fuga pela busca de auto-evidência, de sentido da vida, acaba por se traduzir em identidades de curta duração, e são vistas de forma característica na mudança constante de opções religiosas – o chamado religioso itinerante.

Numa sociedade onde a pluralidade de visões de mundo se prolifera, a manutenção do poder religioso parece residir no reconhecimento social da capacidade de propagar a memória da “verdade”, ou a rememoração dos discursos legitimadores, que tenham possibilidades de preencher a lacuna deixada pela ausência de sentido.

Muitas religiões operam mudanças ou inovações religiosas na tentativa de resgatar seus adeptos, criando fraternidades que se ligam por fortes relações emocionais.

As instituições religiosas, visando uma forma predominante e eficaz do seu próprio funcionamento, parecem não estar mais interessadas na formação de personalidades, mas na criação de dependentes prontos a obedecer.

Na construção de um mundo enquanto realidade e produto da atividade e criação da consciência humana, a religião aparece como um meio necessário

para a manutenção desse referido mundo.⁶⁰ Seria então, “*uma forma de alienação, pois por meio dela a sociedade oculta seu caráter de construção humana*”.⁶¹

Essa manutenção se realiza por meio de discursos legitimadores, e o discurso da religião parece ser o mais oportuno para esta tarefa, pois fundamenta a ordem social em origens que transcendem a história e o homem:

*“A religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. Toda legitimação mantém a realidade socialmente definida. A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguida pelas sociedades empíricas.”*⁶²

Ocorre que o mecanismo de rememoração das respostas legitimadoras através do ritual religioso será inútil se não houver uma base sócio-estrutural que garanta a validade das legitimações. É preciso então que a sociedade esteja estruturada de forma que estas respostas possam fazer sentido, o que nos parece não ocorrer.

Conseguir manter íntegra uma estrutura que dê plausibilidade num mundo onde a pluralidade de sistemas religiosos prolifera é uma questão crucial para os promotores das visões de mundo, a ponto de se justificar as guerras mais violentas contra qualquer estrutura adversária. Estas guerras podem ser veladas, como as questões teológicas entre as diversas religiões denominadas cristãs, ou explícitas, como a guerra do Iraque, sendo sempre guerras.

⁶⁰ “Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento”. BERGER, Peter. O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião, p. 15.

⁶¹ NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. Rev. Brasileira de Ciências Sociais, V. 20, nº 59, 2005.

⁶² NEGRÃO, cf. ob. cit..

Nos momentos de guerra o discurso legitimador⁶³ assume um papel fundamental, pois faz a morte parecer plausível, como nos remete a leitura de Berger:

*“Sempre que uma sociedade motivar seus membros para matar ou arriscar a própria vida (...), as legitimações religiosas adquirem importância (...). Matar sob os auspícios das autoridades legitimadoras tem sido acompanhado desde tempos remotos até hoje da parafernália religiosa e do ritualismo. Os homens partem para a guerra e são mortos entre orações, bênçãos e encantamentos”.*⁶⁴

Pela ótica de Berger o que estaria em jogo quando analisamos o ataque de 11 de setembro, a Guerra do Iraque, o conflito dos católicos contra os protestantes, a luta dos neopentecostais contra os umbandistas, ou qualquer outro tipo de guerra dita religiosa, não é o conteúdo religioso, mas a estrutura de plausibilidade construída socialmente. Todos aqueles que não pertencem à mesma estrutura hegemônica passam a ser considerados como inimigos, numa evidente demonstração de intolerância.

Interessante notar que apesar da perda de sentido, seja provocada pela religião, seja pelo racionalismo técnico científico, não se pode dizer que a secularização foi plenamente realizada enquanto imposição global. A persistência do interesse religioso em sociedades desenvolvidas sempre foi evidente, como

⁶³ Acerca do discurso ficcional religioso, uma vez que seria fruto de uma construção humana, produzido então pelo homem, nos ensina o Professor Willis numa exposição na Semana de Filosofia da UECE, em 23/05/2000, que trata-se de “*um discurso que põe uma verdade onde se fez uma questão. Esta verdade ocorrerá para os que compartilharem deste discurso, de seus pressupostos, visto que só nele ela existe: é uma “verdade de discurso”, que depende de quem discorra sobre ela para existir. A aceitação de uma tal verdade vai depender da sua boa construção no discurso, de sua verosimilhança – dela não se pode dizer, como se diz em um contexto propriamente científico, ou mesmo filosófico, que é falsa, mas que não convence ou não agrada, pois seu registro antes de ser epistemológico, é estético e lúdico.*” GUERRA FILHO, Willis Santiago. (Im)possibilidade e Necessidade da Teologia, obtida em <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>

⁶⁴ BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. Modernidade, pluralismo e crise de sentido – A orientação do homem moderno, p. 57-58.

também em alguns países da África que não conheceram uma sociedade laica, e nas Américas, em especial no Brasil (sem contar países asiáticos).

Especialmente nas últimas décadas do século XX, estamos assistindo uma ressurgência das religiões no plano das realidades culturais e das subjetividades:

*“Essas religiões ressurgentes, chamam a atenção Berger, são conservadoras e com forte apelo fundamentalista, características que, segundo o autor, asseguram ou renovam as certezas solapadas pela modernidade, sobretudo das classes menos favorecidas – não pertencentes às elites intelectualizadas -, que tem mais dificuldade em lidar com o relativismo e a insegurança presentes na sociedade contemporânea. Como, normalmente, aqueles que se interessam pela segurança do absoluto não tem mentalidade secularizada, as religiões que buscam não são as que internalizaram racionalizações mais elaboradas.”*⁶⁵

É justamente no apelo fundamentalista, na tentativa de recuperação do pensamento hegemônico que possa garantir uma estrutura de plausibilidade, “passando por cima” de qualquer pensamento humanitário que se encontra a raiz dos conflitos sociais – a intolerância.

Em nome de Deus terroristas matam e mutilam. Nos Estados Unidos a política é fortemente influenciada pela direita cristã, enquanto que na Europa secularizada os alemães correm para ver o Papa Bento 16. Atrás deste redespertar religioso, caricaturas dinamarquesas de Maomé publicadas em jornal

⁶⁵ NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”.

e os comentários do Papa em relação ao Islã em sua visita à universidade de Regensburg – Alemanha gerou protestos violentos em todo o mundo.

Observamos o fato da existência de um Presidente nos Estados Unidos declarar-se um cristão renascido, que prega em público e busca orientação “sagrada” em assuntos políticos, envolvendo suas políticas numa roupagem religiosa.

O país mais avançado científica e tecnologicamente do mundo teve, desde seu nascimento, uma poderosa influência religiosa, sendo o termo “fundamentalismo” utilizado há cerca de 100 anos para descrever um ramo do protestantismo americano.

Segundo os fundamentalistas americanos, as pessoas não se tornam cristãs renascidas pelo batismo ou pela educação, mas por uma intensa experiência de conversão ou um chamado encontro pessoal com Deus, que as obriga a levar vidas segundo interpretações bíblicas rígidas. Este ramo do cristianismo, com sua rígida visão de mundo em bem e mal, influencia as políticas da superpotência global há anos.

A intolerância carregada de hostilidades surge nas mais variadas manifestações. Muitos ocidentais entendem que os lenços de cabeça das mulheres muçulmanas devotas simbolizam a disseminação do fundamentalismo islâmico, enquanto as organizações muçulmanas reclamam das constantes insinuações de que estão associados ao terrorismo.

As conseqüências da crescente desconfiança mútua associadas às intolerâncias mais variadas estão se tornando cada vez mais difíceis de serem contidas ou ignoradas. Até mesmo a capacidade das pessoas de perceber a diferença entre a maioria islâmica que deseja viver numa cultura de paz, e uma minoria fanática e violenta, está desaparecendo.

As mudanças de visão de mundo e do ethos, onde todos podem escolher o deus ou seita que gostam mais, associados ao desenvolvimento de novos significados ainda não plenamente digeridos, estimulam uma transformação constante, que busca a satisfação imediata das necessidades humanas.

Uma religião que perde forças não pode mais ser considerada um paradigma social viável, e na tentativa de recuperação, muitas vezes se apropria da racionalidade especializada como última opção de retomada do pensamento hegemônico.

Atualmente, o casamento entre razão e fé, proposto no Conselho Vaticano II pelo Papa João Paulo II, parece ser ponto central também do pensamento do teólogo Joseph Ratzinger – Papa Bento XVI.

Esta união notável entre fé e razão ficou evidente no inusitado debate ocorrido em 29 de janeiro de 2004, que reuniu na Academia Católica da Baviera, em Munique, um dos maiores filósofos da atualidade Jurgen Habermas, herdeiro da Escola de Frankfurt, e o atual Papa Bento XVI, o cardeal Joseph Ratzinger, cuja discussão foi publicada no jornal A Folha de São Paulo, tendo como tema “O cisma do século 21”

Sob o título “*os secularizados não devem negar potencial de verdade a visões de mundo religiosas*”, Habermas discorre sobre as dificuldades modernas do Estado constitucional democrático numa sociedade mundial fragmentada:

*“Assim, hoje novamente encontra ressonância o teorema de que uma modernidade contrita só pode ser auxiliada para fora de um beco sem saída por meio de uma orientação religiosa dirigida para um ponto de referência transcendental. (...) Por isso, na vida comunitária de sociedades religiosas, contanto que elas somente evitem o dogmatismo e a coação moral, pode permanecer algo intacto que alhures se perdeu e que, somente com o conhecimento profissional de especialistas não pode ser restabelecido – refiro-me a possibilidades de expressão e sensibilidades suficientemente diferenciadas para uma vida fracassada, para patologias sociais, para o malogro de projetos individuais de vida e para a deformação de contextos desfigurados de vida.”*⁶⁶

Numa alusão ao direcionamento do estado liberal a uma integração política dos cidadãos, e ao contato com todas as fontes culturais das quais se alimenta, prossegue o filósofo:

*“Muito mais do que isso, o ordenamento jurídico universalista e a moral social igualitária precisam ser unidos, a partir de dentro, ao etos da comunidade de tal forma que um, consistentemente, resulte do outro.”*⁶⁷

Fazendo referência às possibilidades do homem, de destruição em massa e concentração de poder, Joseph Ratzinger levanta questões acerca do controle jurídico e moral deste poder, ordenando seu uso de forma razoável. Alerta quanto ao uso do ordenamento pelo mais forte e a necessidade de superação da

⁶⁶ FOLHA DE SÃO PAULO, Jornal. O cisma do século 21. Debate entre Habermas e Bento XV. Publicado no Caderno Mais, em 24/04/2005, p. 4-5.

⁶⁷ Idem p. 6.

desconfiança em relação ao direito, como formas de superação da arbitrariedade e manutenção da liberdade compartilhada.

Discorrendo sobre o direito, o atual Papa indica a urgência de se colocar o poder sob a medida do direito constituído como veículo de justiça, e não como instrumento de consumação de ilegalidades, através de leis opressoras de minorias.

Falando do terrorismo legitimado moralmente, na medida em que se apresenta como “*resposta que os povos sem força e oprimidos dão à arrogância dos poderosos*”, faz o seguinte questionamento:

*“Se o terrorismo é também alimentado por meio do fanatismo religioso (e ele o é), a religião é então um poder capaz de curar e salvar ou então, antes, um poder arcaico e perigoso que edifica falsos universalismos e, dessa forma, instiga a intolerância e o terror? A religião não deve, nesse caso, ser colocada sob a tutela da razão e ser cuidadosamente restringida?”*⁶⁸

E continua propondo:

“Uma tal discussão deveria hoje ser constituída e exposta de maneira intercultural. Para os cristãos, tratar-se-ia da criação e do criador. No mundo indiano, a isso corresponderia o conceito de darma, a legitimação interna do ser; na tradição chinesa, a idéia das ordenações do céu. Para mim, a interculturalidade compõe hoje uma dimensão indispensável para a discussão acerca dos fundamentos do ato de ser humano, que não pode ser conduzida nem unicamente dentro do universo cristão nem totalmente dentro de uma tradição racional ocidental. (...) Eu falaria de uma necessária correlação entre razão e fé, entre razão e

⁶⁸ FOLHA DE SÃO PAULO, Jornal. O cisma do século 21. Debate entre Habermas e Bento XV. Publicado no Caderno Mais, em 24/04/2005, p. 10.

*religião, as quais são convocadas para uma purificação e salvação recíprocas, que se carecem mutuamente e que precisam reconhecer isso.”*⁶⁹

Não obstante a proposta de religação entre fé e razão, entre ciência e religião expostas acima de forma tão convincente, ainda é possível verificarmos a persistência do autoritarismo intelectual da religião, quando em setembro de 2006 o Sumo Pontífice faz uma demonstração explícita de intolerância ao referir-se ao Islã e à figura de Maomé como ligado à violência e à irracionalidade.

As conseqüências desastrosas de tal discurso são imediatas e expressas por dirigentes muçulmanos como Audalla Conget, Secretário da Junta Islâmica da Espanha da seguinte forma:

*“Vemos com tristeza sua lição de teologia, manchada de irresponsabilidade e indolência, que fomenta uma visão trivial e frívola do Islã, que favorece o confronto entre crentes e faz servilmente o jogo dos terroristas e dos poderes que não duvidam em assassinar milhares de inocentes, violar todo tipo de resolução, invadir impunemente os países ou deslocar milhões de pessoas e deixá-las sem lar e sem história em nome de um tipo de deus, liberdade ou democracia que não correspondem e não se harmonizam com os valores que emanam de um Deus misericordioso e compassivo.”*⁷⁰

Percebemos que é no conceito religioso de ser-bom e de moral cristã, que tinha como fundamento último a palavra de Deus revelada, e, portanto, inquestionável, que se objetiva atitudes intolerantes. Desta forma, tal fundamentação caracterizou-se como insuficiente para discutir com quaisquer outros conceitos morais, já que afirmava sua própria superioridade de maneira

⁶⁹ Ibidem, p. 10-12.

⁷⁰ EL PAIS, Jornal Espanhol. Alá o ama, irmão Bento.

dogmática. O pensamento religioso ocidental tinha como fundamento a idéia de que ser filho de Deus (ser cristão) era bom, portanto, deveria ser bom para todos os demais seres humanos.

Esta fundamentação religiosa que prescrevia, através de uma autoridade implícita em sua tradição, os preceitos morais que davam uma noção de totalidade, de unidade, perdeu seu caráter hegemônico, deixando de ser válida universalmente diante do pensamento científico que desvelava sua justificação.

Podemos, pois, considerar que quem pretende possuir a verdade absoluta ou ainda sua certeza acaba por tornar-se intolerante em aceitar outras “visões” da realidade, se fechando a tudo que possa apresentar-se como diferente ou incompreensível, tendendo ao totalitarismo.

Na medida em que se afirma a existência de um único e verdadeiro Deus e de uma só revelação para a humanidade abre-se um campo fértil para atitudes agressivas e irracionais, que se consubstanciam em atos de intolerância.

Para a manutenção de sua justificação foram aplicadas na Idade Média medidas de exclusão e de rejeição daqueles que não compartilhavam dos ideais religiosos, que através de atitudes repressivas culminaram na Inquisição.

No entanto, tais ações não foram suficientes para a manutenção dos juízos morais em razão do esvaziamento de sua justificação, e terminaram por ceder sua autoridade ao racionalismo científico que se impunha como um novo paradigma, uma nova justificação.

Apesar deste “esvaziamento”, a intolerância religiosa que se pensava ter sido superada assumiu na modernidade formas especialmente violentas e contagiosas, e aparece sob o manto do fundamentalismo principalmente nas três grandes religiões monoteístas.

No dizer de Sergio Paulo Rouanet, o fundamentalismo “*transforma a religião, vítima tradicional da intolerância, em principal agente de intolerância. Curiosamente, essa intolerância visa mais às correntes moderadas e seculares dentro do seu próprio campo que às religiões rivais. Na medida em que a intolerância se caracteriza pela incapacidade de descentramento, de empatia com o ponto de vista do outro, o fundamentalismo tem sido um enorme obstáculo à paz mundial, pois inviabiliza qualquer processo racional de negociação*”.⁷¹

E continua o referido autor:

“Os atentados suicidas praticados por organizações como o Hamas e o Hizbollah, sacrificando tanto a vida dos “mártires” fanatizados quanto a de mulheres e crianças inocentes, ultrapassam a compreensão humana, pois não podem ser julgados segundo as categorias lógicas e éticas de seres humanos normais. (...) Mesmo os fundamentalistas não-violentos constituem uma força negativa. Suas opiniões sobre os limites territoriais do Estado de Israel e a questão correlativa da legitimidade das colônias nos territórios ocupados têm mais a ver com as promessas feitas por Deus aos patriarcas que com as realidades contemporâneas de conflito com os árabes”.⁷²

⁷¹ ROUANET, Sérgio Paulo. O eros das diferenças. Folha de São Paulo. Caderno mais!, publicada em 09/02/2003.

⁷² Cf. ROUANET, Idem.

Frustrando as possibilidades de tentativas de paz mundial assevera o autor:

“O fundamentalismo americano é tão ou mais grave que os outros, porque pode afetar a paz no mundo inteiro, e não apenas a de uma região. (...) Depois do odioso atentado de 11 de setembro, os valores seculares que sempre caracterizaram a democracia americana foram substituídos por um discurso bíblico digno dos puritanos que chegaram à América no Mayflower. Em vez de responder à loucura sagrada dos terroristas com a linguagem secular do Iluminismo americano, à luz do qual o atentado devia ter sido repudiado como um crime contra o gênero humano. George W. Bush preferiu recorrer a uma linguagem igualmente sagrada, caracterizando-o, de certo modo, como um crime contra Deus.”⁷³

Uma vez ausente a sensação de totalidade que a fundamentação religiosa da moral possuía, uma nova forma de reconhecimento universal foi buscada na natureza humana ou em parte dela, mais precisamente na razão, conforme se infere no desenvolvimento da ética kantiana.

De acordo com este pensamento, a fundamentação da moral estaria contida no próprio ser racional, fixado em sua consciência pela natureza de uma forma absoluta, que por sua vez seria regida pelo imperativo da razão. Verifica-se a busca de um sentido de bom que fosse de caráter universal, ou seja, que pudesse ser reconhecido por todos, em substituição à fundamentação teológica.

⁷³ ROUANET, Sérgio Paulo. O eros das diferenças. Folha de São Paulo. Caderno mais!, publicada em 09/02/2003.

A respeito da formulação da concepção do imperativo categórico de Kant nos explica Tugendhat:

“Podemos também expressar isto da seguinte maneira: se o bem não é mais dado previamente de modo transcendente, parece então que é apenas o recurso aos membros da comunidade que por sua vez não pode ser limitada e que, portanto, deve fornecer o princípio do ser bom para todos os outros – e isto quer dizer também para seu querer e seus interesses. Formulado de maneira taxativa a intersubjetividade assim compreendida passa a ocupar o lugar do previamente dado de maneira transcendente e parece assim constituir o único sentido que ainda resta de preferência objetiva.”⁷⁴

Apesar de toda a racionalidade que o pensamento “iluminado” trouxe, ainda assim podemos observar atitudes intolerantes perpetradas principalmente no último século: intolerâncias raciais ostensivas, extermínio de milhões de judeus pelo regime nazista, proliferação de ódios raciais, entre outras por nós já abordadas; além de causas gerais provocadas por fatores sociais e políticos (como miséria, fome, doenças, ausência de cidadania, etc), acirradas pela visão cada vez mais tecnicizada da sociedade.

A observação destas “duas intolerâncias” – a religiosa que pretendeu retomar a hegemonia perdida procurando especializar-se, e a da civilização ocidental que tornou hegemônico o pensamento científico, racional e técnico – nos leva a pensar que a solução para tais conflitos talvez pudesse ser verificada no resgate das virtudes éticas.

⁷⁴ TUGENDHAT, Ernst. Lições sobre Ética, p. 88.

4. O “OLHAR” DO OUTRO: A CONVERGÊNCIA COMO LEGITIMAÇÃO DO INTERESSE DAS INQUIETAÇÕES INVESTIGADAS. A VALIDADE DA REFLEXÃO

A exposição dos aspectos constitutivos da modernidade e especialmente das conseqüências ambivalentes que foram apresentadas, são fruto das inquietações que sentimos desde a época do bacharelado, tendo tomado maiores proporções durante as discussões realizadas no Curso de Mestrado.

O objeto de estudo por nós intuído pairava em um terreno de possibilidades abstratas, muito mais atinentes a uma teoria crítica, visto nos encontrarmos em um período histórico que demanda por mudança de paradigmas.

O descontentamento social e suas conseqüências podem ser verificados pela observação da realidade, que em muitas ocasiões parece não proporcionar o vislumbre de horizontes promissores.

O feixe de investigações que se apresentava para nossos estudos tomava grandes vultos, e nos vimos compelidos a orientar nossas indagações, nosso “olhar”, para dentro de alguns limites do conhecimento, com a finalidade de procurar dar conta de tal tarefa.

As discussões realizadas com os Mestres pareciam proporcionar o suporte dos nossos questionamentos, no entanto, havia necessidade de verificar se tais indagações permeavam o interesse social e justificavam a elaboração de um trabalho científico.

A própria realidade social, que entendemos apresentar-se caótica, não favorecia a elaboração de um projeto de estudo que ficasse constricto a regras fixas, fugindo da resposta positivista existente, e em muitos aspectos dogmática e tecnicista.

Diante destas circunstâncias, consideramos necessário explicitar a motivação adotada na configuração de nosso projeto de estudo, à verificação de aspectos da realidade e sua influência no cotidiano do homem, contrapondo-se às possibilidades apresentadas pelo saber jurídico tradicional na condução social e as conseqüências de sua tecnificação.

Procuramos reduzir os problemas a serem investigados através de uma delimitação da realidade que nos era apresentada, com base na hipótese de que com uma mudança de paradigmas através de uma articulação, de uma religação dos saberes, poderíamos ter como conseqüência uma formação mais humanista, menos dogmática e reducionista.

Sentíamos a necessidade de verificar se nossa percepção quanto aos problemas sociais, e especialmente se o Direito – com sua característica dogmática, fornecia as soluções mais adequadas.

Desta feita, intentamos investigar a plausibilidade de o Direito ser utilizado para minimizar as angústias e insatisfações existentes através da reabilitação de sua dimensão ética.

Verificamos que, ao longo da construção da história do Ocidente, o processo de conhecimento adquiriu uma característica muito específica, que

acabou por revelar-se numa rigidez dogmática que por sua vez conduzia ao dogmatismo, condicionando também o saber jurídico.

Foi no contato e na troca de experiências com os demais colegas de Mestrado que obtivemos o suporte que precisávamos para entender lícito e relevante nossos questionamentos quanto às limitações que o isolamento epistemológico proporcionava ao Direito.

Era necessário observar se o Direito, como técnica e prática, e como fonte de conhecimento, poderia se beneficiar através de sua abertura às demais expressões do conhecimento humano, articulando-se com as várias áreas do saber.

Partindo da premissa de que nos encontramos diante de um processo social que almeja transformações, e que estas possivelmente culminarão na modificação da estrutura social, realizamos uma pesquisa de campo para análise da plausibilidade de nosso trabalho, bem como para apuração de nossos questionamentos internos.

Consideramos ser necessário verificar se nossa “visão” quanto às “soluções” existentes para os mais variados problemas também era compartilhada com a “visão” das outras pessoas.

Embora reconheçamos ser a pesquisa estatística uma amostragem limitada, entendemos que ela pode proporcionar o estabelecimento de pontos de contato entre a realidade e as questões atinentes ao nosso estudo - o Direito juntamente com o saber jurídico que o estruturou, além dos desdobramentos que poderiam advir da articulação e da religação com as demais áreas do saber.

Entendemos que a pesquisa de campo a seguir apresentada, realizada em novembro de 2006, configura-se num “recorte” no espaço-tempo, correspondente ao “recorte” teórico inserido em nosso objeto de investigação, sendo utilizada como objeto de interação entre a pesquisadora e os agentes sociais.

Procuramos nos afastar do “estado límbico” tentador existente em um trabalho de pesquisa social, que imagina possuir a real expressão de todas as relações sociais:

“Os pesquisadores costumam encontrar três grandes obstáculos quando partem para a análise dos dados recolhidos no campo (documentos, entrevistas, biografias, resultados de discussão em grupos focais e resultados de observação). O primeiro deles é o que Bourdieu denomina “ilusão da transparência” isto é, o perigo da compreensão espontânea como se o real se mostrasse nitidamente ao observador. Essa “ilusão” é tanto mais perigosa, quanto mais o pesquisador tenha a impressão de familiaridade com o objeto. Trata-se de uma luta contra a sociologia ingênua e o empirismo, que acreditam poder apreender as significações dos atores sociais mas apenas conseguem a projeção de sua própria subjetividade. O segundo escolho é o que leva o pesquisador a sucumbir à magia dos métodos e das técnicas, esquecendo-se do essencial, isto é, a fidedignidade às significações presentes no material e referidas a relações sociais dinâmicas. O terceiro obstáculo, muito comum na interpretação dos trabalhos empíricos, é a dificuldade de se juntarem teorias e conceitos muito abstratos com os dados recolhidos no campo.”

75

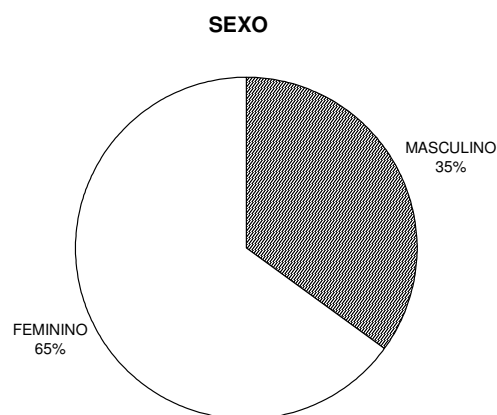
Também intentamos problematizar alguns aspectos da realidade, buscando na pesquisa de campo obter um instrumento que nos oferecesse a

⁷⁵ MINAYO, Maria Cecília de Souza. O Desafio do Conhecimento. Pesquisa Qualitativa em Saúde, p. 197.

dinâmica das relações sociais, e a representação de algumas de suas facetas, utilizando-nos do método de abordagem ora indutivo ora dedutivo, apresentado através de um questionário de concordância positiva ou negativa ⁷⁶, que proporcionou a aferição estatística dos dados colhidos pela pesquisa.

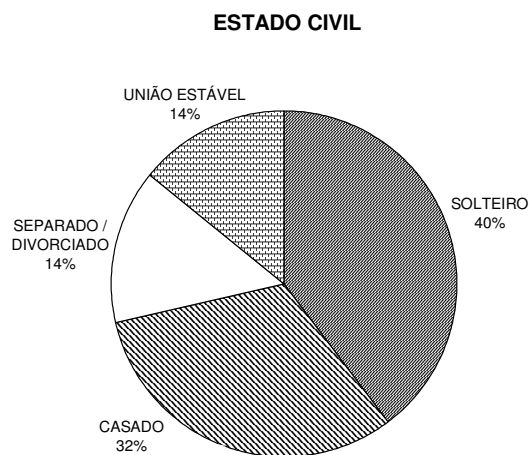
Para a configuração desta pesquisa foram distribuídos 71 questionários, tendo sido respondidos e devolvidos 63 deles. As questões etnográficas visaram a delimitação do universo ou população pesquisada, explicitando as pessoas e suas características comuns, como sexo, estado civil, região geográfica de procedência, e grau de escolaridade dos participantes.

A primeira amostragem refere-se ao sexo dos participantes. Das pessoas que responderam ao questionário, 65% eram mulheres e 35% eram homens.

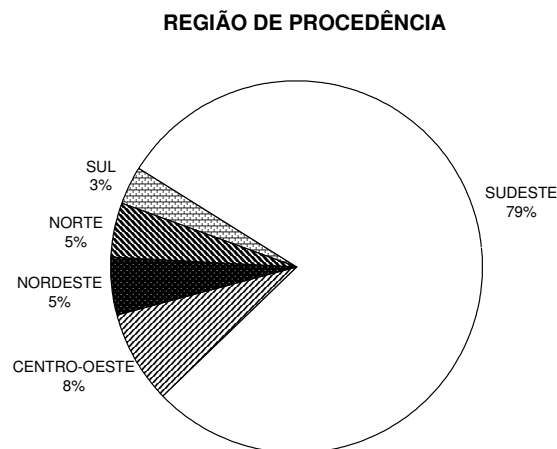


⁷⁶ LAKATOS, Eva Maria. Metodologia do Trabalho Científico, p.106, 107 e 109.

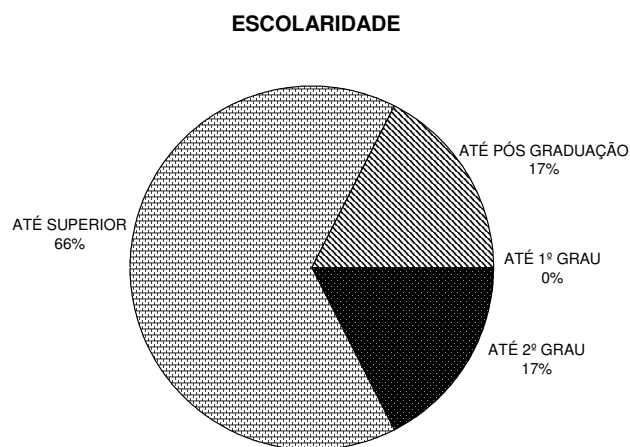
Dos 63 questionários devolvidos, pudemos constatar que 40% declararam-se solteiros, 32% casados, 14% eram separados ou divorciados, e os 14% restantes declararam viver em união estável com outra pessoa como se casados fossem.



A verificação da maior percentagem de pesquisados da região sudeste do País deve-se ao fato da pesquisa ter sido realizada em São Paulo, evidenciando que a amostragem carrega como característica o posicionamento de uma camada social mais favorecida econômica e culturalmente.



O grau de escolaridade também aferido, parece denotar que o nível cultural dos pesquisados guarda proporção com a região geográfica de sua procedência, além de exercer forte influência nas respostas oferecidas às perguntas que foram formuladas. Ressaltamos que nenhum dos pesquisados apresentou escolaridade até 1º grau, em oposição aos 66% que responderam possuir até o grau superior.



No que se refere às perguntas específicas, a problematização foi feita a partir do critério de concordância positiva ou negativa, como exposto anteriormente, tendo sido formuladas a partir das opções concorda muito; concorda pouco; discorda muito e discorda pouco, a fim de facilitar a apuração estatística e a mensuração da intensidade.

A metodologia aplicada no tratamento dos resultados da pesquisa de campo, bem como a interpretação realizada nos dados obtidos procurou ir além da análise de conteúdo tradicional e positivista, que tem a crença na significação da regularidade.⁷⁷

⁷⁷ MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio do conhecimento. Pesquisa qualitativa em saúde, p. 211.

Procuramos nos aproximar de uma análise hermenêutica-dialética, abordando uma reflexão filosófica sem a ocorrência do distanciamento da práxis, buscando compreender o sentido que as respostas deram ao texto, e a comunicação entre a entrevistadora e os pesquisados.

Utilizamos como conceito de hermenêutica a elaboração feita por Maria Cecília de Souza Minayo:

*“Como a fenomenologia, a hermenêutica traz para o primeiro plano, no tratamento dos dados, as condições cotidianas da vida e promove o esclarecimento sobre as estruturas profundas desse mundo do dia-a-dia. (...) A compreensão do sentido orienta-se por um consenso possível entre o sujeito agente e aquele que busca compreender. Por paradoxal que pareça, no entanto, explica Gadamer, a compreensão só se opera por estranhamento. Apenas o fracasso na tentativa de entender a transparência do que é dito pode levar alguém a penetrar na opinião do outro, na busca de sua racionalidade e verdade, dentro de um sistema de intersubjetividade. Assim a reflexão hermenêutica produz identidade da oposição, buscando a unidade perdida. Ela se introduz no tempo presente, na cultura de um grupo determinado para buscar o sentido que vem do passado ou de uma visão de mundo própria, envolvendo num único movimento o ser que compreende e aquilo que é compreendido.”*⁷⁸

No que tange à metodologia dialética, enfatizamos a diferença, o contraste, o dissenso e a ruptura de sentido, fazendo contraponto à hermenêutica que procura a compreensão para atingir o sentido do texto.

⁷⁸ MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio do conhecimento. Pesquisa qualitativa em saúde, p. 221.

A utilização em conjunto dos recursos da hermenêutica e da dialética foi adotada como opção de interpretação, de tratamento dos dados obtidos na pesquisa de campo.

Acerca da união destes métodos na interpretação do texto nos fala a referida autora:

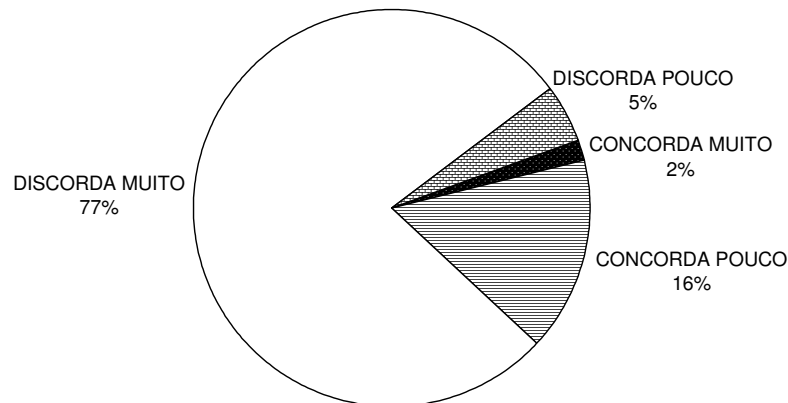
“A união da hermenêutica com a dialética leva a que o intérprete busque entender o texto, a fala, o depoimento como resultado de um processo social (trabalho e dominação) e processo de conhecimento (expresso em linguagem) ambos frutos de múltiplas determinações mas com significado específico. Esse texto é a representação social de uma realidade que se mostra e se esconde na comunicação, onde o autor e o intérprete são parte de um mesmo contexto ético-político e onde o acordo subsiste ao mesmo tempo que as tensões e perturbações sociais.”

79

Nossa primeira pergunta guarda total relação com a exposição da constituição e configuração da modernidade, apresentadas nos capítulos 1 e 2 deste trabalho, e procurou verificar se o imaginário social estava atrelado ao mito de que a ciência seria a única a deter respostas aos conflitos humanos.

⁷⁹ MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio do conhecimento. Pesquisa qualitativa em saúde, p. 227-228.

- 1. Pergunta:** A única via possível de obtenção do conhecimento é através da ciência, devendo ser afastadas outras concepções, quer sejam religiosas, filosóficas, artísticas ou estéticas.



Observamos que a grande percentagem discorda da afirmação feita no texto, entendendo que a obtenção do conhecimento pode ser possível através de outras concepções.

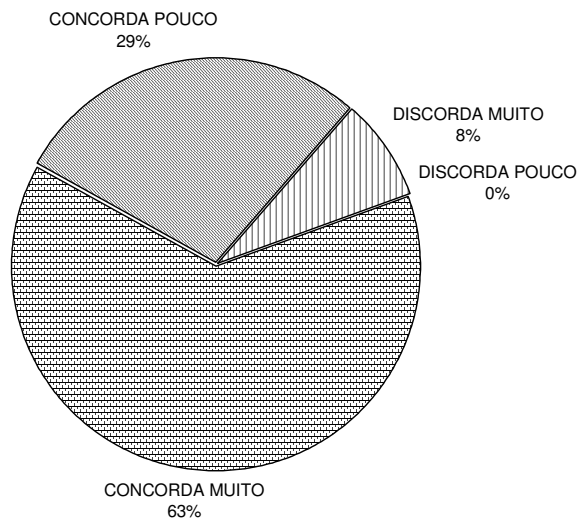
Apesar do grau de escolaridade dos pesquisados (nível superior) ter exercido forte influência no resultado desta pergunta, o significado destes resultados serviram para legitimar a hipótese que estávamos aventando, de que outras fontes de conhecimento poderiam e deveriam servir como instrumentos, como mecanismos para obtenção do conhecimento.

Também serviu de complemento para a elaboração do tema como assunto geral, onde a interligação dos saberes foi proposta como fonte mais

adequada para a compreensão e a solução de problemas (éticos) da sociedade contemporânea.

Nosso objetivo na pergunta 2 e na apuração de seus resultados foi estruturar o desenvolvimento de nossa dissertação e propiciar a “emolduração” da apresentação dos itens 2.2 Prevalhecimento da Técnica e 2.3 Ambivalência da Era Moderna.

2. Pergunta: Apesar de todas as conquistas científicas e tecnológicas dos tempos modernos, uma imensidão de insatisfeitos e desesperados clama pela solução de problemas elementares.



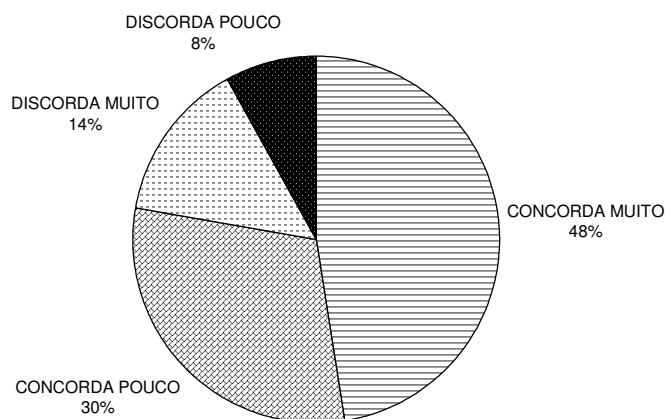
Os resultados apresentados denotam o grau de insatisfação social com o tratamento científico e tecnológico oferecido aos problemas sociais, parecendo guardar relação com uma proposta que contemple um “novo olhar” sobre a forma de se lidar com a realidade.

Esta insatisfação girava em torno de nosso “eixo gravitacional”, de nossa hipótese, de que pela observação dos problemas sociais, em especial aqueles atinentes ao Direito, seria possível apreender as consequências para o jurista resultante da proposta de religação dos saberes.

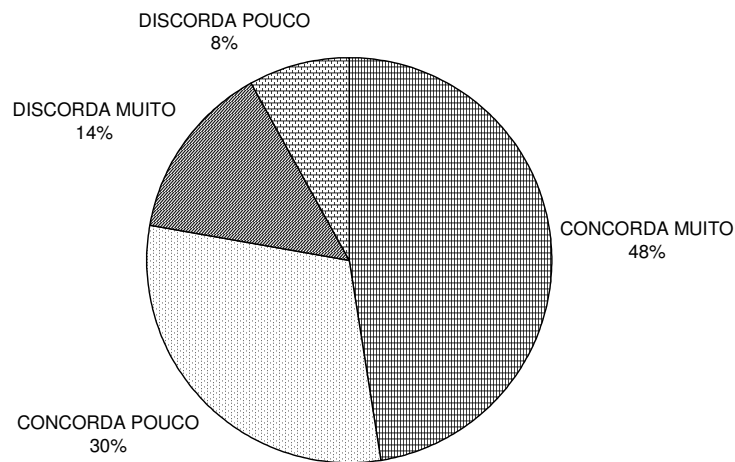
As perguntas 3 e 4 estão relacionadas ao desenvolvimento neste trabalho do capítulo 3. Caos Social. Objetivamos apurar o quão desencantada a modernidade se apresentava diante de idéia de certezas numa sociedade permeada de incoerências e de perda de significância da vida.

Procurando afinar a qualidade do olhar do jurista com relação ao que intuímos como caos social, elegemos como um indicador a intolerância religiosa, ressaltada no episódio do ataque às torres gêmeas dos Estados Unidos da América.

3. Pergunta: Com o advento da ciência e o prevalecimento da técnica como únicos instrumentos capazes para a regulação social, ocorreram o desencantamento do mundo, ou seja, a perda do sentido da vida, com a conseqüente banalização do mal.



4. Pergunta: As invasões realizadas em diversos países, com a imposição de padrões políticos (democráticos), sob o pretexto de combate ao terrorismo, bem como os ataques fundamentalistas, indicam como real motivação a intolerância religiosa existente há muitos séculos.



Diante destes resultados, nosso trabalho se delineava no sentido de afirmar que a civilização ocidental havia tentado tornar hegemônico o pensamento científico que se tornou técnico, gerando por consequência a intolerância. Por outro lado, a religião, pretendendo retomar a hegemonia perdida, também se especializou, tornando-se desta forma intolerante.

Este raciocínio nos levou a concluir que estas “duas intolerâncias” encontravam-se na raiz dos conflitos sociais, que pelo exame de seu conteúdo e natureza, apropriaram a especialização competente e o seu endeuzamento, originando como resposta provável a denúncia da religiosidade intolerante da ciência, e o autoritarismo intelectual da religião.

Buscando uma alternativa para o estado atual, especialmente para o Direito, que entendemos ter se envolvido de leitura científica transformou-se em técnica de dominação e de prática autoritária, conforme iremos abordar nos capítulos subseqüentes, elaboramos a pergunta 5.

5. Pergunta: Diante do caos social de proporções mundiais, a manutenção da vida na terra será viabilizada através da mudança no modelo social vigente (mudança de paradigma), por intermédio da revitalização da ética humana – sua naturalidade adormecida.



Esta pergunta objetivou verificar os anseios pela mudança de paradigmas, com um possível enfrentamento dos problemas sociais através de uma abordagem ontológica.

Sendo assim, chegamos ao nosso objetivo específico, veiculado em nossa hipótese, que é a análise no campo do Direito de uma retomada da abordagem ontológica, com vistas à reabilitação da sua dimensão ética através da religação das várias áreas do saber, bem como a compatibilização ou não do Direito como técnica, com os fundamentos éticos.

As possibilidades aqui esboçadas serão apresentadas e propostas nos capítulos seguintes.

5. OS ARQUÉTIPOS JUSFILOSÓFICOS E A CONSTRUÇÃO INTELECTUAL DO DIREITO

Dando seqüência ao raciocínio reflexivo adotado em nosso trabalho, consideramos oportuno efetuar passagem pelos ensinamentos jusfilosóficos que serviram de estrutura, de elaboração para o direito moderno.

Este desenrolar histórico visa o acompanhamento da construção humana do universo jurídico e apreender suas conseqüências, para então intentarmos possíveis alternativas.

A experiência da condição humana proporciona a análise filosófica das transformações ideológicas, culturais, políticas e econômicas no transcorrer da modernidade.

O conflitos modernos (especialmente os pós-modernos) nos fazem perceber os reflexos muitas vezes sentidos nas práticas e no ordenamento jurídico, permitindo perquirir por que as razões existentes não contribuem com as respostas mais adequadas às necessidades sociais, impondo uma análise reflexiva sobre o problema.

Se considerarmos que lidamos com fenômenos sociais, será forçoso reconhecer como dever ético pensar nestas questões em prol do social:

*“É neste espaço do social que se revela o papel da ciência do direito. Os fins sociais e prospectivos da ciência jurídica prevalecem com relação aos fins individuais, pessoais e egoístas que eventualmente a ela se queira dar. A ciência jurídica é mais que um discurso de juristas para juristas; desta forma, deve ser encarada como algo mais que seu discurso interno. Faz-se como prática social e deve estar voltada para o alcance de fins sociais. Esta é sua finalidade, esta é sua natureza, esta é a sua vocação; aqui reside a ética da ciência do direito.”*⁸⁰

⁸⁰ BITTAR, Eduardo C.B. Curso de ética jurídica, p. 384.

Julgamos necessário adentrar nos valores e nas práticas do que se convencionou denominar ética e justiça, a fim de entendermos como o direito se adensou na realidade, bem como a maneira como tais conceitos afetaram a construção do próprio direito.

5.1 Possibilidades éticas

Aristóteles em sua obra *Ética a Nicômaco* determinava que o propósito da conduta humana era atingir a felicidade a partir da própria natureza racional do homem, indicando as virtudes como meios de se atingi-la. Desta feita, a ação do homem deveria ser pautada de acordo com as virtudes e a ética.

Acerca da origem etimológica da palavra grega *Ética*, nos ensina Willis Santiago Guerra Filho:

“A palavra ethos em grego antigo, quando escrita com épsilon, corresponderia ao latim mores, significando um conjunto de normas concernentes à conduta política e socialmente regrada por normas costumeiras. Já quando escrita no êta remetia ao caráter, à natureza espontânea das pessoas, significando, literalmente, sua morada ou lar, onde nos sentimos à vontade, por corresponder ao que nos é próprio. O termo “moral”, proveniente do latim (de mores), costuma ser utilizado indistintamente como sinônimo do termo de origem grega “ética”, sendo comumente considerado que ambos possuem o mesmo significado, enquanto alguns autores os diferenciam, atribuindo um sentido mais amplo e coletivo ao segundo, e mais restrito e individual ao primeiro. A depender do termo grego ao qual se reportam, ambas as posições estariam corretas. D’Hondt (1984) propõe que se empregue a expressão “ética objetiva” quando designar os costumes, a maneira de viver, sentir e opinar, enquanto a reflexão crítica a esse respeito, os juízos sobre o

*bem e o mal, de caráter mais pessoal, por implicar a relação do sujeito com aqueles imperativos, seria tema da “ética subjetiva”, mais próxima da moral. De certa maneira, trata-se de uma retomada da distinção clássica, devida a Hegel, entre Moralität, subjetiva, e Sittlichkeit, objetiva.”*⁸¹

Como a proposta de nosso trabalho também perpassa pelo resgate das virtudes, consideramos importante abordar uma de suas interpretações, conforme fornecido por Tugendhat:

*“A palavra “virtude”, quando é empregada filosoficamente, serve para traduzir a palavra grega arete. Arete, estreitamente ligada com palavras que pertencem a “bom” – o superlativo grego para “bom” (agathon) é ariston – representa cada forma de propriedade preferencial. (...) Embora no grego não haja nada mais natural do que no caso da “virtude” falar de um objeto de uso ou de um ginasta, isso não significa que, quando se fala das virtudes dos seres humanos enquanto seres humanos, isso seja compreendido funcionalmente; fala-se das propriedades do caráter dignas de aprovação (louváveis). (...) a virtude existe no caráter, isto é, numa disposição firme da vontade, e em verdade naquela disposição de vontade de querer o bem, o que de sua parte é definido por uma regra.”*⁸²

Se a virtude for então uma propriedade do caráter (ética), será preciso verificar se é uma propriedade boa (virtude) ou má (vício), podendo nos levar à compreensão de que a resposta possa estar no meio-termo (*meson*) entre o que é mais e o que é menos.

⁸¹ GUERRA FILHO, Willis Santiago e CRUZ, Valéria Alvares. *Ética, Direito e Ciência no paradigma da complexidade*, p. 73-74.

⁸² TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*, p. 227-228.

Não podemos olvidar que em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles estabelece que as ações humanas visam um fim (uma finalidade), que o sujeito da ação irá associar com o bem.⁸³

Portanto, se essa ação visa a um fim (*télos* - teleológica) que se apresenta ao homem como um bem, a ética deveria se configurar como o fim mais digno de ser procurado.

Ocorre que nem sempre o bem perseguido é identificado nas mesmas coisas por todas as pessoas, embora a finalidade precípua seja a felicidade:

*“Em palavras, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem que esse bem supremo é a felicidade e consideram que o bem viver e o bem agir equivalem a ser feliz; porém divergem a respeito do que seja a felicidade, e o vulgo não sustenta a mesma opinião dos sábios. A maioria das pessoas pensa que se trata de alguma coisa simples e óbvia, como o prazer, a riqueza ou as honras, embora também discordem entre si; e muitas vezes o mesmo homem a identifica com diferentes coisas, dependendo das circunstâncias: com a saúde quando está doente, e com a riqueza quando é pobre.”*⁸⁴

A ética aristotélica apresenta-se então favoravelmente a uma concepção de felicidade em detrimento de qualquer outra possível, dando surgimento à verificação de vantagens e desvantagens entre tais concepções.⁸⁵

A possibilidade de escolher a ação que conduza à verdadeira felicidade constitui um dever-ser que deriva do postulado de que quem quer um

⁸³ “Toda arte e toda investigação, bem como toda ação e toda escolha, visam a um bem qualquer, e por isso foi dito, e não sem razão, que o bem é aquilo a que as coisas tendem”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1094^a, 1-3.

⁸⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1095^a, 17-25.

⁸⁵ Esta feição de cálculo entre as maiores vantagens e as menores desvantagens assume na modernidade a característica de doutrina ou princípio utilitarista, conforme abordaremos à frente.

determinado fim *deve* também querer os meios para se alcançá-los (“o fim justifica os meios”).

A justiça é entendida por Aristóteles também como uma virtude, consistindo-se basicamente na disposição de tratar com equidade determinadas situações, fixando o princípio até hoje invocado de “tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais”.

Posteriormente, com o surgimento de Immanuel Kant, houve um rompimento com a abordagem aristotélica, especialmente por que ao invés de procurar os fundamentos da ação nos critérios de “fim” (*télos*) e de “bem”, passou-se a abordar os conceitos de “dever” (*déon* – deontologia) e de “lei”.

É Kant quem elabora a idéia de uma lei moral à qual todos deveríamos obedecer independentemente dos fins a que nos propomos.

Ele estabelece que nenhuma lei moral pode ser obtida a partir da experiência empírica, haja vista que toda experiência é particular e contingente, enquanto que a lei é universal e necessária. Para Kant, somente na razão é que se deve buscar o conceito de lei moral, principalmente porque o que for considerado racional será também universal e necessário.

Como nem toda vontade humana é boa, Kant estabelece a obrigatoriedade de observação de determinados princípios para orientar as ações do homem que se formulam como *imperativos*.

Se o imperativo categórico é incondicionado, ou seja, não está vinculado à realização de certa ação, nem objetiva determinado fim, deverá contemplar uma

forma de universalidade, que é proposta por Kant na seguinte formulação: “*Age de modo que possas querer que a máxima de tua ação se converta também numa lei universal*”.

Numa outra formulação Kant apresenta o imperativo categórico como “*Age de modo a tratar a humanidade, seja na tua pessoa, seja de qualquer outro, sempre também como um fim, e nunca simplesmente como um meio*”, rompendo desta forma, com a idéia aristotélica de um agente para medir a validade moral da ação com base nos seus próprios fins.

Retornando à idéia de justiça, Kant irá identificá-la com a universalidade e a autonomia. Toda vez que estivermos diante de uma norma e que possamos identificá-la como uma lei universal, afirma ele que estaríamos diante de uma norma justa. Estando a justiça atrelada ao imperativo categórico, estaria ela acima de qualquer fim ou bem, sendo considerada a maior das virtudes e condição de validade moral.

Numa simples comparação iremos verificar que a ética aristotélica não consegue fundar uma obrigatoriedade absoluta, mas apenas orientações que podem ser relativizadas em nome de outras; já a kantiana não admite relativização nem quantificação, pois a lei moral não pode ser declinada por qualquer outra consideração.

O pensamento moderno em Kant é característico ao nos informar que “*os princípios orientadores da ação derivam de um imperativo categórico que requer*

*obediência universal, caso queiramos instituir a autonomia da vontade e uma comunidade de homens livres”.*⁸⁶

As críticas que se fazem à ética kantiana são no sentido de que não existe uma tal razão absoluta que pudesse dar uma justificação também absoluta e universal do elemento moral, não podendo, por via de consequência, existir um “ter de” absoluto.

Vivenciamos um período histórico onde as idéias de justificação de juízos morais - sejam religiosas ou racionais – e que davam sustentação e noção de totalidade à vida das pessoas, parecem ter seu conteúdo de significado sem qualquer sentido, tendo como consequência um clamor por novas fundamentações.

Considerando que as pretensões de sentido de bom não estão mais encontrando reconhecimento de caráter universal, talvez se minimizássemos esta pretensão, viéssemos a encontrar um sentido que pudesse funcionar como um “passo essencial” para além das fundamentações que hoje temos. Um sentido que se apresentasse como possibilidade (e não mais como autoridade) a fim de nos compreendermos.

Esta possibilidade de compreensão ética vem sendo abordada por Tugendhat da seguinte forma:

“Quando nosso interlocutor pergunta por que ele deve se compreender moralmente, este “deve” é o assim denominado prudencial, referido ao

⁸⁶ Apesar desta afirmação compartilhamos com a idéia do Professor Willis de que: “o caráter abstrato dessa concepção termina revelando-a inadequada para motivar ações e decisões concretas, em face da diversidade e singularidade de situações com as quais nos defrontamos. GUERRA FILHO, Willis Santiago e CRUZ, Valéria Alvares. Ética, Direito e Ciência no paradigma da complexidade, p.76.

*próprio bem-estar. Este é portanto o lugar onde a pergunta pelo elemento moral tem que apelar para a pergunta pelo elemento “ético”, no sentido dado por V. Williams; aí a pergunta não é “o que eu tenho de?”, referida à sanção interna, mas “o que eu devo?”, relativo àquilo que no demais eu quero. Onde não se pergunta mais o que é bom, mas por que afinal queremos assumir em nosso querer o bem como ponto de referência, aí a pergunta pela moral, modernamente compreendida, tem que assumir novamente a questão do bem-estar ou da felicidade, já colocada pelos antigos filósofos na discussão com os cétricos morais da época – os assim denominados sofistas.”*⁸⁷

Assumir fazer o que é bom por que também seja bom para mim, forçosamente irá perpassar pela pergunta da motivação. Que motivos teríamos para ser ou agir moralmente, ou ainda, que motivos temos para nos compreender dentro de uma comunidade moral? É possível que nossa resposta seja semelhante ao que nos expõe Tugendhat:

*“Se não nos compreendermos como membros da comunidade moral (de qualquer que seja), desaparece a possibilidade da aprovação e da crítica, e com isto também dos sentimentos morais. Para aquele que o vê negativamente, assim como Strawson, é decisivo que a partir disso nossas relações com nossos semelhantes sejam apenas instrumentais. Então não poderemos mais levar a “sério”, num determinado sentido do termo, tanto a nós próprios quanto os outros. Os outros então não serão mais sujeitos, com os quais podemos discutir moralmente, mas tão somente objetos de nosso comportamento.”*⁸⁸

No transcurso da história ficou evidente a fragilidade da base onde foi sustentado o nosso querer, que vem automaticamente atrelado também ao “ter

⁸⁷ TUGENDHAT, Ernst. Lições sobre ética, p.90.

⁸⁸ Ibid, p. 92.

de”, e que as tentativas de fortalecimento dessa base obtidas artificialmente não foram capazes de nos tornar seres humanos melhores sob o aspecto moral.

Retornando a Aristóteles, é possível que ele tivesse em conta que as virtudes funcionariam como um complemento dos deveres de ação ou de omissão. Um complemento que consistiria mais em atitudes do que em ações propriamente ditas.⁸⁹

Desta feita, ao virtuoso não importaria escolher uma ação específica de dar ou receber com uma finalidade determinada, mas que sua ação tenha como fim uma realização que foi obtida a partir de uma dada atitude para com os outros.

5.2 Uma moral sem fundamento?

Se tivermos em conta que fundamento é uma justificação absoluta (que de nada depende e não é contingente) da origem dos princípios, podemos inferir que as idéias de justificação existentes na tradição ou na modernidade estão atreladas à questão de princípios, enquanto proposições das quais podemos deduzir outros raciocínios.

Para não parecer arbitrário, o princípio do qual se deduz a moral necessita ter um fundamento, conforme nos propõe Sponville:

“Por exemplo, para saber qual dos dois princípios vamos manter, o dos Evangelhos (que conduz a uma ética do amor) ou o de Kant (que conduz

⁸⁹ Esclarecemos que existem diversos autores que entendem as abordagens aristotélicas e kantianas como inconciliáveis, e que vislumbram como equívoco para aqueles que venham laborar para uma tal proposição teórica.

*a uma moral do dever), temos necessidade de um fundamento. E por que razão não vamos escolher um outro princípio?”*⁹⁰

Poderíamos argumentar que a causa que nos leva a agir moralmente, de determinada forma, daria a justificação de nossos atos; mas a causa (mesmo a causa histórica – origem) apenas explica determinados fatos, sendo incapaz de servir para fundamento da moral, justificando-a ou garantindo-lhe seu valor:

*“A causa explica um facto; apenas um fundamento estabelece o direito. A causa explica um ser; apenas um fundamento pode justificar ou impor um dever-ser (...) O que tem valor, na moral, não é da ordem do ser mas do dever-ser. Ora é este ponto que a causa não consegue justificar ...”*⁹¹

O fundamento então teria que justificar e garantir o valor que se dá aos próprios valores, garantindo-lhe validade por estar atrelada entre as relações de valor e verdade (*ordem teórica ou epistémica: a ordem das verdades ou dos conhecimentos e a ordem prática ou normativa: a ordem dos valores ou dos imperativos*).⁹²

A ausência de fundamentação válida, conforme explicado por Sponville, apresenta-se como um vazio:

“Em resumo, nem a vida, nem a ciência, nem a natureza, nem a história conseguem substituir o Deus defunto ou socialmente moribundo. Para nós já não existe um fundamento socialmente disponível ou credível. De modo que temos, a partir de agora, de viver naquilo a que chamarei o vazio do absoluto, que é, na verdade, um duplo vazio: o vazio do absoluto teórico – já não existem certezas absolutas – e o vazio do absoluto prático – já não existem valores absolutos. Isto é como que um

⁹⁰ SPONVILLE, André Comte. Uma moral sem fundamento, in A sociedade em busca de valores, p. 135.

⁹¹ SPONVILLE, André Comte. Uma moral sem fundamento, in A sociedade em busca de valores, p.137.

⁹² Cf. SPONVILLE, ob. cit, p. 138.

*abismo entre dois cumes, onde cada um conhece agora a sua própria fragilidade e a do outro e o vazio que os separa... O verdadeiro não + e o bem, o bem não é o verdadeiro. Entre a ordem teórica ou epistémica (a verdade, o conhecimento) e a ordem prática ou normativa (o valor, a vontade) cavou-se um fosso, com que somos agora obrigados a viver. É isso que caracteriza aquilo que é o nosso espaço espiritual.”*⁹³

Compartilhar então da idéia de ausência de fundamentação absoluta implica em reconhecer que a moral e os valores são relativos, afinal nossa realidade tanto quanto a moral que lhe baliza são condicionadas ou determinadas historicamente, existindo em razão de determinados meios ou de uma determinada história.

O referido autor propõe que ao invés de buscarmos uma fundamentação absoluta, tomemos como desafio *viver o relativismo* de acordo com nossos conhecimentos, sem incorrerem no niilismo, reconhecendo que a moral e seus valores são tanto reais quanto relativos, e que na ausência de um fundamento possam ter pelo menos origem.⁹⁴

Talvez pudéssemos nos perguntar: que valores então eu desejo? Precisamos de novos valores? Será que a justiça, a sinceridade, a generosidade, a tolerância e todas as demais virtudes já não valem mais? Não seria então o caso de propormos uma nova fidelização a estes mesmos valores que já recebemos?

⁹³ Ibid p. 143-144.

⁹⁴ Para Sponville a origem da moral está no amor-desejo: “*Nada tem valor, a não ser pelo amor que lhe concedemos. A justiça ou a liberdade, por exemplo, só são valores para aqueles que amam a justiça e a liberdade. O amor só é um valor para aquele que ama o amor. O amor é aquilo que dá valor e não aquilo que recebe.*” SPONVILLE, André Comte. Uma moral sem fundamento, in A sociedade em busca de valores, p.151.

Neste sentido argumenta Sponville:

*“A passagem com que somos historicamente confrontados e socialmente obrigados não é a passagem de uma escala de valores para outra, como julgava Nietzsche. Quem considera ultrapassados os valores de Sócrates, de Jesus ou de Buda, os valores de Montaigne ou de Espinosa, os valores de Voltaire ou de Victor Hugo? A passagem que nos reclamam é a da fé à fidelidade. Fidelidade a Atenas e a Jerusalém. Fidelidade à razão e à lei, às Luzes e à tradição, ao amor da verdade e ao amor do amor. Fidelidade, por fim, à humanidade e aos direitos do homem.”*⁹⁵

5.3 A justiça como virtude completa

É Aristóteles que observa a justiça não como uma virtude como as demais, mas como uma virtude geral e completa, pois contém ou supõe todas as outras virtudes e todos os valores. A justiça é vista por ele como meio para se alcançar a felicidade por promover um sistema de virtudes.⁹⁶

Diversos autores se debruçaram sobre o significado da justiça, e constituíram abordagens racionais sobre esta virtude naquilo que ficou conhecido como teorias da justiça. Abordaremos sucintamente apenas quatro concepções acerca da teoria da justiça por entendê-las imprescindíveis ao prosseguimento do nosso raciocínio.

Hans Kelsen através do seu exame das diversas idéias de justiça, considerou que o ideal seria afastar as questões éticas e morais (axiológicas),

⁹⁵ Cf. SPONVILLE, ob. cit, p. 153.

⁹⁶ Kelsen retrata a ética de Aristóteles ao assinalar que “*trata-se de uma ética da virtude, ou seja, ele visa a um sistema de virtudes, entre as quais a justiça é a virtude máxima, a virtude plena*”. KELSEN, Hans. O que é a justiça?: A justiça, o direito e a política no espelho da ciência, p. 20.

para restringi-la somente à norma e ao direito posto, positivado, buscando uma felicidade social através da regulação do comportamento humano em sociedade.

Jurgen Habermas através da teoria do discurso (ou discursiva), entendeu ser inviável uma dimensão ética do direito, tornando-o fruto das opiniões e da vontade discursiva dos cidadãos, que seriam institucionalizadas através da positivação do direito.

David Hume concebe a justiça como condescendente aos interesses dos membros da sociedade, em uma delimitação material que busca fundar uma realidade concreta, que viria a ser a utilidade de todos os cidadãos ou o maior bem possível, dando origem ao termo utilitarismo que posteriormente foi aprofundado com o apoio de Jeremy Bentham e John Stuart Mill.

Finalmente John Rawls propõe uma teoria da justiça que seja uma opção à visão utilitarista e à intuicionista, propondo a noção de contrato social (originalmente jusnaturalista) como uma formulação racional capaz de recompor as normas sociais a partir do conceito de justiça, que é visto por ele como equidade – justiça como equidade.

Sobre esta multiplicidade de conceitos acerca da justiça nos fala Willis Santiago Guerra Filho:

“No que se refere à palavra justiça propriamente dita, esta deriva do latim (de justitia, justus), assumindo inúmeros significados ao longo dos séculos. Entendida enquanto valor, realização do bem ou da harmonia social, distribuição equitativa (o “dar a cada um o que é seu, ou a cada um o que lhe é devido” dos antigos juriconsultos romanos), efetivação daquilo que é conforme o prescrito em lei, organização judiciária,

*técnica a serviço de uma ordem, reflete em suas definições o ponto de vista filosófico de cada autor, reunindo em seu arcabouço cores jusnaturalistas, positivistas, axiológicas, racionalistas e outras. É lícito fazer uma analogia entre o conceito de justiça e um espelho, pois este reflete a história das idéias humanas, adquirindo um sentido para cada pensador.”*⁹⁷

A verificação destas teorias da justiça se torna importante na medida em que constituem instrumentos para legitimar a dominação política, econômica e social que são implementadas na sociedade moderna.

É nestas “visões de mundo” que abarcam o conceito de justiça⁹⁸ que observamos uma ficção que pressupõe a idéia reguladora de harmonia social. Desta feita, toda justiça é humana, pois desejada, acordada e feita historicamente pelos indivíduos para se viver em sociedade, não sendo possível seu exercício sem leis (que correspondam aos acordos – o sentido jurídico), nem sem a cultura (no sentido de moral ou valores).

A justiça seria dita então em dois sentidos: como conformidade ao direito (ao *ius* ou *jus*), e como igualdade ou proporção. Enquanto idéia reguladora de harmonia social a justiça estaria situada entre a legalidade no aspecto social, e à igualdade no aspecto individual. Justo então, poderia ser o que é conforme a lei e o que respeita a igualdade.

⁹⁷ GUERRA FILHO, Willis Santiago e CRUZ, Valéria Alvares. *Ética, Direito e Ciência no paradigma da complexidade*, p. 77.

⁹⁸ É mister lembrar a explicação da palavra justiça feita por Miguel Reale: “Aqui, ocorre-nos lembrar que a própria palavra Justiça tem em sua raiz também o sentido de jus, de jungere – unir. Os homens mais se ligaram por forças míticas do que pela autoconsciência de sua própria valia. É só através do tempo que o Direito se humaniza, no sentido de encontrar em si mesmo, no próprio homem, as razões de sua gênese”. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 504.

Ocorre que nem sempre os que promovem a legalidade, ou seja, os que fazem as leis (a justiça como fato) tem em conta o valor, as virtudes que deveriam revesti-las, tornando-as carentes de legitimidade.

Se como dizia Aristóteles o princípio que norteia a justiça for a igualdade, esta deverá, sobretudo, ser a igualdade de direitos, sejam eles estabelecidos juridicamente, tal como resulta da lei, ou moralmente exigidos.

Os princípios orientadores da ação humana, do comportamento social dos indivíduos, parecem estar subordinados a um determinado fim, como por exemplo, atingir a felicidade; o que significa dizer que foi estabelecido um alvo, uma finalidade, uma conduta, e foi no desenvolvimento dessa finalidade que se criaram regras ou normas.⁹⁹

É exatamente na instrumentalização destas regras ou normas que se expressa o Direito, como nos ensina Miguel Reale:

“Se os gregos filosofaram sobre a Justiça, desde os pré-socráticos até os estóicos, os romanos preferiram indagar da experiência concreta do justo. A experiência concreta do justo apresenta-se-lhes como lex ou como norma. A Justiça é um valor, mas que deve ser medido na experiência social e que, para ser medido, exige um tato especial um senso particular. A ciência que se destina a estudar a experiência humana do justo chamou-se Jurisprudência – por ser o senso prudente da medida. Para o jurista romano, o que mais interessa é a regula júrís, ou seja, a medida de ligação ou a medida do enlace que a Justiça permite e exige, de tal modo que Justiça e Direito se tornam inseparáveis, considerado que seja como um todo o conjunto da experiência jurídica.”¹⁰⁰

⁹⁹ Cf. REALE, ob. cit., p. 384.

¹⁰⁰ Ibid p. 508.

O Direito originalmente concebido deveria servir de meio para se atingir a Justiça, cujo conceito possui como vimos um significado racionalista bastante difuso. No entanto, o Direito acabou por envolver-se de leitura científica, e é tido por muitos autores como técnica de dominação e de prática autoritária.

Seguindo este raciocínio argumenta Willis:

*“O jurista, de humanista que era, mesmo antes do Renascimento, quando redescobre na Península, ainda no século XIII, o Corpus Juris Civilis romano, preservado no Império Romano do Oriente, transforma-se em técnico, ávido de tornar sua atividade uma ciência, mas levando-a, na realidade, a um esvaziamento e a uma perda de sentido e valores que, inclusive, caracterizou a chamada crise da civilização européia.”*¹⁰¹

O campo do Direito possui inúmeras peculiaridades, especialmente pelo uso da tecnologia que invariavelmente se liga ao poder, onde é possível observarmos apresentações no mínimo curiosas, como nos diz Tércio Sampaio Ferraz Junior:

*“... o direito pode ser sentido como uma prática virtuosa que serve ao bom julgamento, mas também usado como instrumento para propósitos ocultos ou inconfessáveis”*¹⁰²

¹⁰¹ GUERRA FILHO, Willis Santiago e CRUZ, Valéria Alvares. Ética, Direito e Ciência no paradigma da complexidade, p. 75.

¹⁰² FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação, p.21.

5.4 O racionalismo contratualista

Prosseguindo com a verificação do pensamento jusfilosófico, percebemos que a idéia de uma fundamentação racional absoluta, como a proposta kantiana, faz uso dos recursos da natureza do ser humano, ao indicar a existência de um sentido como também sendo natural para estabelecer os procedimentos do homem, estando aí embutida uma determinação normativa (embora tais considerações sejam na realidade postulados metafísicos).

Um dos caminhos utilizados para sedimentar este ideal é o do contratualismo. Segundo a concepção de Rawls, a moral ou o que venhamos a considerar como justo, deriva de um contrato ideal, feito por todos quando estivessem em condições de igualdade, tendo como premissa a necessidade de consciência para uma moral decisiva.¹⁰³

Nesta concepção contratualista, os homens que estivessem interessados em cooperação com outros teriam nisso um interesse, que houvesse entendimento entre todos ao observarem um dado conjunto de normas.

Fica fácil entendermos porque um pacto prévio poderia servir de base para uma sustentação moral, já que cada um dos seus componentes teria mais a ganhar do que a perder. Não se submeter ou não observar o pacto seria no mínimo uma atitude irracional.

De fato, o contratualismo possui um sentido de justificação que possa validá-lo, uma vez que cada pessoa iria racionalmente submeter-se ao seu

¹⁰³ TUGENDHAT, Ernst. Lições sobre ética, p. 73.

sistema de normas desde que as outras pessoas também estivessem aptas para isso. Seria esta argumentação apta para uma justificação, para uma moral, para um comportamento ético?

Contra tal suposição insurgem-se algumas críticas:

“Sendo a moral compreendida contratualisticamente, seria irracional observá-las não apenas em relação àqueles com os quais se está interessado em cooperar. (...) É possível garantir a observância das regras. (...) Uma vez que o querer-ter uma sanção interna não pode ser fundamentado a partir do ponto de vista contratualista, não o podem igualmente todos os outros fatores relacionados com esta sanção: desaparece a emoção da indignação tanto quanto a da vergonha (seria somente racional fingir indignação num contexto neste sentido não esclarecido), e a vergonha desapareceu, porque não se compreende mais uma parte da própria identidade a partir de um conceito de bom. A isto se liga que não é possível fazer juízos morais: os termos “bom” e “mau” em seu sentido gramaticalmente absoluto não podem adquirir sentido algum a partir de uma base contratualista. (...) O característico determinante do contratualismo é que ele não tem um conceito de “bom”; constrói-se simplesmente na base do conceito relativo “bom para...”¹⁰⁴

Na proposta de John Rawls observamos a tentativa de uma concepção não utilitarista da justiça, que se funda numa nova versão da tese do contrato social, e que estaria voltada para um amplo sistema de liberdades individuais com garantias de igualdade aos menos favorecidos.

Sua visão de sociedade era a de um sistema equitativo de cooperação entre indivíduos livres e iguais, que eventualmente tendo que resolver conflitos

¹⁰⁴ TUGENDHAT, Ernst. Lições sobre ética, p. 76.

fariam uso de uma concepção de justiça para solucioná-los de forma satisfatória – a “justiça como equidade”:

*“A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se não injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto, numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais”*¹⁰⁵

Algumas das principais críticas efetuadas à “justiça como equidade” foram feitas por Habermas, em seu texto denominado Liberalismo político – uma discussão com John Rawls.¹⁰⁶

Habermas refuta, dentre várias coisas, que o ponto de vista moral a ser acessado de forma universalizada, conforme previsto na teoria de Rawls, na realidade seria pelo artifício da limitação da informação:

“Já o imperativo categórico supera o egocentrismo da regra de ouro. Essa regra de ouro, “o que não queres que te faça, não o faças também a outrem”, requer um teste de generalização do ponto de vista de um

¹⁰⁵ RAWLS, John. Uma teoria da justiça, p.3-4.

¹⁰⁶ Embora se pleiteie que tais críticas não sejam vistas como reivindicações de um autor diante de sua própria teoria, vale expor uma tentativa contemporânea de fundamentação racional absoluta da moral feita por Habermas através da “ética do discurso”.

indivíduo qualquer, enquanto o imperativo categórico pede que todos os possivelmente envolvidos devam poder querer uma máxima justa como lei geral. Mas enquanto aplicamos monologicamente esse exame mais pretensioso (exigente), restam perspectivas individuais isoladas, a partir das quais cada um de nós imagina privadamente o que todos poderiam querer. Isso é insatisfatório. O que de meu ponto de vista é igualmente bom para todos só faria parte efetiva do interesse uniforme de cada um se, em cada uma das coisas que me parecem evidentes, se refletisse uma consciência transcendente, isto é, uma compreensão de mundo universalmente válida. Nas condições do moderno pluralismo social e ideológico, ninguém mais poderá partir desse pressuposto. Se quisermos salvar a intuição do princípio kantiano de universalização, poderemos reagir a esse fato do pluralismo de diferentes maneiras. Pela limitação da informação, Rawls fixa as partes da condição primitiva (posição original) numa perspectiva comum e neutraliza assim de antemão, mediante um artifício, a multiplicidade das perspectivas particulares de interpretação.” ¹⁰⁷

Tal como ocorreu com o desenrolar histórico da religião, que pretendeu proporcionar um pensamento hegemônico, observamos que na moral tradicional a fundamentação estava ligada à idéia das pessoas de ser-bom, e que esta idéia também se refletia na comunidade.

Da mesma forma que o pensamento científico considerou substituir a hegemonia perdida, a tentativa de ampliação dos conceitos morais tradicionais em juízos morais racionais também tem se mostrado inadequado para justificar o ser-bom enquanto identidade social.

¹⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. Liberalismo político – uma discussão com John Rawls. In: A inclusão do outro: estudos de teoria política, p. 63-124.

Encontramo-nos novamente, na busca de um sentido universalmente válido daquilo que possa refletir sobre o “bom”, e que possa direcionar nossos atos.

Existem inúmeras tentativas para encontrar uma justificação que venha a tornar-se um programa plausível, nas quais constatamos confrontos de programas iluministas, que obviamente não fazem uso de suposições transcendentais, mas que também não se contentam apenas com a visão contratualista.

A busca pela nossa felicidade poderia estar conectada com a idéia ou compreensão que temos como membros de uma comunidade e sua moral. Aquilo que cada um de nós deseja não está determinado somente por ações, mas antes por atitudes.

Nos imperativos da razão racionalista os critérios contratualistas tornaram-se os normativos da base moral, onde os participantes do “contrato” estabelecem o alcance de sua utilidade. Como Kant erigiu sua ética sobre os conceitos contratualistas, temos que seu sistema moral é o de regras.

Uma moral de regras nos parece fundamental, especialmente se for para julgar moralmente as leis do Estado. No entanto, consideramos uma boa opção a complementação da moral de regras com uma moral de virtudes, numa atitude de relação como proposto por Adam Smith.

A teoria de Adam Smith exposta em sua obra *The theory of moral sentiments* aponta como hipótese empírica que “a consciência moral em geral não parte primariamente de regras, nem de princípios, mas indutivamente de experiências

concretas de sentimento”¹⁰⁸, utilizando-se da simpatia que seria gradativamente ampliada na medida de suas implicações normativas.”

Não nos cabe aqui a tentativa de abordagem de todas as concepções éticas por fugir ao objetivo de nosso trabalho, o que poderemos vir a fazê-lo n’outra oportunidade, mas apenas destacar que a simpatia proposta por Smith pode ser entendida como “sentir com todos os afetos dos outros”.

Fazendo uso das virtudes para gerar uma sintonia afetiva – especialmente a sensibilidade e o autocontrole - o núcleo da ética de Adam Smith é percebido como:

*“inteiramente a um estar relacionado da própria afetividade com a afetividade dos outros; refere-se à abertura afetiva para os outros, o que quer dizer, para os seus afetos e sua capacidade afetiva. O segundo(tipo) diz respeito ao mérito e seu contrário (merit or demerit), às qualidades, pelas quais merecemos recompensa ou castigo. É somente este segundo tipo de virtude que é referido à justiça e à benevolência”.*¹⁰⁹

A existência de uma sociedade contratualista onde haja um intercâmbio de serviços já é verificada, tanto quanto uma sociedade de ladrões e assassinos. No dizer de Smith, melhor seria uma sociedade onde a harmonia existisse independentemente da obrigatoriedade da justiça, onde prevalecessem as virtudes da justiça, da benevolência e da conveniência (sensibilidade e autocontrole) – uma boa sociedade, uma sociedade ética.

¹⁰⁸ HABERMAS, Jurgen. Liberalismo político – uma discussão com John Rawls, In: A inclusão do outro: estudos de teoria política, p. 284.

¹⁰⁹ TUNGENDHAT, Ernst. Lições de Ética, p. 285.

A justificação tão necessária para resgatar o sentido da vida talvez pudesse ser encontrada numa alternativa entre a tradição e o racionalismo: a utilização de um princípio ético/moral, uma virtude que tivesse caráter universal, mas que permitisse a utilização de outras virtudes e vícios, e que fosse reconhecido em nossa consciência, como possível de efetuar a ligação entre o princípio da imparcialidade e a idéia de sintonia afetiva.

Ocorre que este ideário de justiça tomou rumo oposto ao que originalmente poderíamos imaginar, cujas conseqüências nos auxiliam na compreensão da dinâmica do poder:

“A idéia de liberdade de mercado, da mão invisível, constroem os fundamentos para o liberalismo moderno, que remontam a John Locke, especialmente trazidos pela obra de Adam Smith (século XVIII), tornando-se grande via de escape para os intentos capitalistas, na medida em que a posse de direitos, a estabilização das fronteiras, as garantias de Estado, a proteção do direito de propriedade, bem como outros fatores de acumulação bem estruturados, permitiram o fortalecimento e o crescimento de uma burguesia ascendente, cada vez mais interessada na solidificação da idéia de Estado... Smith, além de observar a dimensão econômica, em seu texto Teoria dos sentimentos morais (1759) discorre sobre a justiça, dela afirmando que se trata do cimento das relações sociais. O direito aí figura como instrumento para garantir a fixação da dominação econômica pelas classes burguesas, impedindo que o Estado se intrometa na dimensão econômica, âmbito em que deveria reinar a mais ampla liberdade dos agentes econômicos.”¹¹⁰

¹¹⁰ BITTAR, Eduardo C.B. O direito na pós-modernidade, p. 46, 47 e 48.

Exatamente na ascensão da modernidade é que temos a oportunidade de observar o estabelecimento de uma cultura jurídica positivista, que se coadunava com os intentos de “purificação” científica do direito.

Na mesma medida em que era possível observar o crescimento do mercado e o aumento de capitais, verificava-se o crescimento da ordem e do direito, auxiliando o aparelhamento do Estado enquanto instrumento jurídico.¹¹¹

Tal qual no transcorrer do espírito moderno, o positivismo científico se imiscuía em positivismo jurídico, obtido através da pureza metodológica perseguida por Kelsen, que via na ausência de juízos de valor a unidade científica.¹¹² Ora, o que não podia ser provado racionalmente também não podia ser conhecido.

Nesse sentido temos a contribuição de Eduardo Bittar:

“O paulatino esvaziamento da noção de direito como uma dimensão de poder temporal fundada em uma ordem metafísica, ou natural, ou transcendental-natural, faculta o aparecimento de uma noção de direito tecnizada, esvaziada de conteúdo axiológico, voltado mais para a compreensão da idéia de que o direito só pode ser entendido como direito positivo (ius positum), e o que está fora dele ou é invenção ou é idealismo relativista.”¹¹³

¹¹¹ BITTAR, Eduardo C. B. O direito na pós modernidade, p. 68.

¹¹² “A ordem jurídica de um Estado é, assim, um sistema hierárquico de normas legais”. KELSEN, Hans. O que é a justiça?: A justiça, o direito e a política no espelho da ciência, p. 215.

¹¹³ BITTAR, Eduardo. Cf. ob. cit., p. 70.

5.5 O utilitarismo como expressão teleológica

O imperativo categórico de Kant (deontológico – *déon* = dever), não foi o único juízo moral não transcendental que possamos imaginar. Os sistemas morais modernos também se mostraram teleológicos (do grego *télos* = fim), podendo ser entendido como aquele que considera uma ação correta (não necessariamente boa) quando promove um determinado fim específico sem restrição, numa alusão à razão prática aristotélica.

O utilitarismo assim compreendido abarca as obrigações, bem como um princípio de justiça, diversamente da compreensão moral kantiana, e exerce(eu) grande influência na modernidade, mais especificamente junto aos ingleses.

Apesar de o utilitarismo fazer uso das virtudes, sua tese é de que o valor moral das virtudes gerais consiste no fato destas possuírem um caráter de utilidade, serem úteis para nós e para os outros.

No utilitarismo o discurso da utilidade e da felicidade da sociedade parece fundamental, e seu princípio é aquele que estabelece a melhor conduta como sendo aquela que proporciona a maior felicidade para um maior número de pessoas. Tal princípio confronta-se diretamente com a consideração imparcial do interesse de todos, tido como “direito”.

Sobre esta confrontação nos ensina Ernest Tungendhat:

“As duas perspectivas decisivas, nas quais a diferença fica clara, são, primeiro, que no princípio do juízo do respeito universal idêntico – dos mesmos direitos – inclui-se um princípio de justiça, o qual falta no

*discurso da “maior felicidade para a maioria. (...) trata-se apenas da soma total da felicidade e da infelicidade, do prejuízo e do proveito”.*¹¹⁴

O que parece ter ocorrido com o utilitarismo é que ele diminuiu, reduziu a soma, como se pudéssemos somar ou diminuir misérias e felicidades, vendo a sociedade como *“um corpo fictício, cujos membros são pessoas individuais, e a felicidade das pessoas, por isso, se esgota em partes de felicidade da sociedade”.*¹¹⁵

Talvez por este motivo o utilitarismo se preste tanto aos interesses do capitalismo, pois permite o crescimento da economia tomando por base a felicidade da maioria – maioria esta que no caso seria a detentora do poder.

Neste sistema não há vantagens sob a perspectiva moral, mas tão somente vantagens eminentemente técnicas, que possam atingir a fins específicos, uma forma de consequencialismo, ou seja, ele avalia uma ação (ou regra) unicamente em função de suas consequências.

As consequências das ações praticadas seriam a única base para julgamento da moralidade destas mesmas ações, não havendo qualquer interesse pelos agentes morais, já que eventuais qualidades destes agentes não interferem no “cálculo” da moralidade das ações. Não existe uma associação entre a causa (que seria o agente) e as consequências do ato.

Desta feita, para o utilitarismo, dentro de circunstâncias diferentes um mesmo ato pode ser moral ou imoral, dependendo se suas consequências são boas ou más, ou melhor, se são corretas ou incorretas.

¹¹⁴ TUGENDHAT, Ernst. Lições de ética, p. 324.

¹¹⁵ Ibid, p. 326.

O que se leva em conta no cálculo utilitarista é o saldo que ele venha a apresentar (se de bem-estar e felicidade ou de miséria e mal-estar) de todas as pessoas envolvidas pela ação, independentemente da quota de distribuição deste saldo. O que será significativo é a quantidade de bem-estar produzida, independente da forma em que foi distribuída ou do sacrifício que tenha sido imputado à minoria. Se este saldo for positivo no sentido de proporcionar bem-estar ao maior número de pessoas possível, a ação será julgada moralmente boa.

É neste período que o pensamento normativista-positivista, concentrado especialmente na teoria pura do direito de Hans Kelsen, aliado ao espírito da modernidade e à centralização do poder no Estado, que foi favorecida a valorização dos aspectos técnicos e operacionais do direito, com vistas ao alcance de determinados fins.

Desta forma, os paradigmas do Estado de Direito passaram a ser forjados em face de sua normalização:

*“A razão instrumental está a serviço do poder do espírito de criar, e o controle aparece como o modo de realizar relações jurídicas. É isso que permite dizer que o agir, mais que tudo, avança sobre o pensar. E para isso contribui a flagrante tecnização e pragmatização dos valores e das relações sociais. Então a atitude do jurista, segundo Kelsen, deve consistir num partir da norma jurídica dada para chegar à própria norma jurídica dada. Esta postura é nitidamente contrária à quem procura questionar os valores que antecederam à elaboração da norma jurídica (aqui se procede raciocinando a partir da norma retrospectivamente), ou ao que seria possível de se conceber após a elaboração da norma jurídica (aqui se procede raciocinando a partir da norma prospectivamente).”*¹¹⁶

¹¹⁶ BITTAR, Eduardo C. B. O direito na pós-modernidade, p. 182.

6. PODER, DOMINAÇÃO E TÉCNICA – A ATUAL FICÇÃO JURÍDICA

Como visto, as transformações que ocorreram na história da civilização humana conduziram o homem e seu próprio saber a uma nova “visão de mundo”, qual seja, a modernidade.

O que pretendemos neste capítulo é efetuar análise do momento em que a legislação (em última instância o Direito) e mesmo a normalização passaram a ser evidentes, bem como as formas que estão sendo utilizadas para a sua manutenção e estabilidade vistas sob a ótica do poder.¹¹⁷

Se nos reportarmos a Rousseau e posteriormente a Rawls, a legitimidade do poder estaria repousada sobre uma soberania que pertence ao povo, representada por uma vontade geral.

Com a derrubada do absolutismo o estado-nação passa a ter consistência, e irá tornar-se o titular da soberania, que passará a ser exercida através de seus representantes, com vistas aos princípios de igualdade e liberdade. Será através da nação que os indivíduos passarão a se articular em sociedade, reunidos por interesses coletivos.

Basicamente a função do estado, enquanto representante legítimo do interesse coletivo, seria manter a ordem e a paz sociais através do direito pronunciado e positivado, com a fixação da jurisdição como modo de dizer o direito e administrar a justiça.

¹¹⁷ KRITSCH, Raquel. Soberania: A construção de um conceito, p. 13.

Foram necessários vários séculos e inúmeras teorias, como algumas que expusemos, para que se tornasse possível a fixação deste “imaginário jurídico”, que continua a proporcionar formações teóricas ainda decorrentes deste mesmo imaginário, que constituem variações racionais sobre uma mesma realidade.¹¹⁸

Verificamos que o direito moderno apresenta-se de forma autônoma e impessoal, como uma ordem construída com base em regras que o transformam num sistema autônomo, numa complexidade de normas promulgadas pela autoridade detentora da legitimidade, tal qual o próprio estado se nos apresenta.

Segundo Clèmerson Merlin Clève a linguagem jurídica apresenta-se absolutamente competente:

*“Sob toda a aparente divergência das teorias jurídicas tradicionais, oculta-se um saber que fala a partir de lugar próprio, dizendo certas coisas para assegurar outras. É a fala da ordem, da segurança, da lei; a razão “científica” que diz a lei para o caso concreto, reproduzindo um logos que é o logos da racionalidade dominante”.*¹¹⁹

O imaginário jurídico foi sendo erigido sobre a questão da legitimidade do poder, de quem sanciona as leis que irão funcionar como reguladoras sociais, remetendo-nos à construção jurídica que consiste na soberania e que por sua vez constitui, ao mesmo tempo, o pilar do estado e do direito.

O estabelecimento de uma dominação alicerçada sobre um dever-obediência estaria então legitimado na figura da soberania.

¹¹⁸ CLÈVE, Cleverson Merlin. O Direito e os Direitos: Elementos para uma crítica do Direito Contemporâneo, p.125.

¹¹⁹ Cf. CLÈVE, op. cit., p. 96.

Discorrendo sobre a teoria-política da soberania, Foucault esclarece:

*“Ela desempenhou quatro papéis. Antes de tudo referiu-se a um mecanismo de poder efetivo, o da monarquia feudal. Em segundo lugar, serviu de instrumento, assim como de justificativa, para a constituição das grandes monarquias administrativas. Em terceiro lugar, a partir do século XVI, e sobretudo do século XVII, mas já na época das guerras de religião, a teoria da soberania foi uma arma que circulou tanto num campo como no outro, tendo sido usada em duplo sentido, seja para limitar, seja, ao contrário, para reforçar o poder real (...) Em suma, ela foi o grande instrumento de luta política e teórica em relação aos sistemas de poder dos séculos XVI e XVII. Finalmente, é ainda esta teoria da soberania (...), que encontramos, no século XVIII em Rousseau, e seus contemporâneos, desempenhando um quarto papel: trata-se agora de construir um modelo alternativo contra as monarquias administrativas, autoritárias ou absolutas, o das democracias parlamentares.”*¹²⁰

Ao traçar sua genealogia do poder Foucault pretende ir além das regras de direito que organizam e delimitam o poder. Ele apresenta a idéia de que o poder se exerce numa espécie de rede na qual estamos todos, seja na posição de quem exerce o poder ou na de quem a ele se submete.

Indo em posição oposta às teorias contemporâneas, Foucault não entende o poder pela via das instituições estatais, mas o compreende através de pequenas técnicas, procedimentos e mecanismos que produzem efeitos específicos.

Foucault rompe com a teoria jurídica clássica que associa o poder a um direito, que podendo ser possuído e transacionado, é passível de ser transferido ou alienado, como um bem qualquer.

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. Soberania e Disciplina. In: *Microfísica do Poder*, p. 187.

O conceito de poder para o referido autor possivelmente estaria situado em algum lugar entre o direito e a verdade, entre os limites impostos pelo direito com suas regras formais, e pela verdade, cujos efeitos produzem novamente o poder, conforme mencionado na relação triangular estabelecida entre estes conceitos.¹²¹

Quando a busca pela verdade passa a ser institucionalizada, os mecanismos de poder utilizados na sua inquirição se profissionalizam, fazendo com que a verdade se torne a norma.

Se como Foucault afastarmos a concepção jurídica discursiva do poder, o imaginário jurídico, verificaremos que foram estas mesmas teorias que se tornaram responsáveis pelas associações entre poder e repressão, poder e lei, poder e interdição.¹²²

Foi por intermédio do afastamento que realizou em relação às teorias clássicas que Foucault percebeu existir há muito tempo um tipo de sociedade na qual o jurídico estava perdendo sua capacidade de codificar e representar o poder, e que tal constatação evidenciava que o direito havia cedido lugar à técnica, bem como a lei para a normalização.

Para chegar a tais conclusões Foucault utiliza-se de duas hipóteses: uma do âmbito da macrofísica, refere-se à lei, e a outra do âmbito da microfísica, refere-se à disciplina, ambas correspondendo a dois aspectos da mesma substância, qual seja, o poder.

¹²¹ FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade, p. 28.

¹²² Cf. FOUCAULT, Michel. História da sexualidade, p.80.

Diversamente do que ocorre no âmbito do poder que se verifica na soberania, o poder disciplinar não está materializado na figura do estado, mas nos corpos dos componentes da sociedade que foram individualizados através das técnicas disciplinares e das práticas normalizadoras.

Sobre a normalização dos corpos individualizados nos fala Clève:

*“O poder encontra sua base de sustentação em dois registros de controle: o registro do direito e o da normalização disciplinar. O primeiro representa a unidade da formação social investindo no imaginário social e fornecendo o quadro de cimentação necessário para a reprodução societária. O segundo, funcionando facilmente dentro do sistema de homogeneidade imaginária promovida pelo jurídico, aguça-o, de certo modo, recheando o sistema de igualdade-liberdade formais com medidas hierarquizantes e individualizantes que, estabelecendo uma “gradação de diferenças”, normaliza o agentes. Assim, se um é o registro da lei, geral, abstrata e formal, encampação da liberdade e igualdade, o segundo é o registro da norma imperceptível, modeladora e produtora de corpos dóceis. O primeiro registro emana do poder soberano e centralizado do estado objetivador da vontade do povoação; o outro provém e multiplica-se em rede a partir de pontos moleculares múltiplos e infinitos.”*¹²³

Enquanto na soberania o poder se apropria dos bens e riquezas da sociedade, no poder disciplinar não se detém um bem específico, pois ao invés de se apropriar ou retirar (o que será feito em momento posterior), tal poder tem como função adestrar.¹²⁴

¹²³ CLÈVE, Cleverson Merlin. O Direito e os Direitos: Elementos para uma crítica do Direito Contemporâneo, p. 131.

¹²⁴ FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir, p. 143.

O exercício disciplinar do poder faz aumentar a utilidade dos indivíduos, crescendo suas habilidades e aptidões, e por via de consequência, seus lucros.

Através de suas tecnologias, o poder disciplinar torna mais fortes as forças sociais, levando ao aumento da produção e desenvolvimento da economia.

125

A disciplina na forma apresentada por Foucault é uma técnica que fabrica indivíduos úteis, moldando o corpo social tal qual matéria-prima apta a ser industrializada.

Utilizando-se do projeto do Panóptico de Jeremy Bentham ¹²⁶ para explicar os mecanismos utilizados pelo poder moderno, Foucault explica que a repressão é introjetada no sujeito através de instrumentos técnicos configurados na vigilância, na sanção e no exame, impondo-se o esquema geral do poder da norma, que passa a substituir o papel que a lei desempenha no poder da soberania.

Desta forma, o indivíduo passa a ser, simultaneamente, efeito e objeto do poder:

“A massa uniforme e anônima não é uma massa homogênea, mas mero aglomerado de corpos classificados e reconhecíveis. Ela é fruto de um poder (o poder da sociedade disciplinar) que estabelece uma relação de sujeição estrita: os indivíduos são objetos e não sujeitos sociais.” ¹²⁷

¹²⁵ CLÈVE, Cleverson Merlin. O Direito e os direitos: elementos para uma crítica do Direito Contemporâneo, p. 172.

¹²⁶ O panóptico idealizado era uma composição arquitetônica, uma torre central, que fazendo uso de um jogo de luzes que emanavam de suas janelas, permitia vigiar as celas e as atitudes dos trancafiados, impossibilitando ao condenado saber se a vigilância estava de fato ocorrendo, ocasionando uma incerteza que acabava por adestrar os isolados.

¹²⁷ Cf. CLÈVE, op. cit., p. 133.

Enquanto a lei é visível e fala em nome do direito a disciplina da norma é invisível e apresenta-se de diversos lugares. Para Clêverson Merlin Clève “*são realidades distintas embora constituam peças de um único dispositivo de poder: o dispositivo da dominação capitalista*”.¹²⁸

Em Michel Foucault o discurso jurídico apresenta-se no decorrer da história como instrumento de legitimação do poder, sendo necessário romper com estas relações de dominação e com as técnicas de sujeição que o integram:

*“Um princípio geral no que diz respeito às relações entre direito e poder: parece-me que nas sociedades ocidentais, desde a Idade Média, a elaboração do pensamento jurídico se fez essencialmente em torno do poder real. É a pedido do poder real, em seu proveito e para servir-lhe de instrumento ou justificação que o edifício jurídico das nossas sociedades foi elaborado.”*¹²⁹

Para Zygmunt Bauman o modelo panóptico encontra-se superado na modernidade por configurar-se numa estratégia muito cara por diversos fatores, afirmando que diferentemente do panoptismo, hoje o poder pode se mover com a velocidade de um sinal eletrônico, tornando-se extraterritorial:

“Isso dá aos detentores do poder uma oportunidade verdadeiramente sem precedentes: eles podem se livrar dos aspectos irritantes e atrasados da técnica de poder do Panóptico. O que quer que a história da modernidade seja no estágio presente, ela é também, e talvez acima de tudo, pós-Panóptica. O que importava no Panóptico era que os encarregados “estivessem lá”, próximos, na torre de controle. O que importa, nas relações de poder pós-panópticas é que as pessoas que operam as alavancas do poder de que depende o destino dos parceiros

¹²⁸ CLÈVE, Cleverson Merlin. O Direito e os direitos: elementos para uma crítica do Direito Contemporâneo, p. 133.

¹²⁹ FOUCAULT, Michel. Soberania e Disciplina. In: Microfísica do Poder, p. 180.

*menos voláteis na relação podem fugir do alcance a qualquer momento – para a pura inacessibilidade”.*¹³⁰

De acordo com o pensamento de Clèveson Merlin Clève, a questão do poder vista por Foucault apresenta-se ainda limitada, por entender que o mesmo subestima o papel do estado na sociedade, nas suas relações de produção e da divisão do trabalho.

Clève invoca o pensamento de Nicos Poulantzas ao afirmar que o direito desempenha duas funções, sendo uma relacionada a valores abstratos e formais de igualdade e liberdade, sancionados por meio de leis, e a outra por intermédio do fracionamento e individualização do corpo societário, através de técnicas que o estado se utiliza para o exercício de poder.¹³¹

Segundo o autor, o estado através das práticas de poder, faz a inversão da realidade, onde o que era fracionado torna-se unidade, a diferença em igualdade, e a vigilância em liberdade. Desta forma, o direito que predomina na modernidade só poderá ser o da lei estatal, que reduz o universo do jurídico e leva a um imaginário em que o positivismo fala a verdade.¹³²

Desta feita, verificamos que envolvido que foi em leitura científica e em racionalidade econômica, o Direito acaba por transformar-se em técnica de dominação e de prática autoritária.

¹³⁰ BAUMAN, Zygmunt. Modernidade Líquida, p. 18.

¹³¹ CLÈVE, Cleveson Merlin. O Direito e os direitos: elementos para uma crítica do Direito Contemporâneo, p. 134.

¹³² Cf. CLÈVE, op. cit, p. 135.

É interessante frisarmos que a percepção do direito atual como tecnologia vem sendo abordada no Brasil, por vários teóricos pertencentes a escolas diversas:

“(...) é preciso reconhecer que, nos dias atuais, quando se fala em Ciência do Direito, no sentido do estudo que se processa nas Faculdades de Direito, há uma tendência em identificá-la com um tipo de produção técnica, destinada apenas a atender às necessidades do profissional (o juiz, o advogado, o promotor) no desempenho imediato de suas funções.”

133

Neste mesmo sentido é o entendimento de Willis Santiago Guerra Filho, quando num diálogo travado com o economista Roland Veras Saldanha Junior, cujo título é “Direito é tecnologia?” argumentou:

“Na verdade, o que me preocupa, nessa idéia e naquela mais ampla, de que o Direito seja visto como tecnologia, é que ele termine sendo o instrumento de mais uma daquelas inversões, tão características de nossa sociedade tecnológica, em que os homens criam meios para satisfazerem suas necessidades dos quais terminam sendo servos. Então, me interessa saber, como nos prevenirmos, diante da intenção de aperfeiçoarmos o Direito como um instrumento a serviço dos homens, contra a tendência de um tal direito terminar empregando esses homens para atender fins supostamente gerais, sem levar em conta suas reais necessidades, ou mais que isso, seus desejos, sempre tão singulares.” ¹³⁴

¹³³ FERRAZ JUNIOR, Tercio S., Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação, p. 48.

¹³⁴ GUERRA FILHO, Willis S.; SALDANHA JR, Roland Veras. Direito é tecnologia? In: TORRENS, Haradja Leite; ALCOFORADO, Mário Sawatani Guedes (Orgs.). A expansão do direito: estudos de Direito Constitucional e Filosofia do Direito em homenagem a Willis Santiago Guerra Filho.

7. QUAL O SENTIDO DA MATURIDADE HUMANA: RETROCESSO OU DESESPERANÇA?

Atualmente, há evidências de que o homem não está mais conseguindo usufruir condignamente, e mesmo controlar, o avanço tecnológico. A necessidade de agilidade, de rapidez e de eficácia tem proporcionado a perda do sentido de totalidade, de capacidade e de reflexão.

O ordenamento jurídico erigido em conformidade com o ideário moderno, através da metodologia científica, delimitou as áreas do conhecimento, entendendo ser suficiente apenas aquela forma de saber em detrimento de fatores “estranhos” e externos ao direito.

Esta foi a orientação de Kelsen prontamente adotada:

“Quando se intitula teoria “pura” do direito é porque se orienta apenas para o conhecimento do direito e porque deseja excluir deste conhecimento tudo o que não pertence a esse exato objeto jurídico. Isso quer dizer: ela expurgará a ciência do direito de todos os elementos estranhos. Este é o princípio fundamental do método e parecer ser claro” ¹³⁵

Gradativamente o direito foi sendo reduzido às normas e regras postas pelo Estado (positivismo jurídico), sem guardar qualquer relação com juízos de valores que porventura estivessem anexados à moldura jurídica, acentuando os conflitos sociais que continuam tentando ser controlados através dos mecanismos tradicionais, sem, no entanto obter êxito. ¹³⁶

¹³⁵ KELSEN, Hans. Teoria pura do direito, p. 51.

¹³⁶ Este o entendimento de Luiz Eduardo Faria: “As diferentes versões do positivismo revelam-se, desta maneira, incapazes de perceber que, por trás da permanente tensão entre normas e realidade, encontram-se as

Parece-nos fato que os paradigmas em constante modificação na contemporaneidade, e que foram responsáveis pela consagração do sistema jurídico, encontram-se atualmente em eclosão.

A atual ficção jurídica, deu prioridade à normalização, vem sendo a responsável pelo desmoronamento dos arquétipos jurídicos, como nos expõe Eduardo Bittar:

“Como ignorar um Terceiro Mundo tão castigado pela fome e pelo desprezo aos direitos humanos? Como não divisar nos episódios de Kosovo e da Somália flagrantes situações de perseguição étnica e de abuso político? Como não perceber a existência de países inteiros, periféricos e impermeáveis ao capitalismo, vivendo em condições precárias de vida? Como desconsiderar o subdesenvolvimento como causa de inúmeras violações a direitos humanos? Como apagar da história das potências militares e econômicas atuais o vínculo estreito com o mercado negro e o tráfico de armamentos militares? Como deixar de considerar que boa parte do tráfico de espécies naturais por patentes ocorre com patrocínio e financiamento de países desenvolvidos? Como negar a existência de empresas que vivem exclusivamente da venda de remédios e equipamentos industrializados defasados para o Terceiro Mundo? Como aceitar que a discriminação seja um dilema ainda presente na caracterização das relações profissionais e humanas, determinando e condicionando a não-ascensão de etnias a situações econômicas mais expressivas? Como dizer que o apartheid, apesar de todos os esforços em sentido contrário, não produz e não produzirá por longos tempos seus nefastos efeitos sobre inteiras populações negras sul-africanas? Como valorar a questão do genocídio judaico durante o holocausto praticado pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial

inevitáveis contradições da sociedade de classes, responsáveis pela ampliação das funções econômicas estatais e pela explosão dos parâmetros de identidade, controle e garantia dos sistemas jurídicos de inspiração liberal”. FARIA, Eficácia jurídica e violência simbólica: o direito como instrumento de transformação social, p. 90.

e seus efeitos sobre milhões de pessoas? Como apagar da história, sofrida e desgastada vivência entre israelitas e palestinos todo o acúmulo de atentados e violências praticados ao longo dos últimos anos, na medida em que a geopolítica econômica define fronteiras e costura etnias, territórios e apaga a história de povos inteiros? Como negar a ascensão do neonazismo na Europa, num momento de crise axiológica vivida hodiernamente? Como avaliar os marcantes atentados de 11 de setembro, e seus subseqüentes (Bali ...), sem uma profunda carga de desesperança, em face da renovação das seculares rivalidades étnicas e monopolísticas? Como admitir que seria possível entrever na bandeira da liberdade americana tremulando o idealismo de uma guerra, não autorizada pelo Conselho de Segurança da ONU, com fortes reações do mundo ocidental e oriental, sem nisto entrever uma grande carga de arbitrariedade e interesses unilaterais dos EUA em face das demais nações e as regras do direito internacional?”¹³⁷

Todos estes dilemas do mundo globalizado, embora pareçam visões apocalípticas, fazem verificar com nitidez os flagelos perpetrados e os paradoxos originados na modernidade, muitos deles avalizados pelo direito.

Para nos debruçarmos sobre a análise que o sentido da maturidade humana alcançou, recorreremos ao pensamento de Bauman:

“Não há razão para duvidar das boas intenções dos cientistas: Há ainda menos motivo para acusá-los de premeditação dolosa. O que a lição do Holocausto nos ensinou, porém, foi a duvidar da sabedoria pretensiosa dos cientistas ao dizerem o que é bom ou mau, da capacidade da ciência como autoridade moral, enfim da capacidade dos cientistas de identificar questões morais e de fazer um julgamento moral dos efeitos de suas ações. ”¹³⁸

¹³⁷ BITTAR, Eduardo C. B., O direito na pós modernidade, pág. 94-95.

¹³⁸ BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e ambivalência, p. 54.

Num momento de demanda por uma transição paradigmática, caracterizado por “um período histórico que não se sabe bem quando começa e muito menos quando acaba”¹³⁹, vivenciamos o direito, estruturado para fornecer uma estabilidade de valores, onde a norma poderia exercer seu poder com liberdade.

Pensamos que se trata de reconhecer que o direito, forjado pelos principais paradigmas humanos, vive também um momento de crise, inserida n’outra mais profunda e de caráter hegemônico¹⁴⁰, capaz de gerar o enfraquecimento do sistema jurídico.

O projeto iluminista de dominação da natureza, e do seu uso em benefício da sociedade, através da implantação de uma visão científica, afetou também as práticas do direito, que viram suas discussões serem esvaziadas de quaisquer outros aspectos que não aqueles ligados ao imaginário de segurança, legalidade, certeza e controle, típicos do positivismo.

Podemos inferir então, que o preparo insuficiente do jurista contemporâneo face aos problemas atuais e complexos, deve-se ao fato da ciência do direito ter suas bases em inspirações de natureza moderna (científico-positivista), bem como sobre paradigmas reducionistas.

A crise que se sobrepõe sobre o sistema jurídico tradicional está em consonância com as mudanças requeridas pelos modelos vigentes. A intolerância percebida como raiz dos conflitos sociais, em razão da tentativa de criação de pensamentos hegemônicos (seja o religioso que procurando retomar a hegemonia perdida buscou a especialização, seja do pensamento científico que se tornou

¹³⁹ SANTOS, Boaventura de Souza. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência, p. 257.

¹⁴⁰ Cf. SANTOS, op. cit., p. 186.

demasiado técnico), não acomoda as necessidades do presente momento (tido por alguns como pós-moderno).

Da mesma forma os modelos normativos e técnicos, que até então haviam organizado o mundo da vida e as relações sociais parecem não proporcionar satisfação, e nem a aplicação da justiça.

Nessa linha de pensamento, entendemos ser premente a necessidade de emancipação do homem, de sua liberdade da condição de alienado (indivíduos coisificados, reificados), e de sua reconciliação com a natureza.

Mas diante de tantas incertezas, haverá ainda outras possibilidades ou alternativas para o agir humano em sociedade?

7.1. Há condições para o Despertar? Haverá outra alternativa?

Ao intentarmos uma perspectiva, imaginamos ser necessária a (re)ligação do que somos hoje com o que fomos no passado, aproveitando a experiência histórica acumulada, especialmente com as demais áreas do conhecimento, procurando um caminho inverso ao da especialidade excessiva que nos tornou apenas seres tecnológicos.

A ocorrência da hiperespecialização provocou uma fragmentação no conhecimento que nos levou a apreender os problemas isoladamente, sem nos darmos conta das relações existentes, tornando necessária uma atitude de

alteridade epistemológica, que se traduza numa abertura e diálogo com os demais campos do conhecimento.¹⁴¹

Consideramos estarmos diante de um desafio cujo alvo é a aquisição de um conhecimento que venha a “somar”, que proporcione ao ser humano uma participação efetiva em relação à sua própria vida e à sociedade, e que lhe proporcione a retomada da capacidade de criação.

A idéia ficcional de que a ciência deveria dominar os demais saberes por ser detentora dos critérios de certeza, neutralidade e objetividade, foi também responsável pelo afastamento das particularidades humanas e de percepções valorativas, que culminaram na distinção entre sujeito e objeto, mostrando-se tal ideário cada vez mais frágil.

Neste sentido é o pensamento de Edgar Morin:

“(...) os conhecimentos fragmentados só servem para usos técnicos. Não conseguem conjugar-se para alimentar um pensamento capaz de considerar a situação humana no âmago da vida, na terra, no mundo, e de enfrentar os grandes desafios de nossa época. Não conseguimos integrar nossos conhecimentos para a condução de nossas vidas. Daí o sentido da segunda parte da frase de Eliot: Onde está a sabedoria que perdemos no conhecimento?”¹⁴²

Da mesma forma, Boaventura S. Santos esclarece que a codificação juntamente com o positivismo científico, unidos na formação do saber jurídico,

¹⁴¹ PENA-VEJA, A; ALMEIDA C.R.S; PETRAGLIA I (orgs.). Edgar Morin: Ética, Cultura e Educação, p. 27.

¹⁴² MORIN, Edgar. A cabeça bem feita. Repensar a reforma. Reformar o pensamento, p. 17.

acabou por ocasionar um esvaziamento dos referenciais sentimentais, relativistas, lingüísticos e retóricos, tão importantes numa discussão jurídica.¹⁴³

Trata-se então de propor uma modificação cultural, uma virada paradigmática, que torne a prática do direito mais atrelada às necessidades sociais, que proporcione não somente a informação, mas a própria formação dos novos juristas, como nos fala Eduardo Bittar:

“Assim, o que se propugna, em poucas palavras, é que a ciência do direito esteja, de modo epistemológico, consciente das mudanças sociais, culturais e paradigmático-científicas ocorridas ao longo dos últimos anos. Com a exaustão do modelo de ciência jurídica descomprometida com a realidade sociocultural e histórica, perdem sentido interna corporis as normas acadêmicas que imponham cânones de abstração aos conteúdos de discussão da ciência do direito. No lugar de detidas e prolongadas investigações sobre a natureza jurídica de um instituto, discussões mais realistas sobre a aplicabilidade e o sentido social de um instituto, no lugar de regras metodológicas formalistas e puristas, a troca de experiências intercientíficas (numa visão micro, das ciências jurídicas, e numa visão macro, das ciências humanas, exatas e biológicas), no lugar de proposições vazadas de linguagem hermética e formal, importantes digressões semióticas (semânticas, sintáticas e pragmáticas) sobre a constituição do discurso do legislador, no lugar de preciosismos doutrinários, preocupações socioaplicativas do direito, no lugar de um afastamento abismal entre as preocupações da dogmática jurídica (filosofia do direito, sociologia do direito, antropologia do direito ...), um entrelaçamento produtivo entre as instâncias discursivas da jus ciência, no lugar de uma rejeição profunda das expectativas do senso comum com relação à justiça e às necessidades sociais, um

¹⁴³ SANTOS, Boaventura de Souza. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência, p. 97.

trabalho de levantamento empírico destas reais demandas sociais como fonte de inspiração para a reflexão da ciência do direito.” ¹⁴⁴

Diante do dogmatismo que permeia a prática da atividade jurídica, inferimos que através de um projeto interdisciplinar poderão ser criadas as possibilidades adequadas a fim de que o jurista possa construir um tratamento mais adequado às questões sociais, num desdobramento para além do Direito como hoje o conhecemos.

A idéia discutida neste trabalho não tem a pretensão de alcançar todas as perspectivas ou possibilidades para que o ideal de justiça atinja sua plenitude, mas de proporcionar uma reflexão, uma consciência das mudanças sociais, culturais e paradigmáticas que se estendem à questão da justiça, através de uma atitude de (re)ligação da cultura científica com a cultura das humanidades.

Um trabalho desta natureza torna-se ficcional, sem configurar-se em fábula, apresentado como uma espécie de discurso “*poético* (do grego *poiesis*, “fazer”, “produzir”), que põe uma verdade onde se fez uma questão” ¹⁴⁵, construído com base em elementos da realidade.

O conjunto das nossas considerações está voltado especialmente para apontar críticas aos caminhos pontuais adotados pela ciência jurídica (que está indelevelmente atrelada à crise da modernidade), através de uma postura eminentemente filosófica, e na tentativa de propor como desafio pensar num modo mais inclusivo de se praticar justiça.

¹⁴⁴ BITTAR, Eduardo C.B. O direito na pós-modernidade, p.375.

¹⁴⁵ GUERRA FILHO, Willis Santiago. Filosofia Ficcional. Negatividade em ontologia, teologia, ética e direito: Dificuldades com o ser, em deixar ser e para deixar de ser.

Estamos muito menos interessados em oferecer respostas e muito mais em acentuar as inúmeras necessidades no campo do direito, com vistas a uma conscientização e reconhecimento da existência da crise (Krisis).¹⁴⁶

Reconhecer o rumo trilhado pela crise através da clássica separação entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível poderá nos ajudar a entender o caminho epistemológico ainda existente:

“(...) falência da idéia, tipicamente moderna, de que o conhecimento científico forneceria ao sujeito a verdade sobre os objetos que se colocavam diante dele, como se estivessem radicalmente separados, o sujeito cognoscente e os objetos cognoscidos, e fossem esses últimos independentes das determinações das faculdades cognitivas e afetivas do primeiro. Isso acarretou não só a revalorização de formas ‘pré-modernas’ de pensamento, como a retórica, enquanto doutrina do discurso razoável e persuasivo, e a hermenêutica, com seu intuito de compreender, mais do que explicar. Deu-se também o aparecimento de novas propostas para se trabalhar cientificamente, enfatizando a interdisciplinaridade, o aspecto ‘holístico’, como o emprego de modelos em que a oposição básica entre sujeito/objeto é substituída, por exemplo, por aquela entre ‘sistema’ e ‘ambiente’, como na teoria dos sistemas, descendente da cibernética, formas tipicamente pós-modernas de pensamento científico. Assumem maior destaque, igualmente, nesse contexto, posturas científicas que não descuidam da inserção do conhecimento produzido pela ciência em dada sociedade, com estruturas de poder que determinam essa produção, tal como fazem aquelas que se apresentam como críticas, frente ao positivismo reinante no terreno científico. Também se pode mencionar como um signo da ‘mudança de paradigmas’ em ciência o aparecimento e importância crescente das

¹⁴⁶ “(...) quanto mais a crise progride, mais progride a incapacidade de pensar a crise; quanto mais planetários tornam-se os problemas, mais impensáveis eles se tornam. Uma inteligência incapaz de perceber o contexto e o complexo planetário fica cega, inconsciente e irresponsável.” MORIN, Edgar. A cabeça bem feita. Repensar a reforma. Reformar o pensamento, p. 15.

*investigações psicanalíticas do inconsciente, o qual não se pode deixar de levar em conta para entender concretamente o sujeito cognoscente, que só enquanto abstração está livre de suas determinações.”*¹⁴⁷

Desta feita, o mundo que vem nos sendo apresentado pode até ser desencantado (*entzauberung der Welt*), sem demiurgo, sem grandes mediadores, sem heróis, mas não pode se apresentar como desesperador ou apenas como fonte de resignação. É necessário superar o conservadorismo (inclusive aqueles repassados pelas Escolas de Direito) e a atitude conformista, em prol de uma reorientação do saber jurídico.

Uma contribuição para a apuração do atual estado de coisas poderá ser encontrada na teoria crítica, que propõe novos paradigmas, formas diferenciadas, não repressivas e emancipadoras da prática jurídica, assumindo um comportamento que não permita que nos tornemos imunes à crítica.

Um pensamento crítico pode ser tido como uma formulação teórico-prática que se revela através de um exercício reflexivo capaz de questionar, ou mesmo de romper, com o que está disciplinarmente (normalizadamente) ordenado e oficialmente consagrado. Uma visão antidogmática e interdisciplinar que advoga a supremacia de fundamentos ético-sociológicos sobre critérios tecnoformais.

Na conceituação de Wolkmer, a teoria crítica se apresenta como sendo:

“O instrumental pedagógico operante (teórico-prático) que permite a sujeitos inertes e mitificados uma tomada de consciência, desencadeando processos que conduzem à formação de agentes sociais possuidores de

¹⁴⁷ GUERRA FILHO, Willis Santiago. Teoria da ciência jurídica, p. 19.

uma concepção de mundo racionalizada, antidogmática, participativa e transformadora. Trata-se de proposta que não parte de abstrações, de um a priori dado, da elaboração mental pura e simples, mas da experiência histórico-concreta, da prática cotidiana insurgente, dos conflitos e das interações sociais e das necessidades humanas essenciais".¹⁴⁸

Pudemos verificar que o atual paradigma científico e jurídico tem se revelado obsoleto e ultrapassado, já que o critério de legitimação das normas não tem se mostrado condizente com as práticas sociais.

Também as verdades metafísicas e racionais que sustentaram durante séculos o saber e a racionalização dominantes têm se mostrado insuficientes para aplacar as necessidades modernas, abrindo espaço para repensarmos em padrões alternativos de referência e legitimação.

Neste contexto, a teoria crítica poderia revelar-se enquanto instrumental de transição para uma juridicidade emancipadora, uma vez que articula dialeticamente a *theoria* com a *práxis*, discutindo o processo da legalidade dominante, proporcionando um novo posicionamento do sujeito cognoscente em relação ao objeto que está sendo estudado.

Este posicionamento inovador do sujeito cognoscente poderá ser efetivado se a (re)ligação dos saberes vier a ser adotada enquanto reestruturação da (in)formação jurídica¹⁴⁹, proporcionando um verdadeiro diálogo entre as

¹⁴⁸ WOLKMER, Antonio Carlos. Introdução ao pensamento jurídico crítico, p. 5.

¹⁴⁹ “De par com a euforia tecnológica, ocorre hoje uma situação de falta de confiança epistemológica na ciência que deriva da crescente visibilidade das consequências perversas de alguns progressos científicos e do facto de muitas das promessas sociais da ciência moderna não se terem cumprido. Começa a ser socialmente perceptível que a universidade, ao especializar-se no conhecimento científico e ao considerá-lo a única forma de conhecimento válido, contribui activamente para a desqualificação e mesmo destruição de muito conhecimento não científico e que, com isso, contribuiu para a marginalização dos grupos sociais que só

ciências e as demais construções cognitivas, além da incorporação de discussões valorativas.

Pelo discorrer histórico, percebemos a importância fundamental que a forma de pensar, trabalhar e aplicar o Direito assume no contexto moderno, sendo imperioso não nos restringirmos à mera reprodução do saber positivado, numa atitude imobilizada, fechada e alienante.

A discussão trazida, realizada sob um enfoque filosófico e empírico-indutivo, aponta para algumas perspectivas de caráter sugestivo, enquanto caminhos a serem trilhados, na expectativa de superação dos conflitos sociais, cujas dúvidas propositalmente suscitadas, permitem a inferência de novas abordagens da temática jurídica e ética.

7.2. Como?

O redirecionamento poderia ser impulsionado por uma ação associativa originada na academia que, expandida, integrará o cidadão, nos seus diversos lugares na sociedade. Este trazendo suas peculiaridades, viabilizará, através da comunicação entre os diferentes, a (re)construção do sentido, do significado do ser humano no mundo, em ambiente dialógico, constituindo uma nova intersubjetividade que resignificará o Direito e a sua integração na sociedade, bem como o papel do jurista na transição para a nova sociedade.

tenham ao seu dispor essas formas de conhecimento.” SANTOS, Boaventura de Souza. A universidade do século XXI, p. 76.

Relevante todavia registrar que diante da proposta que conduziu esta reflexão investigativa não seria possível a ante-visão, senão espectral do futuro (a previsão plena seria feita pelo saber que se quer mudar) porque no novo ambiente intersubjetivo gerador do sentido do homem e da vida estaria a fonte da outra sociedade conseqüente.

Portanto, repetindo Sócrates façamos ao homem uma pergunta racional porque ele poderá dar uma resposta racional: há um sentido do homem que deverá ser o pressuposto da construção da existência?

Se há, qual é?

BIBLIOGRAFIA CITADA

ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 3ª ed. Brasília: Unb, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido – A orientação do homem moderno**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar – a aventura da modernidade**. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

BITTAR, Eduardo C. B. **O Direito na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **Curso de ética jurídica: ética geral e profissional**. São Paulo: Saraiva, 2002

CLÈVE, Cleverson Merlin. **O Direito e os direitos: elementos para uma crítica do Direito Contemporâneo**. São Paulo: Max Limonad, 2001

CRUZ COSTA, João. **Auguste Comte e as origens do positivismo**. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1959.

DESCARTES, René. **Meditações**. Coleção Os Pensadores. Vol. XV. São Paulo: Abril, 1973.

DUBOIS, Claude-Gilbert. **O imaginário da Renascença**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995

EL PAÍS, Jornal Espanhol. **Alá o ama, irmão Bento**. Veiculado em 20/09/2006. Disponível em <http://arquivo.boletim.uol.com.br/midiaglobal/elpais/2006/09/20/ult581u1815.jhtm>

FARIA, José Eduardo. **A Crise do Direito numa sociedade em mudança**. Brasília: Editora UnB, 1988

FERRAZ JR., Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 3ª ed. São Paulo: Atlas, 2001.

FOLHA de São Paulo, Jornal. **O Cisma do Século 21**. Caderno Mais. Editado em 24/04/2005. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2404200506.ntm>

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos (IV: Estratégia poder-saber)**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **História da Sexualidade. Vol 1: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2001

_____. **Soberania e Disciplina**. In: **Microfísica do Poder**, Rio de Janeiro: Graal, 2006

_____. **Vigiar e punir**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991

GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Autopoiese do Direito na Sociedade Pós-Moderna**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

_____. **(Im)possibilidade e necessidade da Teologia**. Extraído de texto utilizado para exposição na Semana de Filosofia da UECE, em 23/05/2000, tendo como temática geral “Ética e Modernidade”. Obtida em <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>

_____. **Teoria da ciência jurídica**. São Paulo: Saraiva, 2001.

_____. **O Zarathustra de Nietzsche como prenúncio: a última aventura humana sobre a terra** (mimeogr.).

_____. CRUZ, Valéria. **Ética, Direito e Ciência no paradigma da complexidade**. EccoS Revista Científica, UNINOVE, São Paulo (v.2, n.1), 2.000

_____. SALDANHA JR., Roland Veras. Direito é tecnologia? In: TORRENS, Haradja Leite; ALCOFORADO, Mário Sawatani Guedes (Orgs.). **A expansão do direito: estudos de Direito Constitucional e Filosofia do Direito em homenagem a Willis Santiago Guerra Filho**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa/Portugal: Publicações Dom Quixote, 1990

_____. Liberalismo político – uma discussão com John Rawls. In: **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de George Sperber, Paulo Astos Soethe e Milton Camargo Mota. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

HORKHEIMER, M. e ADORNO, Theodor W. **O conceito de Iluminismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1989

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1989.

KELSEN, Hans. **O que é a justiça?: A justiça, o direito e a política no espelho da ciência**. São Paulo: Martins Fontes, 2001

_____. **Teoria pura do direito**. Tradução de José Cretella Junior e Agnes Cretella. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002

KRITSCH, Raquel. **Soberania: A construção de um conceito**. São Paulo: Humanitas-FFLCH/USP, 2002

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia do Trabalho Científico**. São Paulo: Atlas, 1992.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia – dos Pré-Socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar – 1997

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento. Pesquisa qualitativa em saúde**. 2ª ed. São Paulo-Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 1994.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem feita – Repensar a reforma – Reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004

_____. **A Religação dos Saberes – O desafio do século XXI**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desentancados”**. São Paulo: Revista Brasileira de Ciências Sociais, V. 20, nº 59, 2005. Download article in PDF format. Dói: 10.1590/S0102-69092005000300002

NOVO AURÉLIO, Século XXI – **O Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

PENA-VEJA, A; ALMEIDA C.R.S; PETRAGLIA I (orgs.). **Edgar Morin: Ética, Cultura e Educação**. São Paulo: Cortez, 2001

PIERUCCI, Antonio Flavio. **O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2005.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Amiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Saraiva, 2002

ROUANET, Sergio Paulo. **O eros das diferenças**. . Folha de São Paulo. Caderno mais!, publicada em 09/02/2003. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mas/fs0902200307.htm> . Acesso em 18/03/2007

SANTOS, Boaventura de Souza. **Introdução a uma ciência pós moderna**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

_____. **Um Discurso Sobre as Ciências**. Porto/Portugal: Edições Afrontamento, 13ª ed., 2002.

_____. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. **A universidade do século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade**. São Paulo: Cortez, 2004.

SPONVILLE, André Comte. **Uma moral sem fundamento**, In: **A sociedade em busca de valores: Para fugir à Alternativa entre o Cepticismo e o Dogmatismo**. MORIN, Edgar; PRIGOGINE, Ilya (org.). Lisboa/Portugal: Instituto Piaget, 1998

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Edição de Antonio Flavio Pierucci. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2ª ed., 1971.

_____. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madrid: Taurus, Vol I, 1984.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. São Paulo: Saraiva, 2001

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AGANBEN, Giorgio. **La comunidad que viene**. Espanha: Pré-Textos, 1996.

_____. **Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

ADEODATO, João Maurício. **Filosofia do direito. Uma crítica à verdade na ética e na ciência**. São Paulo: Saraiva, 1996.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém Um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

BARBOSA, Elyana. **Gaston Bachelard. O arauto da pós-modernidade**. Salvador: Editora Universitária Americana, 1993.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade. A busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BERMAN, Harold J. **La formación de la tradición jurídica de Occidente**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1996.

BOBBIO, Norberto. **Teoria do ordenamento jurídico**. Brasília: Editora Unb, 1999.

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

CALASSO, Fransceso. **Médio Evo Del Diritto**. Milano/Itália: Dott. A. Giuffrè Editore, 1954.

COELHO, Luiz Fernando. **Teoria da ciência do direito**. São Paulo: Saraiva, 1974.

CRESPI, Franco. **A experiência religiosa na pós-modernidade**. Bauru/SP: Editora EDUSC, 1999

FARIA, José Eduardo. **Eficácia jurídica e violência simbólica: o direito como instrumento de transformação social**, São Paulo, Edusp, 1988.

FERRAZ JR., Tercio Sampaio. **A Ciência do Direito**. São Paulo: Atlas, 1980.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

GIACOIA JR., Oswaldo. **Nietzsche & para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GILISSEN, John. **Introdução histórica ao direito**. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. **A filosofia do direito aplicada ao direito processual e à teoria da constituição**. São Paulo: Atlas, 2001.

_____. **Introdução à filosofia e à epistemologia jurídica**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 1999.

_____. **Processo constitucional e direitos fundamentais**. São Paulo: Celso Bastos, 2003.

_____. **Teoria política do direito. Uma introdução política ao direito**. Brasília: Brasília Jurídica, 2000.

_____. **Teoria processual da constituição**. São Paulo: Celso Bastos, 2002.

HART, Herberr L. **O conceito de direito**. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo, finitude, solidão.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

KELSEN, Hans. **O problema da Justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KÜNG, Hans. **Para que um ethos mundial? Religião e ética em tempos de globalização.** São Paulo: Loyola, 2005.

_____. SCHMIDT, Helmut. **Uma ética mundial e responsabilidades globais. Duas declarações.** São Paulo: Loyola, 2001.

LUHMANN, Niklas. **A nova teoria dos sistemas.** Porto Alegre: Editora UFRGS, Coethe-Institut, 1997.

MAMAN, Jeannette Antonios. **Fenomenologia existencial do direito. Crítica do pensamento jurídico brasileiro.** São Paulo: Quartier Latin, 2003.

MONTORO, André Franco. **Introdução à ciência do direito.** São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

MORIN, Edgar. **O método 3. O conhecimento do conhecimento/1.** Portugal: Europa-América, 1996.

_____. **O problema epistemológico da complexidade.** Portugal: Europa-America, 1996.

_____. **Os Sete saberes necessários à educação do futuro.** São Paulo: Cortez, 2003.

NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da transdisciplinaridade.** São Paulo: Triom, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo.** Coleção a obra-prima de cada autor. São Paulo: Martin Claret, 2003.

NUNES, Luiz Antonio Rizzatto. **Manual de estudo do direito**. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. **Liberdade, norma, consciência, existência**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995.

PETERS, Ted e BENNETT, Gaymon. **Construindo pontes entre a ciência e a religião**. São Paulo: Loyola, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SLOTERDIJK, Peter. **Mobilização copernicana e desarmamento ptolomaico. Ensaio estético**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1992.