

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO

**ELEMENTOS ONTOGNOSEOLÓGICOS PARA UMA TEORIZAÇÃO DO
DIREITO: UM ROTEIRO DE PESQUISAS**

OTÁVIO SOUZA E ROCHA DIAS MACIEL

BRASÍLIA

2013

OTÁVIO SOUZA E ROCHA DIAS MACIEL

**ELEMENTOS ONTOGNOSEOLÓGICOS PARA UMA TEORIZAÇÃO DO
DIREITO: UM ROTEIRO DE PESQUISAS**

Análises ontognoseológicas para a pesquisa em direito: discussão de elementos necessários a predefinições metodológicas para se inquirir sobre o ser e sobre o conhecer do direito.

Monografia de conclusão de curso
de graduação em direito na
Universidade de Brasília.

Orientador: Professor Doutor
Marcelo da Costa Pinto Neves

BRASÍLIA

2013

Professor Doutor Marcelo da Costa Pinto Neves
Orientador

Professor Doutor Alexandre Kehrig Veronese Aguiar

Professor Doutor Cristiano Otávio Paixão Araujo Pinto

Professor Doutor Mamede Said Maia Filho

Brasília , de , 2013

SUMÁRIO

Resumo / Abstract	p. 5
Prefácio	p. 7
Introdução de Conceitos e Problemas Operativos	p. 9
Através do Caminho	p. 33
Prolegômenos	p. 75
Plateau A – Direito e Religião	p. 77
Plateau B – Direito e Arte	p. 89
Plateau C – Direito e Ciência	p. 91
Plateau D – Direito e Teoria dos Sistemas	p. 99
Referências Bibliográficas	p. 103

RESUMO

Este trabalho se dedica a analisar elementos ontognoseológicos para a teorização no direito de forma não linear e sistêmica. Este percurso é tido como relevante, uma vez que lida com vários pressupostos não compartilhados de forma congruentemente generalizada entre juristas e filósofos. Somente a partir do assentamento de novas orientações filosóficas acerca do jurídico, do ser do direito e de como se o conhece que se pode, efetivamente, começar a teorização. Ou, talvez, já seja esta mesma uma teoria? De toda sorte, os pressupostos são fluidos, interdependentes e cooriginariamente emergentes e vão determinar decisivamente as teorizações possíveis de deles serem extraídas.

ABSTRACT

This paper is dedicated to analysing ontognoseological elements for theorizing Law in a non-linear and systemic way. This path is seen as relevant since it deals with many presuppositions that are not shared between jurists and philosophers in a generalized congruently way. It is only after the settlement of new philosophical orientations about the legal theories regarding its being and how it can be known that we can, effectively, begin the theorization. Or, maybe, is that already a theory? In any event, the presuppositions are fluid, interdependent and co-originarily arising, and they shall decisively determine the possible theorizations from them extractable.

PREFÁCIO

Durante cinco anos de curso de direito na Universidade de Brasília convivi intelectualmente com uma miríade de professores, pensadores e suas teorias. Logo no começo do curso me foi escancarado de forma radical duas das principais correntes da Faculdade de Direito: Alexandre Bernardino Costa, um vanguardista na linha de pensamento que Roberto Lyra Filho ora chamou de Direito Achado na Rua, adepto de uma postura crítica e revolucionária; e Ronaldo Rebello de Britto Poletti, um expoente na dogmática jurídica, cujos estudos estavam focados no Direito Romano e na conservação do Estado. Este foi apenas o começo, porém o intenso debate entre estas correntes não me aproximou imediatamente de nenhum: será que haveria apenas duas formas de se pensar?

Apresentado a várias filosofias e sociologias afins, comecei a me dar conta de que não partilho de vários pressupostos que acabei por encontrar na vida acadêmica e seus fetiches pela dualidade, pela linearidade, pela racionalidade que não enxerga para além de si mesma, pela “objetividade” que esconde pré-conceitos fundamentais, pelos extremismos tão comuns nos “dois” lados. Estes comportamentos já me eram estranhos desde minhas hebéticas leituras de Friedrich Nietzsche, cujo perspectivismo – e não relativismo – já havia em mim se assentado. Apesar de ter vencido o racionalismo típico de um bom aluno na modernidade, só com Jacques Derrida que consegui finalmente desconstruir, ou, dizendo melhor, ter uma gramática para promover a *Destruction* de tais comportamentos que me eram estranhos. Procurando uma filosofia desta vez *construtiva*, me entusiasmei com a fenomenologia, agora de forma mais prudente. Esta, porém, não é uma teoria em si, mas uma maneira ou estilo de pensar que me abriu vários caminhos argumentativos. Foi somente no acaso de conseguir alguma aula para completar meu horário que consegui, através das aulas criticamente sóbrias do professor Marcelo Neves, me encontrar no arcabouço teórico de Niklas Luhmann, o qual acredito ser o mais responsável perante o mundo. Criticando algumas de suas teorias, pareceu-me claro que ao invés de absorvê-las acriticamente, a tarefa mais adequada seria traçar caminhos *a partir* do solo gramatical da teoria dos sistemas autopoieticos – mas sem deixar de lado uma nietzscheana heterodoxia.

Esta monografia é, portanto, um emaranhado argumentativo não necessariamente linear. Não se trata apropriadamente de ensaios, mas sim de pensamentos curtos, aforísticos. Isto é endereçado a dois pontos: 1) manter um estilo de escrita que considero elucidativo o suficiente no que se propõe; e 2) resolver a questão do tamanho de uma mera monografia de fim de curso. Seu objetivo primordial é procurar abordagens adequadas para se pensar a relação do direito com outros tipos de conhecimento – e não buscar sua mera subsunção ou redução a eles; ou exagerar um conceito ou ponto de vista e tentar explicar tudo e qualquer coisa com variações do mesmo conceito ou ponto de vista.

Para alcançar este objetivo, porém, deparei-me com uma série de problemas sobre a ontologia e a epistemologia que precisavam ser debatidos – o que acabou por tornar-se o texto principal desta monografia. Estructurei o texto numa introdução de problemas fundamentais, onde contextos gerais serão apresentados de forma sucinta. Segue-se a discussão metodológica principal deste texto com várias correntes teóricas

para se delinear uma teoria ontognoseológica própria. Posteriormente, estabeleci como roteiro de pesquisa quatro *Plateaux* argumentativos: inquirir sobre as relações entre direito e religião; direito e arte; direito e ciência; e, por fim, direito e a teoria dos sistemas.

O leitor não deve esperar o esgotamento do tema nestes meros itens argumentativo ou em tópicos introdutórios elucidativos: são projetos inacabados e inacabáveis como meta e limite teóricos. Não haverá *aplicação* de métodos fenomenológicos ou funcionalistas ou quaisquer que sejam – em verdade, aqui eles são terrenos bastante fecundos onde cultivo minhas ideias. No decorrer do texto serão esboçados novos caminhos a partir das inspirações teóricas advindas deste corpo textual. Espero que, com este texto, o leitor seja provocado a repensar alguma coisa sobre algo do que acreditava ser o direito e suas relações com outros conhecimentos. Ao fim e ao cabo, esta monografia é uma *exposição de motivos*, um apelo para novas posturas de se pensar e uma reproblemática de temas também inacabados e inacabáveis.

Por fim, faço minhas as palavras do prefácio de Ludwig Wittgenstein em seu *Investigações Filosóficas*:

“Esta [forma de investigação], com efeito, obriga-nos a explorar um vasto domínio do pensamento em todas as direções – as anotações filosóficas deste livro são, por assim dizer, uma porção de esboços de paisagens que nasceram nestas longas e confusas viagens. Os mesmos pontos, ou quase os mesmos, foram abordados incessantemente por caminhos diferentes, sugerindo sempre novas imagens. Inúmeras dessas imagens estavam mal desenhadas ou não eram características, sofrendo todas as falhas de um desenhista incompetente. [...] Assim, este livro é na verdade apenas um álbum. [...]. Não desejaria, com minha obra, poupar aos outros o trabalho de pensar, mas sim, se for possível, estimular alguém a pensar por si próprio.”

(WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas** in. Os Pensadores, 2.ed, São Paulo : Abril Cultura, 1979)

INTRODUÇÃO DE CONCEITOS E PROBLEMAS OPERATIVOS

1 Alguns problemas fundamentais. Qual a natureza do direito? Será este apenas uma variação de outros fenômenos como a arte e a religião? Ou será que é um conhecimento que é construído, teorizado e praticado de acordo com ditames da ciência, sendo, portanto, uma ciência social aplicada? Terá o direito, talvez, características que lhes são próprias o suficiente para lhe garantir autonomia ou ao menos autopoiesis em relação a estes outros fenômenos? Ademais e anterior a tudo isto, vale a pena falar em “natureza” jurídica?

Estes problemas são cruciais para qualquer abordagem do direito, seja nos mais altos níveis da reflexão doutrinária dos juristas, seja nos contextos práticos da experiência cotidiana do direito. Todos são orientados por convicções derivadas seja de suas vivências como aqueles que exercitam o direito ativamente como juízes, promotores, delegados e até mesmo ativistas; seja por algum senso comum ou idealidades sobre o que é o jurídico. Partindo das premissas de Husserl, é possível caracterizar estas orientações como naturais, não num sentido fisicista de que é “encontrada” na natureza, mas sim algo cotidiano, de uma emergência “de baixo”, a partir de experiências que, à primeira vista, parece ser individuais. Uma coisa é certa: geralmente cada um, no que tange a orientação natural, acredita *realmente* saber o que é o direito.

1.1 Parece-me que este tipo de inquirição é frequentemente relegado a um papel secundário – quando é que tem algum papel. Não é incomum a total irreflexão sobre o direito, seja por um excesso de convicção no presente, seja por preguiça de se adentrar na linguagem hermética comumente presente entre os adeptos da filosofia.

Acredito que estes fatos não se devem a algo que um hegelianismo barato chegaria a afirmar, como que estas pessoas ainda não tiveram seus espíritos tão desenvolvidos para o ar rarefeito e nobre destas filosofias. O que estes nobres filósofos não perceberam, que foi percebido por detratores “comuns”, é: “para que serve isso tudo?”. Há, de certo, um preconceito anti-intelectualista dos comuns, mas não é totalmente infundado. A filosofia parece se ocupar de questões vazias com uma linguagem tão rebuscada que beira ao tédio dos iniciáticos para solucionar problemas que, no mínimo, não concernem a este mundo. Porém, será que este tipo de forma de pensar é o que realmente é a filosofia?

1.1.1 Costuma-se ensinar que Filosofia é “amor à sabedoria”. Pitágoras parece ter sido o primeiro a dizer isso quando perguntado “o que você faz?”. Isso pressupõe que as pessoas percebiam que o que ele fazia era algo diferente daquilo que era comumente feito, como a religião ou política. Mas, uma pergunta muitas vezes inaudita: qual tipo de amor? *Φιλο* tem mais a ver com amizade do que com o amor romântico, um sentimento de profunda admiração que envolve proteção, respeito e cuidado. Ademais, vemos que *σοφία* tem uma tradução similar à sabedoria, que, antes

de ser um conhecimento específico sobre algo, era uma *virtude* relacionada às deusas Atenas ou Minerva. Um de seus símbolos era a coruja, por sua habilidade de ver mesmo no escuro. Se o filósofo “original” era um grande amigo da sabedoria como uma virtude, o que é o de hoje? Quando é que saímos disso para um investigador frio de conhecimentos partitivos? – Primeiro caso da decadência.

1.1.2 De forma similar, recordo-me de uma das primeiras palestras que assisti no começo da minha vida universitária. Foi meu primeiro encontro intelectual que me deixou verdadeiramente feliz – não por poder ostentar o *status* de “fui a uma palestra intelectual”, mas sim por me incendiar a alma à curiosidade e à inquietação. Boaventura de Souza Santos, prestes a dar sua conferência, foi apresentado aos estudantes pelo então reitor José Geraldo de Souza Júnior. O reitor, então, perguntou aos presentes: “O Direito já foi outras coisas em outras épocas. O que será que nos aconteceu para termos saído da época dos romanos da ‘arte do bom e do justo’ para a atual ‘ciência das normas’”? – Segundo caso da decadência.

1.2 Minha relação com o original. Acredito que o leitor vai perceber no decorrer esta obra meu apego com o original. Claro, pode-se perguntar se há algo que pode ser chamado de original, ou se há algo antes ou depois disto, etc. Em verdade, é um conceito bastante simples e ambíguo o suficiente para poder gerar algum tipo de conhecimento: o “original” aqui terá significado de “anterior-a-alguma-decadência”, decadência esta que será específica para o caso ao qual me refiro. Trata-se mais de um referencial a algo do que um rótulo ontológico imutável de infertilidade do que é não original.

1.2.1 É de suma importância dizer e redizer que não estou à busca do original que é o “melhor” e que nos salvará de algo como “a decadência do presente” ou afins. Um impulso básico de meu pensamento é mostrar a diferença, mostrar que é possível se pensar antes e para além do que é estabelecido e confirmado por jogos de interesses de poder ou por preguiça intelectual que se espraia de forma convincente em sociedades do “deixa como está, para ver como é que fica”. Um motivo para isso? Exercito aqui meu amor pela pluralidade entrópica da diferença, por um respeito que cultiva e honra a “outridade” contra os fetiches do absoluto e da única resposta.

1.2.2 Não apenas o original. É também de suma importância dizer que não estou à busca da aplicação “correta” ou “verdadeira” de métodos ou de doutrinas célebres – até por que isso praticamente nunca ocorre. Numa disposição de um sociólogo do conhecimento, estou interessado na utilização social que tais métodos ou doutrinas célebres tiveram, sua gênese e vivência sociais – por isso para mim é mais importante estudar o que foi o platon-*ismo* do que descobrir a Verdade sobre o Platão. Um exemplo bastante palpável nos dias atuais é a diferença entre as doutrinas originais de Karl Marx e tudo aquilo que se deu no planeta Terra com o nome de marx-*ismo*. Desta forma, não há significância prática, num plano da sociologia do conhecimento, sustentar se o que houve na URSS foi ou não foi o “verdadeiro socialismo”, mas sim produzir discursos sobre como esta forma de conhecimento produziu diretrizes e verdades neste mundo de marxistas. Ambientalistas, vocês serão os próximos – Terceiro caso de decadência.

1.3 A opção pela abordagem filosófica. Contra abordagens que se dizem meramente historiográficas ou científicas, minha abordagem neste trabalho é filosófica. Esta é uma opção que me parece inevitável pelo tipo de pensamento que busco exercitar aqui, num sentido que dispensaria até mesmo este subitem. Compartilho com Heidegger a noção de que ser humano já significa filosofar, e todo o conhecimento que se pretende responsabilmente ontológico está preocupado com o desvelamento, ou “deixar acontecer a transcendência a partir de seu fundamento”¹.

O caminho deste trabalho é uma escolha tomada a partir de três modos básicos do pensamento: o primeiro pressupõe que o que se tem comumente como verdadeiro, em orientação natural e até mesmo em senso comum, é verdadeiro ou constitui partes da Verdade – portanto basta acessá-la com os mais diversos métodos que vão mostrar o que é o natural e verdadeiro. Outro modo de pensamento é o idealismo, que busca negar a orientação natural como fonte de conhecimento verdadeiro, tentando buscar em outros planos fundamentações extracotidianas absolutas, modelares ou ideais e julgam o mundo a partir desta revelação. Um terceiro modo é a abstração, que parte de coisas simples, fatos atômicos ou de proposições locais para generalidades eidéticas ou classificatórias ou afins. Portanto, respectivamente à segunda e terceira formas, há um conhecimento produzido “de cima para baixo” e “de baixo para cima”.

Acredito que há sempre algo de senso comum ou de orientação natural em qualquer forma de pensamento mas, como se verificará no decorrer deste trabalho, relegar a verdade ao cotidiano esconde insuficiências e ingenuidades incompatíveis com uma responsabilidade ontológica – principalmente com o direito. Num impulso de desplatonização, desnaturalização e desmistificação do pensamento, a opção pelo idealismo é descartada – e verdadeiramente combatida. Porém, na carência dos ideais, é comum aos filósofos neo-pós-modernos e líquidos e afins uma deficiência argumentativa que opere responsabilmente na aproximação com o mundo, nivelando por baixo o conhecimento sob o “tudo pode”. Esta abordagem é perigosa para todos os envolvidos e destinatários por favorece a ignorância histórica e ontológica de confinar o mundo numa orientação natural ingênua – que só beneficia àqueles que, sabendo do contrário, manipulam e utilizam-se do conhecimento elaborado sem capacidade do público em geral de contra-argumentar, fazendo com que a linguagem de sistemas como a política, a economia e o próprio direito sejam quase míticos e inacessíveis. O “tudo pode” destes filósofos é um agente *desdiferenciador* (eles, que talvez *não compreenderam* Derrida ou Feyerabend) que só serve para naturalizar sistemas e comportamentos, deixando a problematização típica da filosofia esquecida.

Portanto, minha abordagem filosófica se fará pela abstração. Obviamente isso não diz tudo já dizendo alguma coisa – o que não inibe a discussão metodológica a ser feita na seção específica. Afirmo ser possível e necessária a criação de conhecimento responsável para além da orientação natural e idealismos de toda sorte, de liberalismos e marxismos baratos até filósofos líquidos do “tudo pode”.

2 Conceito operativo de SER. Não tenho a intenção aqui de *resolver*, em poucos parágrafos, o que *se entende* por SER, mas sim o que *será entendido* por SER nas investigações que pretendo fazer acontecer nas próximas seções.

¹ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. São Paulo : Martins Fontes, 2008 p. 425

Se aprendemos algo com Heidegger é que o estudo do SER era o cerne da filosofia grega arcaica, que “a resposta à questão: o que é isto – a filosofia? [...] É isto: o ser do ente, [...], a *philosophia* entendida em sentido grego²”. Sob a alcunha de filosofia, o problema do ser permeou das mais diversas formas o pensamento grego: o que É o mundo? Ou seja, do que é feito o mundo? Água, ar, fogo, átomos? Talvez o SER seja o inominado, o *ἄπειρον* (sem perímetro) de Anaxímenes?

A resposta “correta” não é tão relevante no momento, mas Heráclito e Parmênides se aventuraram em radicalizar a pergunta da filosofia focando-se no SER “ele mesmo”, e menos no SER do mundo. O que é verdadeiramente SER? A doutrina que parece ter vencido encarcerou o SER na imobilidade, na negação do movimento ou sua valoração como mera variação de um absoluto que é, em si, eterno e imutável. Parece, então, ser fácil a tarefa da filosofia: descobrir o que É, verdadeiramente, o SER que É eterno e imutável. Desta forma, as doutrinas de Parmênides já poderiam, desde esta época, fomentar vários tipos de ideologias, como fatalismos, determinismo, idealismos absolutistas e fanatismos extremistas ou *light* de toda estirpe. Mas, sejamos justos, sua doutrina teve o mérito de aperfeiçoar a dedução lógica, do absoluto eterno até os casos concretos – método que foi visto já como um algo pré-científico. Partindo disso, Parmênides parece ter sido também o introdutor de um dualismo básico para a filosofia ocidental: a distinção entre realidade x aparência, pois a realidade deve ser deduzida daquilo que realmente é o SER eterno e absoluto – as aparências são, ao fim e ao cabo, enganosas.

A doutrina vencida permaneceu em silêncio por décadas, cujo descaso se verificou na destruição quase total da obra de Heráclito no passar dos anos. O pouco que sabemos sobre o filósofo de Éfeso sobreviveu em pouquíssimos fragmentos próprios e referências de outros pensadores a ele, principalmente de Platão, Aristóteles e Diógenes Laércio. As suas contribuições à filosofia são tidas como obscuras, em fraseologias curtas e herméticas que acabaram por lhe render várias interpretações – muitas vezes exageradas por seus detratores. Talvez sua doutrina mais conhecida é o *Πάντα ῥεῖ* (“tudo flui”), que, na verdade, é uma simplificação do filósofo Simplício, um neoplatonista pagão perseguido por Justiniano. O famoso “ninguém se banha duas vezes no mesmo rio” pode ser reinterpretado das mais diversas maneiras. Platão, no seu diálogo Crátilo (402, a), dá uma formulação interessante sobre o ensinamento de Heráclito: “Tudo se transforma e nada fica parado... e ... você não pode pisar duas vezes no mesmo fluxo”. A ideia de ser-como-fluxo é essencial à própria noção de devir, de tornar-se. A filosofia como estudo daquilo que se torna (*γίνομαι, werden – to become be-come, vir-a-ser*).

Apesar de ser demonstrada uma doutrina do movimento do ser, um eterno tornar-se, Heráclito ainda é conhecido por outro críptico enunciado: “A ideia de que tudo que acontece vem de acordo com o *λόγος*”. Watkins³ ressalta que *λόγος* tem várias definições: palavra, conta, plano, fórmula, medida, proporção, avaliação e afins – definições estas que ensejariam uma interpretação diferente para cada uma delas. Conjugado com a doutrina do *Πάντα ῥεῖ*, parece que Heráclito está deliberadamente

² HEIDEGGER, Martin. **O que é isto – a filosofia?** : identidade e diferença. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009 p. 27

³ WATKINS, Calvert. **The American Heritage Dictionary of the English Language**, 4th edition.

deixando este significado em aberto, mas que as mudanças ocorrem de acordo com alguma coisa, uma “harmonia velada⁴” do universo. Esta harmonia é simbolizada ao fim e ao cabo pelo fogo, que reduz tudo e qualquer coisa às cinzas.

Estas *Weltanschauung* eram apenas uma das várias disponíveis entre os gregos até que foi absorvida numa elaboração intelectual que culminou no idealismo de Platão. Ele desejava, aparentemente, resolver este impasse entre Parmênides (o SER é a imobilidade) e Heráclito (o SER é o tornar-se). Seus discípulos afirmam que ele resolveu o antigo debate, mas privilegiando Parmênides, já que o *verdadeiro* SER é o eterno, absoluto e imutável das ideias perfeitas, enquanto o SER deste mundo concreto é um SER fadado à destruição e a mudança constante devido à sua imperfeição, a sua não identidade com o absoluto das ideias perfeitas. Assim, inaugurou-se na filosofia grega a era da busca pelo ideal, pelo que é verdadeiramente perfeito, relegando o mundo concreto a um índice de imperfeição asquerosa com o qual o filósofo não deve se preocupar. Sua verdadeira tarefa, então, é descobrir o que é perfeito e ideal, e, “por consequência”, o belo que está em concordância com o Bem Supremo.

Apontado para o chão no quadro de Rafael está Aristóteles, aluno de Platão e seu maior opositor. Porém, esta oposição não se dá apenas na manifestação de ideias que são “contrárias”, mas há uma mudança metodológica específica: abandonando os diálogos e privilegiando a lógica e a argumentação, Aristóteles inaugura uma nova forma de fazer filosofia. Talvez seja com ele que saímos da amizade pela sabedoria como virtude para um estudo metodológico do conhecer as coisas. Aqui nascem impulsos que serão apropriados tipicamente pela civilização ocidental, como a classificação; a separação de física e metafísica (note-se aqui, que o antigo conceito da filosofia como estudo do SER é fracionado, e a filosofia deixa de se “limitar” a isto); a problematização da ética, da política e da virtude (e não apenas sua aceitação como revelação por algo divino).

Curiosamente, a historiografia da filosofia grega nos mostra que ambos, Platão e Aristóteles, não encontraram em vida muita receptividade entre os gregos. Platão morreu de forma não documentada, provavelmente numa ilha próximo à Sicília. Aristóteles, apesar de ter sido o mentor de Alexandre, foi acusado de planejar a morte do imperador macedônio e, após a morte dele, fugiu e se exilou, sendo os relatos de sua morte duvidosos ou inexistentes. Sim, a Academia e o Liceu prosperaram por algumas décadas, mas não há registros históricos que denotem sua prevalência ou o destaque exacerbado que parecem ter atualmente. Dividiram espaço com, pelo menos, céticos, cínicos, epicuristas, cirenaicos, atomistas, megários, estoicos, neopitagóricos, além dos ecléticos. Foi, talvez, uma das épocas mais férteis do

⁴ Platão vai se apropriar deste entendimento mais tarde sob o rótulo de dialética, por valorizar o que ele acreditava ser “unidade dos opostos” – oposição deste mundo imperfeito que estaria em unidade com a perfeição das ideias. Este entendimento perpassou por várias gerações de filósofos, notadamente Hegel, que vai se apropriar deste conceito de dialética para construir a seu próprio. Acredito que são posições simplificantes ou stupidificantes do que Heráclito uma vez pode ter pensado. A própria ideia de “tudo flui” não permite que HAJA, num sentido forte do SER, duas coisas para serem postas nos polos da dialética, como dois SERES sendo alocados para o processo dialético, como a classe trabalhadora x classe burguesa – como se estes SERES fossem reais. Há mais sobre Heráclito do que ora sonharam Platão e Hegel.

pensamento humano, sob a égide dos romanos que, apesar de dominarem politicamente a Grécia, foram “cultivados” pela sua extensa e fecunda filosofia. Esta época só pode ser comparada com o período da Primavera e do Outono das Cem Escolas de Pensamento na China (诸子百家), ou com o Período dos Grandes Reinos (महाजन पद) da Índia. Novamente, suporto este tipo de pluralidade do pensamento como uma questão de política de escolhas individuais. As pessoas podiam se deixar levar por uma ou outra escola de pensamento, desde que fizesse sentido para elas em seu ser-no-mundo. É realmente muito distante de uma concepção politeísta de mundo?

Finalmente, após vários séculos de esquecimento sob a prevalência de outras filosofias helenistas, principalmente as doutrinas dos epicuristas e dos estoicos, vemos que, entre Platão e Aristóteles, a mais nova religião solar privilegiou o primeiro. Numa razoavelmente fácil substituição procedimental do “Bem Supremo” platônico pelo “Deus Cristão” de Agostinho, a filosofia cristã neoplatônica foi inaugurada. Aqui, a decadência do pensamento se tornou a regra, e a pulverização do outro e do diferente torna-se uma tarefa inadiável para todo o pensamento que quer se fazer aquele que revelou o VERDADEIRO SER. Aqui, talvez valha a pena falar em dialética, se não antes em inquisição.

Numa avaliação histórica, a questão do SER ficou restrita à metafísica, pelo menos do estudo do “ser enquanto é”. Com a cristianização da filosofia grega desde Agostinho, a metafísica passou a ser confundida com teologia católica, pois as coisas são de acordo com os desígnios do deus cristão. Uma tentativa tímida de separar a ideia do estudo do SER e do estudo da religião cristã só vai reaparecer mais de mil e duzentos anos após Agostinho, com Johannes Clauberg. Este filósofo alemão, educado nas tradições da escolástica e de Aristóteles, afirmava em seu *Elementa philosophiae sive Ontosophiae* que, apesar de que todas as coisas existem devido à energia criativa de um ser divino, o estudo da metafísica deveria focar-se não no estudo necessário do SER como seu maior conceito, mas sim *de como os objetos são conhecidos pelo intelecto*. Assim, sugere que o termo melhor seria ontologia ou ontosofia. Por algum motivo, Christian Wolff mais tarde preferiu e divulgou o termo ontologia – mais uma vez, relegamos a σοφία pelo λόγος. A partir daqui, várias e várias ideologias diversas buscaram descobrir o SER verdadeiro a partir de métodos diversos, do racionalismo e do empirismo até o idealismo e afins. Não raro buscou-se o SER verdadeiro no antigo ou no “natural”, como fizeram renascentistas, contratualistas, iluministas, liberalistas, entre outros.

Para os fins desta monografia, o SER será considerado primordialmente como tornar-se, menos como algo que impede o conhecimento (à moda dos neo-pós-modernos de toda estirpe) e mais como algo que deve ser atualizado, modificado, interpretado dentro de λόγος que funcionam para reduzir contingências através de planos de ação que podem ser questionados e revistos a todo momento. Portanto, não nego a possibilidade de conhecer, mas me afasto da doutrina dominante desde Parmênides sedimentado em Platão, que afirma que o SER é unicamente eterno, absoluto e imutável, e que seria minha missão descobrir o SER verdadeiro. Não se

trata, portanto, de *defender* Heráclito, mas de *partir dele*. Para a diversificação desta discussão, veja a seção sobre pensamento oriental (a ser elaborado na seção 4).

3 Sociologia do conhecimento. Nesta monografia há um quê de sociologia do conhecimento. Portanto, vale a pena mencionar aqui as contribuições de Karl Mannheim, Alfred Schütz e Michel Foucault para que o leitor se inteire de posturas que assumo.

Não é raro encontrarmos as referências iniciais da sociologia do conhecimento remetidas a Marx e Engels no seu *Ideologia Alemã*, onde expõem e criticam a forma pela qual o conhecimento é manipulado pelas classes dominantes como ideologia da burguesia capitalista. Sua abordagem que, mais cedo ou mais tarde, se revelou também *carregada de ideologia*, foi reelaborada com grande sobriedade pelo sociólogo Karl Mannheim. Um estudioso de Georg Simmel e Max Weber, Mannheim buscou *desideologizar* a crítica de Marx e Engels criando uma disciplina própria, a sociologia do conhecimento. Ele afirma que a tarefa desta nova disciplina,

“de um lado, visa encontrar critérios praticáveis para determinar as relações mútuas entre pensamento e ação. De outro lado, pelo exame do problema, do começo ao fim, num espírito radical e livre de preconceitos, espera desenvolver uma teoria, apropriada à situação econômica, sobre a significação dos fatores não teóricos que condicionam o conhecimento”. (MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**: introdução à sociologia do conhecimento. Rio Grande do Sul, Ed. Globo: 1952, p. 245)

Em termos atuais, a expressão “livre de preconceitos” deverá ser atenuada desde os debates do fim do século XX que puseram por terra a ideia da “neutralidade científica”, principalmente em relação às ciências sociais. Seu grande mérito não é apenas caçar ideologias para substituir por outras. Mannheim

“busca antes *compreender* como se deram tais construções por meio da apreensão como estão relacionadas as estruturas sociais com as estruturas teórico-expositivas, observando como são formuladas diferentes construções teóricas para um mesmo objeto, variando tal construção de acordo, conforme Mannheim, com a perspectiva do sujeito que expõe. O centro é, portanto compreender a perspectiva do sujeito, relacionando a estrutura social e teórica por meio da observação do ambiente de existência”. (SEVERO, Ricardo. **Karl Mannheim: sociologia do conhecimento e o método documentário**. Brasília : Sociedade e Estado, vol.17 No 2).

Esta ideia da compreensão está bastante presente no pensamento weberiano – aplicando em Mannheim sua própria teoria, denunciando sua genealogia de pensamento. Na mesma obra citada, o autor aprofunda sua noção de conhecimento como um dado que surge *na* sociedade e *para* a sociedade. Desta forma, uma crítica como a que seu pensamento leva ao relativismo se torna impraticável. Relativismo pressupõe que há uma verdade ideológica absoluta, e que várias ideologias são parciais em relação a este todo. Portanto, ao negar a relativização, Mannheim se aproxima de um perspectivismo.

3.01 A noção de perspectiva do conhecimento vai ser radicalizada em Alfred Schütz, que se empenhou na criação de uma sociologia a partir de Husserl e Weber. Pouco conhecido no Brasil, a obra de Schütz “começa” a partir das ideias de *Lebenswelt* na obra de Husserl, onde as questões relativas a este mundo-da-vida foram problematizadas como uma crítica de Heidegger à estrutura do consciente até então desenhado pela fenomenologia. Esta estrutura parecia ainda demasiado kantiana, do sujeito universal que conhece seus objetos de forma transcendental. Ao despir o sujeito de uma veste *humanamente transcendental*, o *Dasein* agora é-no-mundo. E, exatamente por isso, vive, produz e reproduz os conhecimentos no mundo. Schütz vai explorar daqui a própria formação e aceitação do conhecimento a partir da sociedade até o indivíduo-em-sociedade – e vice versa, como não poderia deixar de se para um estudioso de Weber e da teoria da ação social.

3.02 A ideia do indivíduo-em-sociedade influenciando e sendo influenciado pelo conhecimento do mundo vai gerar várias nomenclaturas, como “intersubjetividade coletiva”. Acredito que já há no repositório cultural alguns termos que apontam nesta direção, onde existem pronomes indefinidos que representam uma ação que denota necessariamente uma coletividade nem sempre determinável. Em português há o informal “a gente” ou a forma passiva “faz-se”. Há línguas europeias que utilizam pronomes indefinidos neste sentido, como o “on” do francês e o “man” do alemão. O chinês têm 它 (tā), que reforça a indeterminação também independente de gênero. Neste sentido, o “it” do inglês não se torna um candidato plausível, mas sim o uso do numeral “one” *pronomizado*. Numa criação linguística de Heidegger para simbolizar este indivíduo-em-sociedade temos a substantivação “*Das Man*”⁵.

3.1 É possível que estes pensadores até então tenham tomado conhecimento da obra de Friedrich Nietzsche? Talvez, especialmente a partir do Heidegger tardio, na sua virada de pensamento em direção à arte e em direção a suas interpretações peculiares de Nietzsche. De qualquer sorte, décadas antes dos desenvolvimentos de Mannheim e Schütz, Nietzsche já denunciava a gênese e a vivência social de conhecimentos específicos, primordialmente da moral e da religião. Sua forma peculiar de pensar é desenvolvida a partir de clássicos gregos, mas não da filosofia “acadêmica”, e sim, da tragédia.

Nietzsche busca, a partir de sua análise do apolíneo e do dionisíaco, desterrar o modo pelo qual os gregos antigos pensavam a arte – aqui não entendida num sentido meramente de satisfação momentânea dos sofrimentos da vida. O jogo da ilusão e da perfeição apolínea conjugada com o arrebatamento e a libertação selvagem dionisíaca vão culminar na tragédia grega, que são apesar e além de tudo, uma *teoria do conhecimento como estética*. Aqui, Nietzsche redescobriu esta concepção e a aplicou de maneira radical, onde a “verdade” e a “mentira” serão expostos de uma forma extramoral, posição esta que é aniquiladora, destruidora das ostensivas ontologizações presentes no pensamento ocidental. A partir deste movimento dionisíaco de aniquilamento ontológico, Nietzsche inaugura a crítica genealógica: a impossibilidade de recorrer a um ponto de vista para ser o “verdadeiro” na descoberta da Verdade

⁵ Cf. o substantivo *Der Mann* com a criação *Das Man*.

absoluta. Desta forma, mina as metodologias típicas do ocidente desde Platão (por isto, sua filosofia é por vezes referida como um projeto anti-platonista); mas também critica o relativismo, como se todas as posições fossem meras partes da Verdade absoluta. Apesar de não dizer com todas as letras, Nietzsche está, ao fim e ao cabo, buscando *na* sociedade as razões para a moral e a religião *para* a sociedade, denunciando o desenvolvimento do cristianismo, sua conjunção quase perfeitamente carnal com o platonismo e suas diversas explorações desde então. Neste sentido, a sociologia do conhecimento não é tão diferente da história das ideias, mas há, na genealogia, o elemento crítico e destruidor típico da obra de Nietzsche.

3.1.2 Esta metodologia será acolhida e desenvolvida com maestria por Michel Foucault. No meio de tantos rótulos de estruturalista, pós-estruturalista, anarquista e afins, ele admitiu numa entrevista no fim de sua vida: *“Je suis simplement un Nietzscheen”*. Foucault vai se inspirar e desenvolver a genealogia numa metodologia própria, a arqueologia, demonstrando a gênese e a vivência sociais de vários tópicos, como a sexualidade, a loucura, o poder. Porém, em Foucault, estas teorias estão em consonância com a sociologia do conhecimento, a vontade de saber, a relação entre saber e poder, ou mesmo entre o silêncio e as formas de produzir conhecimentos – novamente mostrando que esta disciplina e a história das ideias não estão distantes, notadamente pela conotação historiográfica do termo *arqueologia*.

3.2 Ressaltarei que, neste trabalho, não intendo aplicar métodos da sociologia do conhecimento, mas trazer à tona este tipo de discussão faz parte do processo de pensamento desta monografia. Minha principal ressalva é este impulso de ciência *wanna-be* que tem o direito nos últimos tempos. Isso será explicitado de forma mais satisfatória no *Plateau C*.

4 Pensamento oriental. Na seção 2 o leitor encontrará menções a alguns termos relativos à história do pensamento oriental. Acredito que é necessário problematizar alguns conceitos para além de uma mera orientação natural acerca deste tema. Quem é, para começo de investigação, o oriental?

O termo provavelmente advém desde os gregos, que teriam utilizado esta nomenclatura para enclausurar os bárbaros, os estranhos e diferentes, à leste. São diferentes dos bárbaros do norte, por estes serem meramente tribais. Os orientais, ao contrário, são uma espécie de “civilização bárbara”, organizada o suficiente sob o chicote de seus reis para tentar invadir a Hélade. Claro, esta definição é, no mínimo, preconceituosa o suficiente para não produzir distinções plausíveis, que acabam colocando no mesmo lado tradições inteiramente diferentes.

Após este período antigo de atritos militaristas organizados, seja entre a Liga de Delos e o chamado Império Persa, seja entre o Império Romano e chamado Império Parta, o movimento ocidente x oriente se focou inicialmente na disputa entre o oriente Bizantino contra o ocidente dominado pelos bárbaros germânicos. Esta breve inversão logo terminou com a coroação de Karl, rei dos francos, como *Charlemagne, empereur d’Occident de L’Empire Carolingien*. Logo o oriente voltou a ser considerado como o diferente, especialmente após o Cisma de 1054 e do início das Cruzadas contra os infiéis muçulmanos à leste. Não tardou para que as tensões, agora primordialmente religiosas, revelassem que o ocidente decidiu ficar “imune” ao oriente por opção

político-religiosa. Farei na subseção 4.1 e em seus itens alguns apontamentos históricos para diversificar a apreensão do leitor do que pode ser chamado de oriental. Para avançar direto para o pensamento oriental, pode o leitor ir para a subseção 4.3.

4.1 Esta “imunidade”, felizmente, foi relativizada numa experiência bastante fértil para o conhecimento humano: a experiência do Al-Andaluz. Em 720, a invasão do Califado dos Omíadas conquistou praticamente tudo que restava do Reino Visigótico para o horror dos cristãos. Porém, em 750 a região se emancipou, se tornando o Emirado de Córdoba (إمارة قرطبة - 750-929), que, para a surpresa dos cristãos, promoveu uma liberdade intelectual bastante significativa chamada pelos espanhóis de *La Convivencia*. Um exemplo disto é o florescimento das artes e da filosofia islâmica que, nesta era de ouro de seu pensamento, era notadamente multicultural: Avicenna, um muçulmano inspirado no pagão Aristóteles, influenciou Averróis, que por sua vez foi mestre do rabino Moisés Maimônides e do católico Tomás de Aquino. Claro, não podemos ser tão românticos de imaginar que um Emirado que se sustentou por quase 200 anos era fundado na mera boa vontade de líderes generosos – David Nirenberg relata no seu *Communities of Violence*⁶ que as tensões entre a maioria muçulmana e as minorias frequentemente terminavam em violência sistêmica contra minorias. Porém, parece ser seguro afirmar que em momento algum na história da humanidade ela se viu absolutamente livre de conflitos de toda sorte, e que subestimar a importância do Al-Andaluz para a história da filosofia e do conhecimento ocidental e oriental pode ser visto apenas como uma das várias fachadas da crescente islamofobia.

Curiosamente, ao contrário da filosofia, das artes e da ciência, o direito da região não foi influenciado de forma decisiva: após a Reconquista, o direito medieval rapidamente substituiu o muçulmano. Porém, aos adeptos das influências indiretas, o direito canônico durante e após a escolástica teve reviravoltas interessantes, que podem ter sido influenciadas por Averróis na sua forma de sistematizar causas e consequências, atos e potências de acordo com sua lógica.

4.1.1 Não raro os invasores árabes conquistaram vastas porções de terras, mas seus sultões e califas, ao contrário dos reis e imperadores cristãos, ao menos publicamente defenderam e apoiaram o pluralismo cultural, se deixando inclusive influenciar pelos povos conquistados. Este é o caso da conquista do Califado Árabe de Rashidun (الخلافة الراشدة) do Império Sassânida (ساسانيان), entre 633 e 644, onde o que chamamos de cultura persa clássica se difundiu vigorosamente pela cultura dos povos árabes, até então sem muita sofisticação e composta primordialmente de tribos nômades⁷. Um movimento similar à conquista da Grécia por Roma seguida da difusão da cultura helênica entre os romanos. Aqui elementos muito importantes para o pensamento da época adentraram no islamismo, primordialmente o Zoroastrismo e o Maniqueísmo filosóficos com seus conceitos e pré-conceitos.

⁶ Princeton University Press, 1998.

⁷ A islamização, porém, foi um elemento catalizador desta difusão cultural que havia como norte os ensinamentos do Alcorão. Não devemos, no entanto, assumir um perfeito paraíso sob um dominador benevolente: elementos demasiadamente “heréticos” foram perseguidos violentamente, como as religiões animistas e até mesmo do greco-budismo do antigo Império Sassânida; além das investidas genocidas contra os sufistas, por verem nesta cultura mística uma ameaça à integridade do Islã.

Outro caso de menor brilho para a história da tolerância muçulmana foi a sangrenta conquista do norte do subcontinente indiano. Após 720, ainda embalados na absorção do Império Sassânida, os conquistadores muçulmanos avançaram e conquistaram a parte do que hoje chamamos de Paquistão. A Índia, fragmentada em diversos reinos e dinastias após a queda do Império Gupta (गुप्त साम्राज्य), provou-se resistente à conquista muçulmana apesar da descentralização. Portanto, a conquista se deu por atrito, normalmente gerando sentimentos extremistas por parte dos muçulmanos contra os “infiéis”. O professor Kishori Saran Lal⁸ estimou que durante este atrito militar constante, pelo menos 80 milhões de hindus foram perseguidos e/ou mortos entre 1000-1500. Pouco a pouco, dinastias e reinos locais ou eram conquistados ou convertidos. Os sultanatos de Délhi e Deca atingiram maior desenvolvimento e, depois de sua estabilização político-militar, a tolerância intelectual e religiosa pôde ser esboçada. Neste período, a cultura popular hindu e dos perso-árabes se misturou consideravelmente num intercâmbio cultural intenso. Uma amostra importante desta mistura é a fundação do Sikhismo, uma religião monoteísta que parece unir vários preceitos hinduístas com o islã.

Enquanto o norte agonizava com estas guerras longas, o sul da Índia dos povos dravidianos gozou de independência política e militar, atraindo vários intelectuais e populares para seus domínios, fugindo dos conflitos nortenhos. Sob vários reinos e impérios, notadamente o Império Vijayanagara (ವಿಜಯನಗರದ ರಾಜ್ಯ, conhecido entre os navegadores portugueses como Reino de Bisnaga), a cultura indiana floresceu grandiosamente, tornando-se um caldeirão intelectual das mais variadas tradições do hinduísmo, do jainismo e do budismo. Mais tarde, a conquista do sul pelos Mogol levou à proliferação de ressentimentos contra muçulmanos e nortenhos em geral.

4.1.2 As estepes da Ásia Central passaram séculos presenciando conquistas atrás de conquistas. Seus habitantes originais parecem ter tido alguma origem em comum, porém ainda desconhecida – esta é a hipótese altaica. O que se sabe é que os povos turcomanos, mongólicos e tungúsicos – todos de línguas mais ou menos semelhantes, o que confirmaria em parte a hipótese altaica – trocaram influência cultural entre si e com outros povos através das numerosas migrações de nômades sem uma organização muito sofisticada. Quando conseguiam se organizar, o resultado era devastador: o exemplo mais famoso da antiguidade são os Hunos sob Atila, que podem ter inclusive precipitado a queda do Império Romano forçando tribos germânicas a migrarem.

Longe da pura barbárie pela qual ocidentais e chineses costumam se referir, Gêngis Khan conseguiu unificar tribos mongólicas sob sua bandeira. Declarando liberdade religiosa irrestrita e se valendo de táticas econômicas, como estímulo ao comércio regional e internacional e isenção de impostos; Gêngis Khan atraiu seguidores de todas as partes da Ásia. Além disso, implementou esforços para alfabetizar a nascente elite intelectual de seu império utilizando do alfabeto dos Uigur, povo de origem turcomana. Claro, os que não lhe vieram voluntariamente, foram brutalmente conquistados num período de 1206 até 1227 em invasões maciças.

⁸ LAL, Kishori Saran. **Growth of Muslim Population in Medieval India**. Santa Clara : Research, 1973 pp. 211-7

Mesmo após sua morte, até 1337, seus generais e descendentes continuaram a expansão do Império Mongol que, ao fim, somando as áreas sob seu controle direto (desde a Manchúria até a Ucrânia) mais as áreas de estados-clientes (boa parte do sudeste asiático e a península coreana), comandava quase um quarto do planeta. O direito mongol desta época atuou como um verdadeiro “direito internacional” na solução de contendas “internacionais” da imensidão de povos conquistados ou clientes – um período apelidado de *Pax Mongolica*.

Um império tão imenso, obviamente, não pôde se sustentar por muito tempo. Com o passar dos anos, os generais mongóis e os governantes locais foram desenvolvendo independência, mesclando a cultura mongol – relativamente simples, mas aberta à influência externa – com as culturas locais já desenvolvidas. Dois foram os maiores reservatórios culturais para os mongóis: Kublai Khan, neto de Gêngis Khan, se entregou à cultura chinesa de forma energética, se proclamando o sucessor de seu avô. Os Canatos a oeste, profundamente influenciados pela cultura Persa e islamizados notadamente na cultura do sufismo esotérico, não reconheceram Kublai Khan, separando-se no Il-Canato, no Canato da Horda Dourada e no Canato de Chagatai. Este último, altamente sofisticado na cultura erudita da Pérsia, se desenvolveu no Império Mogol, que unificou os sultanatos do norte da Índia em 1526. O domínio dos Mogol foi verdadeiramente uma era de ouro da tolerância cultural. Por exemplo, o hinduísmo, perseguido no período dos sultanatos, conseguiu florescer novamente. Este período foi até meados do século XIX, quando se introduziu a dominação colonial britânica no subcontinente indiano.

O direito bramânico, tradicionalmente derivado dos Vedas, parece que não sofreu por aqui muitas influências do islã, como parte do projeto de liberdade religiosa dos muçulmanos. Similar ao que ocorria no Sacro-Império Romano-Germânico, o acusado deveria declarar qual era sua tradição e seria julgado por alguém competente de sua tradição, especialmente nos ramos dos direitos civis e comerciais. O direito penal, porém, era único, provavelmente para manter a unidade da força imperial⁹.

4.1.3 A história do subcontinente indiano, mais especificamente, a pré-história do subcontinente indiano ainda é fonte de muitos debates acadêmicos. Não raro os nacionalismos e regionalismos de pesquisadores interferem para uma pesquisa *mais científica*, deixando de elucidar muitos pontos relevantes. Porém, o sítio arqueológico de Harappa parece dar boas pistas sobre o desenvolvimento inicial do que pode ser chamado de civilização do vale do Rio Indo, na Índia, no Paquistão e no Afeganistão. Evidências linguísticas sugerem que os povos desta época parecem ser os ancestrais dos dravidianos, que praticavam formas rudimentares do jainismo como religião urbana, enquanto formas arcaicas do hinduísmo eram mais presentes em regiões rurais. Este período cultural parece ter durado desde o começo da era do bronze até em torno de 1700 a.C., quando os indo-arianos, povos de origem indo-europeia, invadiram e conquistaram principalmente o norte do subcontinente indiano. De origem nômade e cultura bastante simples, estes povos absorveram significativamente a cultura local no chamado período Védico da história indiana, normalmente entre 1700-600 a.C. São desta época os grandes épicos indianos, como o Ramayana e o Mahabharata (onde uma de suas principais partes é o conhecido Bhagavad Gita).

⁹ LOSANO, Mário G. **Os grandes sistemas jurídicos**. São Paulo : Martins Fontes, 2007, p. 477.

A invasão indo-ariana trouxe novos costumes, especialmente costumes militares e patriarcais para o subcontinente indiano. Os reflexos jurídicos foram imediatos, principalmente com a introdução do sistema de castas ao longo dos anos baseado no *Manusmṛti*. Após o período Védico, é inaugurado o Período dos Grandes Reinos (महाजन पद), onde a efervescência cultural foi fruto da liberdade intelectual e religiosa aliada ao extenso repertório cultural já existente desde antes da invasão. Os trezentos anos de debates eventualmente levaram à proliferação religiosa: o hinduísmo já contava com mais de 300 milhões de deuses, deusas, divindades, santos/monges e afins. Por ter se tornado a religião predominante, o hinduísmo orientou o pensamento indiano na divisão entre as escolas que aceitam a autoridade divinamente revelada dos Vedas (os Upanishades, a doutrina oficial; e Nyāyā, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Yoga, Mimāṃsā, as filosofias secundárias que frequentemente se fundiam ou eram absorvidas umas pelas outras ou pela doutrina oficial); e os que negam, ignoram ou relevam a autoridade dos Vedas. Esta divisão entre os ortodoxos e os heterodoxos (*āstika* e *nāstika*) revelou influências jurídicas, uma vez que, não raro, os heterodoxos sofreram perseguições e limitações de toda sorte. E, curiosamente, os heterodoxos eram justamente os sistemas que haviam desenvolvido com maior grau na era anterior à invasão, notadamente o Jainismo e o Cārvāka¹⁰.

A sucessão de impérios e reinos no subcontinente indiano se deu principalmente na região do vale do rio Indo. Porém, nos pequenos principados do sul e sudeste do Himalaia, dois novos heterodoxos começaram a propagar suas doutrinas. Numa época de ataques hindus contra o Jainismo, Mahavira (599-527) buscou reorganizar esta religião. Levou uma vida extremamente ascética, pregando a *ahiṃsā* (total não violência contra todo e qualquer ser vivo) como uma das principais formas de se livrar do carma e ter sua alma finalmente liberta do ciclo de reencarnações. Curiosamente, se um jejum prolongado resultasse na morte do asceta, este seria considerado literalmente absolutamente livre de vontades e necessidades da forma mais perfeitamente concebível dentro de algumas seitas mais radicais do jainismo.

Sidarta Gautama (563-483), um príncipe de um pequeno reino onde hoje é o Nepal, decidiu abandonar sua vida palaciana e procurou refúgio nas religiões até então oferecidas. Achou o hinduísmo talvez exagerado na sua quantidade de cultos, deuses, rituais, festivais e interpretações, que pareciam mais o confundir do que lhe acalmar. Decidiu então abraçar o jainismo e viver como asceta por algum tempo, mas percebeu que fugir do mundo simplesmente não era proveitoso. Abandonou o jejum e aceitou uma tigela de arroz oferecida por uma menina. Sentado por quatro ou quarenta dias/noites debaixo de uma figueira, chegou à conclusão sobre um “caminho do meio”, uma doutrina para aqueles que desejam se iluminar, ou *budh* (acordar em Páli, a língua do local onde Sidarta nasceu, de onde vem o nome budismo).

¹⁰ A título de curiosidade vale a pena mencionar sobre os Cārvāka que sua doutrina era considerada a mais radical entre os indianos por rejeitar totalmente a autoridade dos Vedas, chegando a zombar dos Upanishades. Movimentos recentes costumam associar esta escola ao ateísmo ou ao materialismo, ambos termos ocidentais, demasiadamente ocidentais. O que parece ser seguro afirmar é que esta escola não sobreviveu por muito tempo na Índia, mas com a invasão de Alexandre, o Grande em torno de 326, parece que seus filósofos encontraram no mediterrâneo um refúgio, muito provavelmente levando consigo as doutrinas que mais tarde se desenvolveriam no hedonismo e no atomismo.

Estas duas novas forças, um jainismo renovado por Mahavira; e a criação do budismo por Sidarta Gautama trouxeram mais inovações – e mais problemas – para o subcontinente indiano. Mais tarde, o imperador Ashoka tem sido comparado ao imperador Romano Constantino por ter feito do budismo a religião oficial de seu império. Novas leis foram editadas, jainistas foram perseguidos, hindus tolerados enquanto respeitassem o Buda. Por exemplo, nesta época, várias doutrinas oficiais do hinduísmo incorporaram o Buda histórico como o nono avatar de Visnu, sendo que Krishna, o oitavo, é o mais conhecido no ocidente. Para mitigar a perseguição, algumas seitas jainistas passaram a reconhecer o Buda histórico como um Arihant, uma espécie de monge-santo e professor.

Curiosamente, em torno do século III d.C., as grandes apropriações perpetradas pelo hinduísmo e pelo jainismo, aliadas à alta fragmentação intelectual dos monges budistas levaram ao progressivo declínio e quase extinção do budismo na Índia. O principal cisma entre os intelectuais budistas também se operou de forma geográfica: aqueles que julgavam seguir e se aderir estritamente aos ensinamentos originais se chamaram Theravada, sobrevivendo no Sri Lanka e se espalhando pelo sudeste asiático. Aqueles que julgavam ser necessária a reinterpretação e o acréscimo de novas doutrinas, se chamaram Mahayana e seguiram pela rota da seda pela Ásia Central até a China, mas entre estes a unidade era só residual. Aqui floresceram as escolas da lógica budista, do Yogacara (percepção e mente), do Madhyamaka (essência e vacuidade) e da Terra Pura (natureza-búdica para todos os seres, inclusive os deuses hindus).

4.1.4 Não se sabe corretamente sobre a origem da China como civilização, as fontes são duvidosas ou mitológicas. A historiografia clássica é a de Sīmǎ Qiān (145-86), no seu *Registros do Historiador* (史記). Por desejar falar de mais de 3 mil anos de história precedente a sua época e apesar das fontes da época já serem duvidosas, o Registros é um dos trabalhos mais confiáveis sobre a história chinesa arcaica. As lendas de fundação falam de três soberanos e cinco imperadores. Fúxī (伏羲) é o tradicional herói-fundador da China que aperfeiçoou a caça, a pesca e a escrita. É creditado ainda com a autoria do Livro das Mutações (易经 – I Ching). Sua irmã Nǚwā (女媧), sendo uma figura associada tradicionalmente com a água, é tida como a inventora da arte de fazer barcos e pescas mais avançadas. O último soberano é Shénnóng (神農), que provavelmente foi um pesquisador e biólogo, creditado com a invenção da milenar medicina chinesa e de táticas mais sofisticadas de agricultura. Finalmente, temos Huángdì (黃帝), conhecido como o Imperador Amarelo, o tradicional fundador da civilização chinesa, suas artes, sua filosofia e várias invenções e inovações. Cada um dos outros quatro imperadores são lembrados como figuras virtuosas e engenhosas, modelos que Platão talvez chamaria de reis-filósofos.

Tendo validade histórica ou não, estas figuras são centrais na formação do pensamento e da etnicidade chinesas. As duas primeiras dinastias, os Xià e os Shāng, cobrem este período semi-legendário desde a data tradicional da fundação em 2100 a.C., até a ascensão da dinastia Zhōu (周) em 1046 b.C., a primeira que é

historicamente mais verificável. Este período é de extrema importância para o desenvolvimento chinês. A antiga estabilidade chinesa estava em cheque com a proliferação de várias culturas regionais que desafiavam a unidade da dinastia Zhōu. Os intelectuais, burocratas e pensadores da época se perguntavam o que estava de errado, a harmonia original dos fundadores da China parecia ter sido perdida, as pessoas estavam desorientadas. A tradição é que houve Cem Escolas de Pensamento (諸子百家) no século VI e V a.C., versando das mais diversas perspectivas sobre este problema de como retornar à harmonia primordial. Desta forma, é importante notar que a filosofia chinesa tradicional é para trás, ao contrário da filosofia grega que era para frente. Enquanto os gregos olhavam para o futuro e o progresso de seu pensamento se afastando do passado arcaico; os chineses desejavam recuperar algo que foi perdido no passado, buscando pelas mais variadas perspectivas possíveis este retorno à harmonia do que já foi equilibrado e virtuoso.

As principais escolas são o Taoísmo, desenvolvido desde os primórdios do pensamento chinês e frequentemente misturado com religião e esoterismo, mas formalizado por Laozi e Zhuangzi; o Confucionismo, filosofia criada pelos discípulos de Confúcio, notadamente Mêncio e Xunzi; o Legalismo, que na verdade são várias doutrinas, de um respeito “saudável” às leis do Estado até o absolutismo do Imperador; a Escola dos Nomes que buscou explorar o que os Aristóteles chamou de Lógica; Moísmo, entre outros. Vale a pena ainda citar as escolas menores: a Escola do Exército de Sun-Tzu e Sun Bin; os Agriculturalistas, liderados por Xu Xing; o Yangismo (uma espécie de egoísmo ético desenvolvido por Yang Zhu); Escola das Pequenas Conversas (curiosamente uma escola que buscou ouvir as pessoas nas ruas para saber suas opiniões sobre os assuntos da época); Escola da Diplomacia de Zhang Yi e Su Qin.

Este período extremamente fértil para o pensamento humano terminou de forma bruta e abrupta: Shi Huang (259-210), o primeiro imperador no sentido de poder absoluto, unificou os Estados Combatentes da forma mais violenta o possível. Sua truculência contra os intelectuais levou ao 焚書坑儒, a “queima de livros e o enterro dos estudiosos”, prevalecendo a doutrina legalista da submissão irrestrita às leis do Imperador. Seus projetos megalomaniacos, como a Grande Muralla e sua imensa tumba de mercúrio guardada pelo Exército de Terracota não tardou levar à expugnação de seu nome e sua dinastia como uma das mais cruéis. Contrapondo-se a isto, as filosofias que pregavam a harmonia dos homens entre si e dos homens com a natureza, notadamente o confucionismo e o taoísmo, puderam florescer como alternativas pelas próximas dinastias chinesas. O confucionismo se tornou a religião-ideologia oficial da maior parte das dinastias seguintes, vendo períodos áureos de desenvolvimento nos períodos da dinastia Sòng (960-1279); da dinastia Míng (1368-1644); e da dinastia Qīng (1644-1911). Valendo de termos ocidentais, cada um destes períodos pode ser respectivamente titulado como Escola da Razão; da Mente e da Empíria.

Debatendo incessantemente entre si e absorvendo outras escolas, a China tinha sedimentado sua cultura imperial entre estas duas principais correntes de pensamento. Porém, entre os séculos III-IV, o “problema” do budismo começou: a sua transmissão via Estrada da Seda se intensificou, e as primeiras escolas genuinamente chinesas do budismo foram se instalando. Porém, ao contrário das regiões culturalmente simples do centro da Ásia, a China já possuía uma tradição cultural vasta. Inicialmente visto como um “taoísmo simplificado para bárbaros do sul” e como motivo de zombaria por parte dos confucianos, que ridicularizavam o ascetismo, o budismo teve de permitir inúmeras concessões para conseguir se assentar como pensamento viável¹¹, especialmente a partir da Dinastia Tang (618-907). Porém, vencida estas resistências iniciais, o budismo se integrou com o taoísmo e com o confucionismo de uma forma extremamente harmoniosa, fazendo com que um dos epítetos encontráveis para a China é “terra dos três ensinamentos”.

4.1.5 Moral da história. A expressão “moral” da “história” vem ao caso neste momento. O leitor impaciente, que deseja “ir ao que interessa”, provavelmente comunga de pressupostos diversos dos meus, principalmente o de “pureza” do saber jurídico e de um eurocentrismo que reduz o outro à condição de bárbaro, de involuído ou de desinteressante. Talvez, estas histórias-estórias vêm mostrar uma dinâmica que muitas vezes passa despercebida ou desconhecida, intencional ou propositalmente, por apressados. Óbvio que não se trata de um “relato historiográfico de acordo com a ciência da história” – se é que isto existe. Em verdade, esta dinâmica foi um exercício pessoal de respeito à história do outro, do outro como agente de sua própria história e de seus próprios desenvolvimentos, sem reduzi-lo à condição de subalterno na gloriosa história ocidental. Mesmo para um direito internacional que intenciona a honestidade intelectual e o respeito prudente, não devem ignorar este tipo de conhecimento.

Isto foi um exercício desenvolvido a partir do magnífico ensaio “*Can the Subaltern Speak?*” da brilhante professora indiana Gayatri Chakravorty Spivak, texto considerado o fundador do pós-colonialismo como movimento intelectual. Ela conclui que o subalterno não pode falar, uma vez que, entre outras razões, a representação que os ocidentais ainda fazem não definhou (*withered*). Espero ter contribuído nas poucas páginas e no pouco tempo me aqui disponibilizado para problematizar e deixar a história destes povos ter uma chance de se manifestar. Uma solução plausível que se apresenta é deixar o subalterno falar, que os Persas sejam Acaêmidas, que os Partos sejam Arsácidas e que as idiossincrasias da harmonia e do caos pertencentes a estes povos atinjam *autopoiesis histórica*.

4.2 Notas sobre o orientalismo e outras imposturas afins. A expansão colonial ibérica teve um grau de unicidade importante em relação aos outros países europeus. Portugueses e espanhóis deflagraram guerras, invasões, peste, genocídio e etnocídio como nunca havia sido visto, não sendo intimidados em número de catástrofes por

¹¹ Esta dificuldade considerável levou vários monges budistas no século IV a se refugiarem na península coreana, onde a escola chinesa Huayan encontrou um terreno fértil para sua fixação. A interação com o Muísmo, a religião xamânica tradicional dos coreanos, foi geralmente pacífica, absorvendo os rituais e os deuses coreanos na ideia sincrética de natureza-búdica. A escola chinesa Chán, por sua vez, não encontrou tanto terreno nos reinos coreanos, na época em guerra. Assim, no século V, o rei Seong do reino de Baekje “remeteu” uma missão de monges para o Japão, oficialmente introduzindo o Chán neste país, que lá se desenvolverá sob o nome de Zen.

nenhuma das mais cruéis investidas húngaras e mongóis. Seja em nome da cruz ou da espada, milhões perderam suas vidas e milênios de cultura foram reduzidos a simulacros de épocas perdidas em nome da civilização europeia com seus fetiches por almas e metais preciosos.

Talvez por inveja ou por ganância, outras nações europeias ressentiram esta expansão ibérica por séculos até conseguirem se estabilizar como estados nacionais. Por exemplo, os ingleses e sua grande esquadra navegaram para os cantos “selvagens” do planeta tentando proceder de formas não tão diferentes das dos ibéricos. Porém, em alguns locais estratégicos, esta estratégia não funcionou, levando-os a adotar táticas de atrito, como as prolongadas guerras do ópio na China e as guerras e guerrilhas regionais na dominação da Índia. Porém, a resistência dos “nativos” se provou notável.

Esta resistência, associada com os relatos de viajantes e admiradores espalhou nos países imperialistas europeus um senso de maravilhas em relação ao oriente – especialmente durante o romantismo. Neste período de fuga da realidade e endeusamento do diferente levou à criação de sociedades e de grupos de estudos numa febre do orientalismo, notadamente entre ingleses e futuros alemães. Estes “intelectuais especializados” não eram versados num mínimo de objetividade científica para tratar da história ou das línguas – apenas eram admiradores amadores. Sem uma depuração de conceitos imperialistas e cristianizados, a imensa maioria das fontes tradicionais no ocidente vêm destas pessoas, que acabaram por propagar desorientações profundíssimas em relação à filosofia oriental.

A Sociedade Teosófica, por exemplo, formada por “intelectuais” britânicos, conseguiu encontrar em uma das várias e várias doutrinas do hinduísmo (entre seus mais de 300 milhões de deuses), uma ou duas desculpas para reduzir a filosofia hindu a conceitos do tipo unidade com o *brâman* (traduzido por “absoluto”) e a conceitos de evolução racial – apenas uma das várias escolas. Este tipo de pensamento gerou problemas graves para a filosofia e, como consequência, para a humanidade em geral, como o idealismo absoluto hegeliano e a propagação das doutrinas raciais nazistas. Mesmo interpretações “benignas”, como o budismo para Schopenhauer, provou-se demasiado simplista e simplificado, sendo que a negação da vontade por um ascetismo é apenas uma das várias formas de uma das correntes do budismo.

Outro exemplo é a penetração de jesuítas nos vários cantos do mundo para “evangelizar de dentro” das culturas. Enquanto nas Américas a evangelização foi mais fácil devido ao genocídio e ao etnocídio, o que não foi possível na Índia e na China, os jesuítas tiveram de se debruçar na filosofia oriental – sem tradução, sem depuração dos conceitos cristãos, sem qualquer tipo de honestidade intelectual. Tomemos como exemplo o caractere chinês 神 (shèn). No *Hanyu Da Zidian* (Grande Compêndio dos Caracteres Chineses), o maior complexo lexicográfico da língua chinesa, são elencados no mínimo onze possíveis grupos semânticos para 神: 1. Espíritos, lendas, celestiais, deuses, criadores; 2. Espírito (*Geist*), mente, faculdade mental, consciência, atenção; 3. Expressão, estado-de-mente; 4. Retrato, pintura; 5. Mágico, supernatural, miraculoso, misterioso, abstruso; 6. Estima, respeito, valorável, preciso; 7. Governo, administração; 8. Cuidadoso, circunspecto, cauteloso; 9. Exibição, mostra, arranjo. 10. Dialeto,

distinção, esperto, inteligente. 11. Sobrenome. Os jesuítas, porém, traduziram por “Deus”.

Portanto, o apelo desta subseção é para por entre parêntesis tudo o que o leitor julga saber sobre filosofia oriental, bem como ter uma suspeição pesada em relação à maior parte das fontes não acadêmicas e não atuais sobre este assunto. Estamos lidando com um terreno de séculos de imposturas intelectuais gravíssimas, de mutilações semânticas, simplificações degenerativas e imperialismo cultural – sem mencionar a estupidação populesca que reduz conceitos complexos e debatidos por cinco mil anos a tatuagens ou adesivos de carros. Proceder desta forma impede uma abordagem honesta e prudente da filosofia oriental, sendo apenas mais uma das várias faces do pensamento colonialista de zoologização do outro.

4.3 Alguns conceitos de filosofia oriental. Gostaria de lembrar ao leitor, novamente, que não há espaço nem tempo o suficiente para versar de forma exaustiva sobre os conceitos que aqui apresentarei. Afinal, mais de cinco mil anos de filosofia oriental – sendo o mais genérico possível – não podem ser esgotados em poucas páginas. Aqui apresentarei alguns que me foram significativos para o pensamento desta monografia e futuros trabalhos. Conceitos aparentemente assaz religiosos, não obstante interessantes, como as diferenças do conceito de nirvana entre o hinduísmo, jainismo, budismo e sikhismo, terão de ser deixados para outra oportunidade.

4.3.1 A filosofia do jainismo é curiosamente única, talvez por sua metafísica peculiar. Seu foco principal é no *mokṣa*, a liberação de quaisquer amarras – sejam elas provenientes do que for, como do carma ou da ignorância. O caminho para esta liberação é auxiliado por professores do jainismo que ensinam os discípulos baseados nos Sidas e nos Tirtancaras¹². O interessante sobre a teologia jainista é que, mesmo os deuses, por terem atribuições específicas como zelar por X ou Y, não são tidos como o maior status de liberação, pois ainda têm, ao fim e ao cabo, *deveres*. Então, se refletirmos um pouco, veremos que o estado maior de liberação nesta religião é ser além-dos-deuses, totalmente livre de quaisquer amarras. Por este motivo teológico contraintuitivo, Heinrich Zimmer, um indólogo alemão, cunhou o termo “transteísmo” para melhor descrever o jainismo. Outro aspecto curioso é a ausência de criação: o jainismo atesta que o universo é cíclico e eterno, não havendo necessidade de uma entidade criadora já que os ciclos do cosmos funcionam por si só.

Há dois conceitos que gostaria de aproveitar da vasta tradição do jainismo. O primeiro é a doutrina do *anekānta* (अनेकान्तवाद) trazida por Mahavira. Esta palavra é composta de três elementos: o prefixo de negação *an-*; *eka* (um) e *anta* (atributivo). Portanto esta doutrina do “não único atributivo” pode ser vista como uma afirmação agente de multipolaridade e multilateralidade das coisas. Assim, a redução de quaisquer coisas a apenas um atributo é um movimento falacioso. Esta preocupação com a pluralidade de atributos levou a um notável desenvolvimento da lógica, havendo uma forte ênfase em conceitos de racionalidade dos movimentos do cosmos.

¹² O Sida é um arihant (uma espécie de “sábio-santo”) que foi libertado pela desencarnação, a morte. Os Tirtancaras são os líderes espirituais do jainismo, sendo 24 na presente era cósmica. O nome é de difícil tradução – em inglês dizem “ford-maker”, aqueles que fazem trechos rasos dos rios para permitir a passagem. O já mencionado Mahavira é o último Tirtancara de nossa era.

Um exemplo da lógica jainista é o desenvolvimento da teoria da predicação condicionada, como elencadas por John Grimes¹³:

“1. In some ways, it is. 2. In some ways, it is not. 3. In some ways, it is and it is not. 4. In some ways, it is indescribable. 5. In some ways, it is not, and it is indescribable. 6. In some ways, it is, it is not, and it is indescribable. 7. In some ways, it is indescribable”. (GRIMES, John. **A concise dictionary of Indian philosophy**. New York : State University of New York Press, 1996 p. 312)

Esta flexibilização lógica da própria existência como uma forma de garantir a multilateralidade das coisas é uma das grandes contribuições do jainismo – compare com o conceito operativo de SER, seção 2.

É importante falar aqui sobre o conceito de *dharma* (धर्म), que tem sido traduzido por “religião” ou até mesmo “lei”. Algo que uma estas duas palavras pode ser adequado por resumir os procedimentos e crenças básicas do jainismo, como as virtudes esperadas dos fiéis – especialmente o *ahimsā* (अहिंसा), a não violência contra nenhum ser vivo. Curiosamente, *dharma* pode ser traduzido também como uma das substâncias da realidade, o movimento. Em termos abstratos, o *Dharma* é a verdadeira confluência de três princípios de racionalização da Percepção, do Conhecimento e da Conduta pessoal de acordo com os princípios lógicos e éticos próprios desta religião.

Quando se fala de direito, como um sistema social, deve o leitor se lembrar da natureza essencialmente ascética do jainismo. Os laicos, baseados na doutrina da *anekānta*, tendem a seguir as leis mundanas que são postas diante de si, como mais uma das possíveis perspectivas adotáveis. Já os monges são regidos por regras monásticas específicas a depender da seita, como o vegetarianismo restrito, o celibato, a aceitação ou não das mulheres como monjas, a nudez ou o uso de túnicas, abdicar do materialismo etc. Portanto o *Dharma* jainista é essencialmente racional e lógico, e seu direito, num sentido já mais ocidentalizado, é um conjunto de regras de tolerância do direito laico externo (normalmente de matriz hindu ou islâmica) e de organização dos monastérios.

4.3.2 Apropriando historicamente de vários ensinamentos jainistas, os filósofos budistas buscaram desenvolver sua teoria como um caminho do meio entre aqueles e o hinduísmo – e posteriormente adaptando e utilizando conceitos e divindades dos povos locais onde se instalaram. O budismo esotérico é um bom exemplo desta miscigenação, como o caso do budismo tibetano que é trabalhado na confluência de tradições Mahayana, que já versavam sobre a natureza-búdica, e de práticas do Bön, a religião xamânica tradicional dos povos tibetanos. O leitor perceberá que vou explorar conceitos principalmente das escolas filosóficas budistas – e não aqueles restritos aos ensinamentos de Sidarta Gautama. Esta escolha metodológica é devido ao budismo originário ser focado na filosofia prática, na superação do sofrimento individual e no treinamento mental subjetivo. As interpretações filosóficas sobre ensinamentos como

¹³ GRIMES, John. **A concise dictionary of Indian philosophy**. New York : State University of New York Press, 1996 p. 312

as Quatro Nobres Verdades vão surgir posteriormente, quando o budismo atingiu seu grau mínimo de autopoiesis em relação ao jainismo e ao hinduísmo.

Acredito haver pelo menos três conceitos principais que merecem a atenção. O primeiro é uma resposta de Sidarta Gautama sobre a existência dos deuses e da criação do mundo. Ele se negava a debater tópicos com um grau de abstração exagerado – ou que escapassem da finitude da experiência humana. Para fornecer uma explicação do surgimento das coisas, o Buda utiliza o conceito de *Pratītya-samutpāda* (प्रतीत्यसमुत्पाद), termo cuja tradução mais aproximada é “emergência cooriginária”. Tradutores – banhados nas impropriedades intelectuais típicas do orientalismo – frequentemente explicavam este conceito como um amontoado de causas que geram efeitos, o que é uma visão incompleta. Uma analogia com as causas *aristotélicas* talvez seja adequada, como um carpinteiro que precisa da madeira, dos seus conhecimentos específicos e de outros instrumentos para fabricar uma cadeira. Porém não é uma mera causa e efeito, há escolhas envolvidas, há predisposições cognitivas, há a chance do erro ou da destruição de sua oficina por um terremoto. No fim das contas, todas estas coisas vão se emergindo de forma codependente, fazendo com que a própria noção simplificante de causa-efeito seja contrária ao cerne deste ensinamento budista.

Outro conceito relevante é o de *cheyong* (체용)¹⁴ desenvolvido largamente por Wonhyo, um monge budista no século VII d.C. a partir do *Despertar da Fé Mahayana* de Ásvaghoṣa. Este parece ter sido o primeiro a conceituar esta ideia, mas não conseguiu permear os meios culturais de seu tempo. É na Coreia que, num espírito sincrético e harmonioso do budismo Huayan e o Muísmo (a religião xamânica-animista local), Wonhyo ampliou este conceito para se tornar uma ferramenta verdadeiramente hermenêutica. A ideia básica é a negação da dualidade, negar que essências e função são coisas opostas ou diferentes num sentido forte. Numa radicalização, Wonhyo afirma que essência (E) e função (F) são a mesma coisa, criando um conceito que os une numa palavra só. Está na essência da coisa ser funcional para X, e este X só é possível devido à essência desta coisa – a separação é um jogo metafísico vazio. Portanto, mesmo que “escondidas”, as essências continuam a constituir a função das coisas, que é por sua vez, sua própria essência. O exemplo tradicional são as raízes das árvores no subsolo, mas que, num jogo complexo de emergências cooriginárias, dá a forma, o estilo, o emprego e o efeitos retiráveis das árvores. Consigo elucidar, em notação lógica, a função de Wonhyo em:

$$\text{체용} \rightarrow \forall x: \{[E(x) \vdash F(x)] \vee [E(x) \vDash F(x)]\} \Leftrightarrow [(E : \Leftrightarrow F) \wedge (F : \Leftrightarrow E)]$$

A compreensão destes e outros conceitos faz parte dos ensinamentos do Buda e de outras propriedades reveladas no budismo. Aqui há um conceito de *Dharma* budista, que acaba por coincidir os ensinamentos budistas com a própria natureza das

¹⁴ Este é o termo em Hangul, o alfabeto coreano, que ainda não existia na época de Wonhyo. O termo da época era a união de dois caracteres chineses: 體 (simp. 体), que pode significar 1. Corpo, 2. Forma, formato; 3. Entidade, unidade; 4. Estilo, sistema, maneira; 5. Substância, essência; 6. Teoria / 用, que pode significar 1. Usar, empregar, aplicar, operar; 2. Exercer; 3. Uso; 4. Efeito; 5. Finança; 6. Necessitar; 7. Comer, beber. *Hanyu Da Zidian* (Grande Compêndio dos Caracteres Chineses)

coisas – num sentido orientalista: as leis naturais são as leis do budismo e vice-versa, explicitadas pela razão e argumentação dos filósofos budistas. Desta forma, o direito que pode ser derivável do budismo é, no mínimo, similar ao jusracionalismo ocidental. Porém, se se pensar numa consequência do *Pratītya-samutpāda* é o que será cooriginado a partir dos atos jurídicos das partes – os problemas até mesmo invisíveis no momento da ação que poderão invadir outras vivências para além das próprias partes, como suas famílias, policiais etc. Desta forma, séculos antes do garantismo, a legislação tipicamente budista já havia elementos como o julgamento público, o habeas corpus, análise de evidências e ponderação racional dos desdobramentos do julgamento¹⁵.

4.3.3 Adentrar o pensamento chinês é uma empreitada que demanda muito tempo. Sendo reconhecida como a única civilização com certa continuidade histórica mais evidente, são pelo menos cinco milênios de elaboração intelectual extremamente conturbada por períodos de fragmentação e embates violentos, como a 焚書坑儒 “queima de livros e o enterro dos estudiosos” e a tragédia do vasto etnocídio da “Revolução Cultural”. No item 4.1.4 são explorados alguns tópicos sobre a história chinesa, mas vale a pena ressaltar a forte interação dos sistemas de pensamentos da época, notadamente o taoísmo, o confucionismo e o budismo Mahayana. Apesar de serem intelectualmente muito diversos, no decorrer da história, alguns os conceitos de uns foram aceitos pelos outros para, principalmente, fundamentar a *prática religiosa* destes sistemas, que é perceptivelmente muito similar. Portanto, a distinção entre filosofia (acadêmica) e prática religiosa toma uma relevância digna dos entusiastas da separação filosofia x religião, mas deve ser compreendida com muita cautela.

Um tópico que chama atenção na filosofia chinesa é uma espécie de humanismo inerente. Desde as primeiras elaborações dos primeiros soberanos e imperadores, a filosofia chinesa enxerga paradigmaticamente três domínios: o Céu (o metafísico e o abstrato); a Terra (os elementos, os ciclos do ano); e o Humano. Não há uma separação essencial entre os três, mas existem coisas que são do domínio humano e nele devem permanecer. É verdade que o domínio do Céu e da Terra são pouco definidos especialmente no esoterismo popular, mas, como veremos, a filosofia chinesa está sempre imbuída de um “humanismo” inicial que a faz bastante única.

O taoísmo é o nome dado a elaborações cognitivas muito diversas, especialmente o taoísmo primitivo e posteriormente o “medieval”. Nestes, há uma confluência de argumentos metafísicos, artes marciais, alquimia, astrologia e a tradicional medicina chinesa com repercussões até mesmo na culinária. Porém, como nos mostra Christine Mollier¹⁶, a chegada do budismo despoletou uma frenética luta para preservar a autopoiesis e originalidade do taoísmo frente à nova religião, o que gerou séculos de polêmica entre as duas doutrinas. É sabido que, antes desta disputa, houve uma tentativa de organização no livro mais conhecido no ocidente, o 道德經 Tao Te Ching de Laozi (literalmente: o clássico sobre a virtude do Tao) em torno do

¹⁵ Para maiores referências, o judiciário do Butão, um país predominantemente budista há milênios, traz mais informações sobre a aplicação prática destas ideias em seu sistema jurídico. <http://www.judiciary.gov.bt/html/education/publication/buddhism.php>

¹⁶ MOLLIER, Christine. **Buddhism and Taoism face to face**. University of Hawai'i Press : Honolulu, 2009. Pp. 7-10.

século VI a.C. Como as virtudes (te) são explicitadas a partir do Tao, o trabalho inicial parece ser esclarecer o que é este conceito.

A tradução de 道 Tao é complexa: pode significar direção, caminho, princípio, verdade, razão, moralidade, habilidade, método, falar. Pode, ainda, ser um classificador para um prato, proclamação ou arco-íris. Porém, parece que nas línguas germânicas os cognatos *way* do inglês, *Weise* do alemão e *wyrd* do anglo-saxão (palavras que remontam o *urðr* do nórdico arcaico) são as traduções que mais preservam o vasto campo semântico do Tao. Wing-Tsit Chan observa que, por também significar razão e moral, várias escolas buscaram versar sobre o Tao, mas apenas o taoísmo o leva em seu nome. Acrescenta:

“Whereas in other schools Tao means a system or moral truth, in this school it is the One, which is natural, eternal, spontaneous, nameless and indescribable. It is at once the beginning of all things and the way in which all things pursue their course. When the Tao is possessed by individual things, it becomes its character or virtue (Te). (...). As the way of life, it denotes simplicity, spontaneity, tranquility, weakness, and most important of all, non-action (wu-wei). By the latter is not meant literally ‘inactivity’ (...) in another words, letting nature take its own course.” (CHAN, Wing-Tsit. **A sourcebook in Chinese philosophy**. 4th print. Princeton : Princeton University Press, 1973, p. 136)

Acredito que o valor do taoísmo é trazer para a discussão elementos que são por si só indiscutíveis dentro de um sistema demasiado racional. Ele traz à tona o caráter inefável das coisas e escancara paradoxos de uma forma que um ocidental pode achar irritantemente curiosa. Logo no capítulo 1, Laozi parece zombar das outras escolas – que talvez pudesse considerá-las perdidas dentro de suas fórmulas e racionalidades restritas, jogando com polissemia da palavra do Tao:

“道可道，非常道。名可名，非常名”。

Passando por uma análise dos caracteres: 道 (dào) já foi explicitado, mas vamos reduzir procedimentalmente seu amplo significado por “caminho” ou “método”. 可 (kě) pode significar “ser capaz de”, mas neste caso é uma partícula que faz com o que o caractere anterior ganhe o sentido de que pode ser feito. É similar ao “-ível” que transforma o verbo “comer” em “comestível”. 非 (fēi) funciona similar aos prefixos de negação des-, in- etc. e, sendo 常 (cháng) “constante”, “geral”, 非常 seria o inconstante, ou não generalizado – até mesmo o “não verdadeiro” em algumas leituras. Tendo analisado os caracteres, a tradução fica curiosa: o Tao que é metodologizável, que é caminhável, que é “taoável” não é o Tao constante/verdadeiro. O raciocínio de 名 (míng - nome) é similar: o nome nomeável não é o nome constante/verdadeiro.

De maneira menos exaustiva, há outra passagem digna de ser analisada no capítulo 1:

“無名天地之始；有名萬物之母”。

Uma tradução mais direta pode ser:

“Sem-nome: a origem do céu e da terra. Com-nome: a mãe de dez mil coisas”

Esta misteriosa passagem desenvolve uma limitação da nomeação, da ontologização, da classificação das coisas. Enquanto inominado, o Sem-Nome pode ser pensado como um princípio, um agente ou uma unidade primordial e última que vai sendo enquanto é. Porém, Com-Nome, com a ontologização linguística, podemos dar nomes a várias coisas – dez mil é um número grande, mas não é **tudo** possível de ser nomeado. Laozi novamente se ri das tentativas das outras escolas de criarem conceitos e métodos, como um irônico presságio da insuficiência da linguagem perante toda a “无名性 wúmíng-xìng Sem-nomidade” de e para além de tudo aquilo que pode vir a ser.

Desde esta primeira elaboração cognitiva, vários filósofos taoístas tentaram dar outros conceitos para o Tao – que, para um ocidental, é um “método” demasiado inefável para o logocentrismo aqui prevalente. Porém acredito que esta ideia de caminho ou maneira é uma boa alternativa ao método científico restritivo – principalmente para a filosofia e, mais ainda, para o pensamento do direito. Apesar disto, um “direito taoísta” parece ser um pouco contraditório, uma vez que todo o arcabouço legislativo acaba sendo minimizado pela relação dos homens com o Tao – as leis humanas seriam apenas mais uma das formas de desorientação que devemos relegar.

4.3.4 Numa tentativa revolucionária de afirmar a necessidade de se investir na sabedoria humana, Confúcio viaja por vários dos Estados Combatentes de sua época ensinando tópicos como a política, ética e religiosidade. 仁 (rén) é o seu conceito principal, aquilo que faz um humano ser humano. A história deste caractere remonta o I Ching do primeiro soberano Fúxī, como uma união pictográfica de 丨 二 (yáng, o masculino; e yīn, o feminino). Portanto, 仁 pode ser traduzido como uma essência do humano indistinto em relação à sexualidade – o que obviamente gerou bastante debate sobre a “verdadeira” natureza humana, que é relacionada à ordem social. Desta forma, Confúcio dá um grande valor à pesquisa social, aos rituais, às relações – essencialmente todos os conteúdos da vida cultural humana em sociedade¹⁷.

Para tentar ajudar numa definição mais racional – ou para piorar o debate, talvez – Confúcio associou 仁 com 義 (simp. 义, yì – justiça, significado, *righteousness*) e com 禮 (lǐ – comportamento apropriado, rituais). Quase toda a filosofia confuciana se dará na discussão lógica e racionalizada destes conceitos, uma vez o que se entende por “apropriado” varia de escola para escola, geralmente baseado numa concepção própria de “natureza humana”. Dois principais discípulos de Confúcio debateram classicamente este assunto: enquanto Mêncio adota uma postura de benevolência originária e ideal da humanidade, Xunzi acredita que todos são dotados de um pano de fundo comum e que se diferenciam pela prática (talvez sejam comparáveis respectivamente a Platão e Aristóteles). Os reflexos destes conceitos no direito chinês serão discutidos no *Plateau A*.

¹⁷ Pode-se destacar aqui os Cinco Laços principais: amigos entre si, irmão mais velho e o irmão mais novo, marido e esposa, pai e filho, governante e governado. Aquele que cultiva estes Laços com outros princípios confucianos de ética e benevolência são chamados de 君子 (*jūnzǐ* lit. “filhos dos nobres”, ou uma espécie de *gentleman*).

Após o intenso debate entre os confucianos e os budistas, Zhuxi na Dinastia Song (Escola da Razão) pode ser visto como o filósofo que tentou unir as duas tradições especialmente com o conceito de 理 (lǐ), que pode significar textura, essência, ordem intrínseca, razão e verdade. Uma das críticas dos budistas é que o confucionismo era focado exageradamente no homem, sendo que a ordem natural fazia também parte da humanidade. É similar a um embate que confucianos e taoístas tiveram séculos antes, mas o Tao encontrou seu lugar popular entre os rituais religiosos – respeitados pelos confucianos como 禮. Agora, para responder a uma crítica ontológica dos budistas, Zhuxi incorporou a própria ideia de ordem intrínseca ao conceito de humanidade – um movimento que, séculos mais tarde, será repetido por Galileu e Newton. Assim, muitos veem Zhuxi como um candidato a fundador da ciência na China, mesmo que seja um conceito que não é mais o contemporâneo de ciência (a ser desenvolvido no *Plateau C*).

Enfim, pelo seu apelo ao humano, o confucionismo foi o pensamento que mais norteou o direito chinês, com seus imperadores, nobres e legisladores preocupados com a construção de códigos e regulações adequados aos ensinamentos de Confúcio e seus discípulos. Assim, o confucionismo pode, desde que de forma responsável, ser visto como um tipo de jusracionalismo chinês. No *Plateau A* haverá uma seção específica para desenvolver esta ideia.

ATRAVÉS DO CAMINHO

“It’s not the end, not the kingdom come

It is the journey that matters, the distant wanderer”.

Wanderlust - Tuomas Holopainen

1 A discussão sobre o método parece perpassar toda a sociedade ocidental desde seus primórdios. Se as conclusões de Tales ou Anaxímenes estavam *verdadeiramente* corretas é o que foi analisado por outros, que chegaram a conclusões diferentes a partir de métodos diferentes. Entre os gregos, a palavra original era *μέθοδος*, que une o prefixo *meta-* (através, além) e *hodós* (caminho, estrada). Percebe-se que, originariamente, a concepção não era tão diferente de um conceito popular de 道, explicitado na subseção 4.3.3 – mas sua aplicação era radicalmente diferente. Enquanto no caso chinês se buscava uma harmonia em geral, seja com princípios naturais e a humanidade, seja entre os homens em si e sua cultura e rituais; no caso grego há, desde já, uma postura de diferenciação do que eles filósofos estavam fazendo na sociedade. Ao invés de buscar um “caminho” para restaurar a harmonia, buscavam ir contra e/ou negar a ordem social vigente – bem simbolizável na postura de Sócrates que o levou à pena de morte.

Com a conquista romana e sua subsequente postura flexibilizadora, várias escolas puderam competir entre si, cada uma oferecendo seu próprio método. É com a transformação do cristianismo em religião oficial que o debate sobre o *único* método correto ganhou relevância letal. Da patrística à escolástica, o cristianismo assentou por mil anos na Europa esta predisposição paradigmática original: a de que existe um único método e a tarefa correta é descobri-lo. Aquele que julgar ter descoberto o método correto deve protegê-lo através da radicalização de seus elementos ou do expurgo inquisitório de seus detratores. Seja no racionalismo ou no empirismo ou positivismo afins, esta postura cristianizada se perpetrou, mesmo sob os seculares filósofos desde o século XVI.

Esta não será a abordagem deste trabalho, uma vez que seria contrário a tudo que foi explicitado a tudo que foi explicitado nos pressupostos filosóficos fundamentais apresentadas dos itens 1 a 4 da Introdução se se buscasse aqui revelar o

novo e único método. Mesmo entre os epistemologistas contemporâneos, O Método parece ter sido abandonado como termo, dando lugar à *metodologia*. Uma ótima definição pode ser encontrada na *Encyclopædia Britannica*: “*a body of methods, rules, and postulates employed by a discipline : a particular procedure or set of procedures*”. Desta forma, esta subseção de métodos é uma forma de dar prática a definições filosóficas como uma forma de selecionar no mundo.

1.1 A pedra-angular da metodologia neste trabalho tem como seu ponto de partida a complexidade ou a multiplicidade – aqui tomadas como sinônimos procedimentais. Contra explicações demasiado simplistas, aqui se busca partir das diferenças cruciais e paradigmáticas de tudo que for ser estudado. Esta é a cisão principal que pode ser traçada desde a cristianização do pensamento, quando as coisas, por mais complicadas que possam parecer ser, na “*verdade*” são simples sob uma única explicação acessível através do único método “*verdadeiro*” – seja a revelação divina e a prática do cristianismo; seja a ciência com seu método científico tradicional. Porém, além de interpretações de Nietzsche por Heidegger, não se trata de “reverter ao estado original do pensamento grego” – o pensamento da complexidade nunca deixou de existir em outras culturas! Contrainstintivamente, porém, não quer dizer que pensamentos simplificantes nunca existiram – mas eles eram apenas uma das possíveis escolas e abordagens nas culturas da multiplicidade *pagã*¹⁸. Portanto, em relação à tradição ocidental cristianizada até uma ciência *moderna tradicional* do paradigma da verdade *única* através do método *único*, escolho afirmar de modo *herético* (do grego *ἄρῃσις*, “coisa escolhida”) a multiplicidade.

Esta abordagem precisa ser contraposta ao que usualmente se faz com o direito. As perguntas que elenquei no item 1 da Introdução não raro são respondidas de formas simplificantes que denotam incompreensão e/ou ignorância de elementos essenciais ao direito. Há apenas a reprodução de elementos advindos de orientações naturais diversas, comumente fundadas em valores da tradição, da família ou da religiosidade – mas também advindas de idealismos diversos cantos, desde um pensamento reacionário como postura até marxismos e ambientalismos de toda estirpe. Por este trabalho partir “de baixo para cima”, as abordagens idealistas serão negadas como forma ótima de produzir conhecimento sobre o direito. O problema se torna mais complexo quando se percebe que os idealismos começam a adentrar a orientação natural dos diversos filósofos e juristas – esta que, em si, já era tida como insuficiente.

A partir de Edmund Husserl, busca-se um conceito para orientação natural que deverá ser conjugado a outros elementos para denunciar este tipo de orientação natural que acaba por dificultar ou até mesmo excluir voluntariamente de suas análises elementos importantes para a caracterização de fenômenos jurídicos. A complexidade é o pressuposto ontogenesológico principal e, para defendê-la como condição inicial pré-cognitiva, intenciono trazer elementos para *por em circuito* esta

¹⁸ O termo *pagão* é um termo medieval cristão para se referir a todas as religiões não abraâmicas. Aqui está sendo utilizado numa função performativa da linguagem para se referir às tradições não apenas não ocidentais, como os chineses e indianos, mas também às culturas da multiplicidade que sofreram genocídio e etnocídio sob estas religiões abraâmicas, como as formas de religiosidade grega, romana, celta, nórdica, semita, suméria, maia, e afins.

ideia com as explicações já encontradas para o direito. Assim procuro me posicionar contra posições que ignoram elementos cruciais ou exageram no uso de conceitos particulares, como fazem Foucault (o poder), Habermas (a razão comunicativa), Marx (a luta de classes), Smith (a liberdade do mercado) ou outros pensadores – como bem observou Marcelo Neves¹⁹.

Esta escolha metodológica pela busca de uma abordagem que melhor satisfaça esta condição complexa pré-cognitiva originária dos fenômenos tem como consequência um corte importante: não considerarei via de regra o que as pessoas que “vivem” o direito têm a dizer. Este não é um texto empírico, de coletânea de entrevistas de notáveis e mortais. O impulso originário desta monografia (e de trabalhos subsequentes) é vislumbrar como é possível abordar o jurídico a partir de uma orientação que não seja a natural, seja de qual grupo social que for. As vicissitudes do *mainstream* do presente só servem para legitimar falácias lógicas do tipo *post hoc ergo propter hoc* – uma desorientação frequentemente encontrada em ativistas. Marcelo Neves dá um bom exemplo: na luta feminista pelo direito ao aborto, onde um dos principais argumentos é que o aborto já é praticado em todas as classes sociais por toda sorte de mulheres, legitimaria sua descriminalização. Neves aponta a falácia, pois, seguindo esta lógica, o homicídio também deveria ser legalizado por ser praticado por todas as classes sociais por toda sorte de pessoas. Não se trata aqui de ir *contra o aborto* ou *contra os direitos das mulheres*, mas contra argumentos falaciosos que acabam por não respeitar a complexidade da discussão e da própria sociedade. Outros caminhos são necessários.

1.2 Pensadores da Complexidade. As limitações de pensar o mundo através de uma orientação simplificante e negadora da complexidade das coisas, ignorando elementos, omitindo relações e ocultando novos problemas, ficaram evidente para várias áreas do conhecimento no decorrer dos séculos. O mais interessante é o próprio conceito de complexidade, alvo de substanciais debates inacabáveis sobre sua *definição*, evento que parece confirmar uma intuição originária de complexidade como multiplicidade.

Um exemplo interessante destas disputas são os cientistas, que buscavam verdades simples, claras e objetivas sobre a natureza – mas que se depararam com a irracionalidade e com a incompletude de suas linguagens da mecânica clássica para analisar fenômenos não cotidianos e abstratos. Foi necessária uma nova revolução científica que buscava dar linguagem ao irracional e ao contraintuitivo, exemplificada no experimento lógico do gato de Schrödinger, que pode estar vivo, morto e/ou morto-vivo.

Outro exemplo pode vir da economia, onde se saiu de uma visão simplista de mercado e economia dos comércios locais/familiares para visões complexas, como as análises econômicas marxistas que buscaram vislumbrar o funcionamento da economia além dos princípios do liberalismo clássico a partir de análises históricas e políticas (apesar de, mais tarde, o marxismo reafirmar sua origem idealista e re-simplificar o mundo, novamente). Uma abordagem intelectual mais elaborada pode ser vista nas

¹⁹ NEVES, Marcelo. **Niklas Luhmann: “eu vejo o que tu não vês”**. in. ALMEIDA, Jorge de. [org.] *Pensamento Alemão no Século XX*. vol.1. São Paulo : Cosac Naify, 2009 p.259

abordagens macroeconômicas de Keynes e da Escola Austríaca (como Carl Menger e Friedrich A. Hayek), culminando, em minha opinião, na *Resource-based view* do dinamarquês Birger Wernerfelt.

1.2.1 Estas inovações e revoluções na postura de pensar o mundo e seus diversos sistemas foram antecipadas na filosofia no final do século XIX. Schopenhauer já era um crítico severo dos pensamentos que lidam em absolutos com a verdade única, seja do idealismo (na sua vertente principal à época, o hegelianismo), seja do cristianismo, seja do cientificismo, seja do positivismo. Porém, é em Nietzsche que esta crítica atinge um grau selvagem de sublimidade. O filosofar com o martelo significa, ao mesmo tempo, julgar e destruir estas desorientações fundamentais – não para substituir por outro milagroso método infalível, mas para problematizar a própria problematização. Gianni Vattimo, que “não se envergonha” de inserir seus escritos na “mitologia nietzscheana”, afirma: “O discurso de Nietzsche não pede para ser aceito ou rejeitado com base em provas, pede outra coisa. E qual coisa? Provavelmente mais do que uma aceitação ou recusa com base em provas, pede uma *resposta*²⁰”. Vattimo acrescenta, ainda, que “a filosofia, em suma, é a proposta de posições pessoais diante do mundo; aceitar a discussão com ela significa assumir a responsabilidade de elaborar e propor um posicionamento próprio”²¹.

O pensamento próprio de Nietzsche começa cedo em sua carreira acadêmica na filologia. Um dos mais jovens professores catedráticos nesta área, sua atenção desde cedo se voltou para a experiência grega, onde ele redescobriu outro modo de filosofar que não o metafísico idealista prevalente em sua época. É na figura do deus Dionísio que Nietzsche vai se surpreender com a força da vitalidade do seu culto que, associado aos elementos oníricos apolíneos, vão culminar na tragédia grega. Dionísio é o deus do arrebatamento, da destruição das aparências, da suspensão de costumes e convenções sociais²². Sua potência invade e explode o “*principium individuationis*” através de uma “*Frühlingstrieb*” (pulsão de primavera) que reduz o humano ao animalesco defronte a vastidão da existência.

“O arrebatamento do estado dionisíaco, com sua aniquilação de barreiras e limites habituais da existência, contém, enquanto dura, um elemento letárgico no qual mergulha tudo o que foi vivenciado no passado. Assim se separam, por meio deste abismo do esquecimento, o mundo da realidade cotidiana e o mundo da realidade dionisíaca. Tão logo, porém, aquela realidade cotidiana retorna à consciência é sentida como tal *repugnância*: uma disposição de humor *ascética*, negador da Vontade, é o fruto daqueles estados. No pensamento, o dionisíaco, como uma ordenação de mundo vulgar e ruim: o grego queria absoluta fuga desse mundo da culpa e do destino. Ele mal se

²⁰ VATTIMO, Gianni. A visão de mundo de Nietzsche. in **Diálogos com Nietzsche**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 p. 66.

²¹ Op. Cit. p.67

²² A história de Dionísio fora da mitologia aponta que sua origem provavelmente é asiática. Mas, segundo Nietzsche, entre os asiáticos vingou apenas o seu lado de libertação pura e simples, como em festas na Mesopotâmia nas quais, por uma semana, todas as convenções sociais – inclusive de separação nobreza/plebe, ou até mesmo a condição de escravo – eram suspensas em ritos orgásticos inebriantes. Porém para Nietzsche, somente entre os gregos que Dionísio conseguiu ser em completude, ser o deus-filósofo da libertação trágica – e não apenas aquele dos bacanais.

deixava consolar por um mundo depois da morte: seu anelo ia mais alto, para além dos deuses, ele negava a existência com seu reflexo de brilho variegado nos deuses. Na consciência do despertar da embriaguez ele vê por toda parte o horrível ou absurdo do ser humano: esse o repugna. Agora ele entende a sabedoria do deus silvestre.” (NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo**. São Paulo : Martins Fontes, 2010 pp. 24-5)

Porém, é a partir desta repugnância que Nietzsche encontra em Dionísio o que talvez não foi percebido em cultos mesopotâmicos: a vontade de potência que nasce no indivíduo, como vontade de individualização, de persistir na existência²³. Mas, uma vez que a possibilidade de referência a estruturas absolutas e imutáveis é destruída no pensamento trágico, o filósofo trágico emerge do arrebatamento dionisíaco no mínimo *desconfiado*. A *metodologia* que Nietzsche desenvolve para dar linguagem a este movimento é a genealogia, que pode ser vista como um desmascaramento de fundamentos de valores nos quais diversas formas de conhecimento se utilizam para se revelar como absolutas. E, justamente de não substituí-las por outras formas de absolutização e idealismos, acaba exigindo do leitor uma *resposta*, no sentido da provocação de Vattimo. Sintetizando de forma ótima:

“o objetivo da crítica genealógica – e nisto reside sua enorme originalidade e novidade – é eliminar toda a sacralização como absoluta de uma verdade a partir da qual caberiam o reconhecimento de uma realidade em si e a construção teórica de uma totalização que conteria as chaves e os códigos do que deve impor-se como valor” (MECA, Diogo Sánchez. prefácio in. NIETZSCHE, Friedrich. **Sabedoria para Depois de Amanhã**. São Paulo : Martins Fontes, 2005 p. XVII-III)

Assim, a genealogia não é um exercício de descoberta da nova verdade a partir de um novo método infalível – é, antes de tudo, um exercício da estética dionisíaca e trágica como postura fundamental no mundo, onde os referentes absolutos são destruídos e reordenados numa *Umwertung aller Werte* [transmutação de todos os valores] pela vontade de potência, de persistência, de vida. Especificamente, no *Plateau B* serão exploradas outras formas de se enxergar o direito como fenômenos estéticos, desde uma “arte do bom e do justo” até interações da percepção dos aplicadores do direito com pré-conceitos que reduzem o outro à alguma condição estética.

1.2.2 De forma paralela ao cientificismo positivista de sua época, Edmund Husserl vai formular uma crítica notadamente mais formal ao tipo de conhecimento produzido em sua época. Formado em matemática e aprendiz da psicologia com Brentano, Husserl notava os exageros cientificistas de sua época, como uma matematização irrestrita dos objetos, ignorando o papel da percepção e da consciência na construção do conhecimento. Porém, já no começo do seu *Investigações Lógicas*, Husserl critica uma ideia corrente do psicologismo de sua época, que costumava separar *à la* Kant as percepções externas (aquilo “fora” do “sujeito”) e internas (percepções daquilo que está “dentro” do “sujeito”). A solução veio com o conceito de

²³ Há aqui um jogo semântico meu com a palavra *bestehen* do alemão, que pode significar permanecer, insistir, existir, consistir, estar presente.

intencionalidade, que pode ser resumido no lema “toda consciência é consciência *de* alguma coisa”. Portanto, tanto a percepção de que “o vento balança as árvores” e “meu dente está doendo” são percepções *de* situações, todas passando pelo crivo da consciência. Contra Descartes, que havia ontologizado a consciência no conceito do Ego, Husserl utilizará a intenção originária da intencionalidade para descrever a consciência não como um ente, mas como uma relação entre estruturas noéticas e noemáticas, que têm mais a ver com relações entre *Geist* e biologia do que com uma ontologia estanque.

Outro conceito relevante nesta fase lógica de Husserl é a ideia de *Selbstgegebenheit*. De difícil tradução, algo aproximado pode ser “a propriedade das coisas de se darem”. Não faz muito sentido quando dito tão abstratamente, mas pensemos num triângulo. Seja ele azul e escaleno ou isósceles de bordas verdes, sempre terá três ângulos. A partir deste exemplo simples, Husserl busca afirmar que existem essências que são próprias da existência das coisas²⁴. Este conceito muitas vezes aparece com uma terminologia hermética, como definir as essências como dados imanentes dos vividos intencionais. Um exemplo pode ser elucidativo: não sei as definições botânicas ou biológicas ou artísticas do que são “verdadeiramente” uma árvore ou um ovo. Mas sei diferenciar um do outro, alguma coisa me faz falar: uma árvore não é um ovo, e vice-versa. Assim, parece ser seguro dizer que o que Husserl entende por essências é um conceito lógico como verdades antepredicativas que nos chegam à consciência através da intencionalidade.

A partir do seu *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, Husserl vai começar a mostrar uma inclinação para os argumentos transcendentais desde Kant. Suas maiores contribuições para este trabalho são as noções de eidos e regiões eidéticas. Platão já falava em eidos dois mil anos antes de Husserl, mas como entes de existência idealizada e fora do mundo. Husserl vê os eidos como constituintes das essências, sem separar o “mundo real” do “ideal”. Este dualismo guarda um paralelismo com a também ultrapassada divisão interno/externo. Uma consequência importantíssima é que os eidos podem ser percebidos no que quer que sejam. Uma vez que foi superada a distinção interno/externo, mesmo os atos da imaginação e da abstração mais hermética podem ser intuídas. Exemplifica-se isso com uma situação: dois sujeitos estão sentindo o vento e o calor do sol em sua pele e estão observando as correntes de ar balançar as folhas de uma árvore. A diferença situacional é que um sujeito está na fazenda e o outro está em coma internado num hospital psiquiátrico. Ambos podem, por exemplo, pintar a imagem que experienciaram, independentemente de que se um foi “real” ou não.

Em se tratando das regiões eidéticas, Husserl afirma:

²⁴ Heidegger mais tarde vai partir deste pensamento em sua ontologia contra o pensamento medieval-cartesiano, que acreditava que a essência (seja a alma divina, seja o Cogito da Razão Universal) viria antes da existência das coisas, mostrando que a oposição ou hierarquia entre essência e a existência é um falso problema: as essências estão-aí, no mundo que as “mundifica”, onde um interinfluencia o outro. Sartre, que se dizia fenomenólogo, vai se apropriar desta posição, mas parece que a entendeu de forma errônea ao afirmar que Heidegger sustentava que a existência vinha antes da essência (Encontrado no livreto *L'existentialisme est un humanisme*). Sobre este erro subscrito com a marca de fenomenologia, identificado por Karl Jaspers, acabou por ser erigido o existencialismo francês, que se dizia a continuação, embora radicalmente diferente da *Existenzphilosophie* de Jaspers.

“da consciência empírica de uma mesma coisa, que abrange ‘todos os aspectos’ desta e se confirma em si mesma numa unidade contínua, faz parte, por necessidade de essência, um sistema multifacetado de contínuas diversidades de aparências e perfis, nas quais se exibem ou perfilam continuidades determinadas todos os momentos objetivos que entram na percepção com o caráter daquilo que se dá a si mesmo em carne e osso”. (HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica**. 2ed. Aparecida : Ideias & Letras, 2006 p. 98)

Um leitor familiarizado com a metafísica aristotélica pode notar indícios de sua sobrevivência na fenomenologia. Aristóteles falava de “essências” e “acidentes”, Husserl fala de “essências” e de “diversidades de aparências e perfis”. Da união de “necessidades eidéticas” similares à percepção, surgem as *categorias* em Aristóteles e as *regiões eidéticas* em Husserl. Um exemplo tosco: bolas podem ser de basquete, de futebol ou de vôlei, mas precisam *necessariamente* ter um conjunto de *essências* para que sejam chamadas de “bolas” e não de “facas”. Obviamente, em abstrações, a observação de essências é mais complexa – ou as vezes desnecessárias. Mas, em termos da sociologia do conhecimento, basta uma intuição para que o trabalho seja iniciado, como a observação da similitude entre Aristóteles e Husserl²⁵.

Porém, ainda banhado numa rigorosa herança kantiana que o doutrinou na tese do sujeito absoluto, Husserl gradativamente foi se afastando desta fenomenologia lógica até uma fenomenologia transcendental a partir da publicação do seu *Ideias*. Este afastamento parece ter se completado quando Husserl passou a defender uma estrutura universal cognoscente – bastante similar ao sujeito absoluto de Kant – como o ponto de origem e de chegada de toda a possibilidade de conhecimento transcendental.

Aqui os caminhos da fenomenologia parecem se dividir: aqueles que aceitaram suas conclusões a partir do *Ideias*, sem deixar de oferecer posturas críticas; e aqueles que preferiram desenvolver a fenomenologia pelo caminho do *Investigações Lógicas*. No primeiro grupo podemos encontrar Martin Heidegger, Karl Jaspers e Maurice Merleau-Ponty. O segundo grupo concentrou-se no chamado Círculo de Munique, especialmente Theodor Lipps, Moritz Geiger, Alexander Pfänder e Adolf Reinach.

Adolf Reinach, jurista, desenvolveu a partir da teoria dos significados de Husserl uma teoria para a explicação do direito civil alemão. Com influências observáveis do historicismo da época, Reinach sustentava que o direito civil era apenas uma forma sistemática e performática de tratar ações sociais pré-existentes e já consolidadas no *Volkgeist* (como talvez diria Savigny). Mais relevante do que a ideia jurídica está o nascimento do que mais tarde J. L. Austin chamará de teoria atos de fala. Pouco conhecido no Brasil, Reinach inspirou vários trabalhos de novos fenomenólogos como Alexandre Koyré e uma renovação da teologia a partir de Dietrich Von Hildebrand e Edith Stein.

²⁵ Descobri que Heidegger não deixou de perceber esta relação em sua vasta obra. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles**. Petrópolis, RJ : Vozes, 2011.

Outro pertencente ao Círculo de Munique é Max Scheler, um dos fundadores da antropologia filosófica. Martin Buber²⁶, uma figura central na fenomenologia do diálogo e no existencialismo, elenca contribuições mais significativas de Scheler para a fenomenologia: o conceito de “corpo vivido” como um conceito relevante à corporeidade²⁷ do Dasein (ou seja, sua existência não é meramente filosófica como parece ser em Heidegger, mas há elementos físicos e fisiológicos da biologia, pela química, pela psicologia etc.); e a utilização do termo *Abbau*, encontrado em Husserl, mas com o sentido já orientado para a desconstrução. Para Scheler, não basta um tipo de rejeição de influências como a religião (Nietzsche e seu “*Gott ist tot*”) para a construção de um pensamento livre, mas sim uma cuidadosa depuração de conceitos impregnados na cultura que informam o pensamento. Esta tarefa de Scheler, aliada a uma sociologia do conhecimento, é capaz de fornecer elementos interessantíssimos a serem desenvolvidas em cada *Plateau* que será proposto em roteiro de pesquisa.

1.2.3 Nietzsche e Husserl no pensamento contemporâneo. Nesta subseção trata-se de elencar contribuições de alguns pensadores que, em maior ou menor grau, se utilizam das inovações metodológicas trazidas pelos dois filósofos na contemporaneidade chamada “continental”.

Heidegger parece ser o primeiro nome quando se pensa esta tradição. Aluno de Husserl, Heidegger descobriu na fenomenologia pura um terreno filosófico apropriado para começar seu pensamento. Porém a proximidade de Husserl com estruturas universais do sujeito – o que implicaria um ente a-histórico – foi um dos motivos principais para a crítica de Heidegger contra seu antigo mestre. *Ser e Tempo* é sua monumental obra, onde, resgatando Heráclito, o ser é posto na temporalidade, no fluxo das mudanças e no tornar-se (cf. seção 2 da Introdução desta monografia). Todavia a crescente idealização do pensamento da fenomenologia transcendental e seu subsequente fracasso em se libertar das teorias modernas do sujeito frequentemente levaram Heidegger a pensar saídas, seja em Parmênides, Tomás de Aquino e até Leibniz. Mas, só a partir da violência discursiva de Nietzsche que Heidegger estará efetivamente *sereno* na virada artística e linguística de seu pensamento futuro.

A partir de interpretações sobre Schleiermacher, Heidegger já parecia sinalizar para esta sua virada linguística ao efetivamente estabelecer a hermenêutica como um campo autônomo – ou pelo menos como um brilhante auxiliar da fenomenologia. Husserl já dispendera atenção para a linguagem, o problema da referência e da significação – mas de forma ainda insuficiente para a hermenêutica de Heidegger, que vai desenvolver a ideia de “concepção prévia” (*Vorgriff*). Ela está relacionada à forma de que o *Dasein* se relaciona com os entes ao seu redor, uma postura de ser-com as coisas, o próprio modo de ser do *Dasein*. Neste modo de ser, ele já compreende o que são as coisas por ter consciência da sua própria existência e de sua própria existência com as coisas que estão à mão (*Zu-handen*). Portanto, antes mesmo de perguntar sobre a essência de um arado, o *Dasein* já *sabe* o que é um arado, pois vive com ele à

²⁶ BUBER, Martin. **The philosophical anthropology of Max Scheler.** Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2102887>

²⁷ Mais tarde Merleau-Ponty vai radicalizar o argumento da corporeidade em análises desde a percepção fisiológica (associada ao noese-noema husserliano) até a própria sexualidade.

mão no cultivo diário de suas lavouras. Também sabe, nessa *Vorgriff*, da relação do arado com o celeiro, do celeiro com a fazenda como um todo e também desta em relação à região que a circunda etc. Estes *círculos hermenêuticos* dão sentido, dão contexto, dão um universo específico de significações possíveis ao Dasein em seu habitar com as coisas.

A *Vorgriff* está também relacionada à tonalidade afetiva (*Stimmung*) com as coisas, o carinho com certo objeto de família, a devoção a alguma estátua religiosa, a satisfação de utilizar bem o arado para produzir os cereais. Este, para Heidegger, nisto se vê o verdadeiro aspecto ontológico das coisas, coisas estas que já sabemos o que são por habitarmos junto a elas, sermos com elas. Enxergamos as coisas previamente (*Vorsicht*) desse modo específico de acordo com nossa tonalidade afetiva, antes mesmo de perguntas sobre a essência das coisas justamente por estarmos previamente com as coisas (*Vorhabe*)²⁸.

Em Hans-Georg Gadamer²⁹, a ideia de pré-conceitos incorpora a *Vorgriff*, *Vorsicht* e *Vorhabe*, porém com um aspecto mais generalizante. Gadamer não está tão preocupado com o aspecto ontológico das coisas, e sim em algo que pode ser chamado histórico-existencial em questões mais voltadas aos textos, aos diálogos – claro, sem se restringir a eles. Gadamer mostra como os preconceitos são os verdadeiros constituintes da existência humana no espaço e no tempo – o preconceito que se tem com alguma coisa diz sobre quem somos e em qual época estamos. Dessa forma, somos em preconceitos.

Mas não são preconceitos que impedem de forma absoluta o conhecimento, mas pontos de partida que não podem ser ignorados. Num sentido bem literal da palavra, concepções que vêm antes – e podem ser identificadas nos discursos. “Saber o que permanece não dito naquilo que foi dito”, mostrar de onde vem historicamente tal ou aquela posição, uma análise hermenêutica bem mais cuidadosa do discurso. Este é um aspecto mais ôntico, tratar do ente do discurso, da frase, do texto – sem se preocupar com a ontologia de se ele está-à-mão ou junto ao Dasein.

Parece-me que a hermenêutica tradicional está muito mais voltada para a análise do texto, principalmente do texto escrito e, mais decisivamente, de textos escritos específicos, como as escrituras sagradas, textos da antiguidade e leis. Nesta disciplina estaria a hermenêutica teológica, filológica-histórica, e a jurídica – todos que tomam o texto, principalmente o escrito, como uma fonte de verdades que devem ser extraídas com os métodos e técnicas desenvolvidos pelos hermeneutas. Houve progressiva evolução para não restringir a hermenêutica ao texto escrito, começa-se a analisar discursos e imagens também, porém ainda de maneira demasiado técnica e metódica.

A virada hermenêutica é uma referência à mudança em direção à hermenêutica filosófica, que se destaca de um mero papel de exegese, não estando presente apenas em trabalhos sobre textos sagrados e jurídicos, mas também em outras situações anteriormente desprezadas pelos técnicos da hermenêutica, como simples conversas

²⁸ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. São Paulo : Martins Fontes, 2008, Cap. 5

²⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Vol. 1. Petrópolis : Vozes, 2008. Segunda Parte, Capítulo 2

entre amigos. Porém Gadamer vai além. Ao elucidar que somos em preconceitos, ele elucidava maneiras de lidar com isso e manejar melhor nossas concepções que vão se mostrando em cada análise, em cada diálogo, em cada choque com o estranho. A hermenêutica filosófica pode então ser definida como um modo de interpretação de todo e qualquer fenômeno comunicativo, refinada por uma consciência constante das opiniões prévias, seja de onde vem a comunicação, seja do próprio hermeneuta. É também, desta forma, um exercício de autocrítica e de abertura para a alteridade, em nossos preconceitos, nossas aspirações de verdade e nossos erros – todos constituintes de nossa realidade histórica e existencial. Em Gadamer parece que a tarefa originária da fenomenologia atinge um grau sublime em relação à linguagem, evidenciando não apenas as estruturas comunicativas de referência e significado (Husserl), mas também a historicidade e o devir da própria linguagem e da sociedade nos fluxos temporais (Heidegger).

1.2.4 Radicalização do pensamento fenomenológico com a hermenêutica. As contribuições e desenvolvimentos da fenomenologia pós-Husserl podem ser abordadas como várias radicalizações de seu pensamento em várias direções – não sem críticas cruciais ao seu fundador. Atento às sugestões de Max Scheler, Heidegger vai condenar o *Psicologia das visões de mundo* de Karl Jaspers por “não ser radical o suficiente”. Acrescenta, ainda, que

“(…) uma crítica pautada em critérios também deve ser descartada, na medida em que a investigação não é julgada segundo ideias como ‘valor absoluto de verdade’, ‘relativismo’ e ‘ceticismo’. Uma tal mensuração fica de fora, porque as presentes notas gostariam precisamente de aguçar a consciência para que se recoloca mais uma vez de maneira mais radical questões acerca dos motivos originários de tais posicionamentos filosóficos sobre o ideal epistemológico, motivos ‘histórico-espirituais’ e geradores de sentido em sentido propriamente dito; gostaria de aguçar a consciência ainda para que se verifique se esses motivos satisfazem ao sentido fundamental do filosofar ou se não conduzem antes a um ser-aí sombrio, enrijecido em uma longa tradição que decaiu na inautenticidade e há muito tempo renunciou a uma apropriação originária. *Nisto, permanece viva a convicção de que esse aguçar a consciência não se resolve na ‘invenção’ de um ‘novo’ programa filosófico, nem pode ser tampouco por ele iniciado, mas tem de se realizar de modo bem concreto na destruição histórico-espiritual do que foi herdado, destruição com uma direção bem definida; esta tarefa equivale a explicar as situações originárias e motivadoras, de onde surgem as experiências filosóficas fundamentais.*” (HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Petrópolis, RJ : Editora Vozes, 2008 p. 13-4, grifo meu)

Dependendo ou não da intenção de Heidegger, esta contundente crítica ao trabalho de Jaspers parece ter inspirado o florescimento de duas outras metodologias irmãs: a arqueologia e a desconstrução. Michel Foucault é o maior nome da arqueologia, uma metodologia desenvolvida de raízes claramente intrincadas na genealogia nietzscheana (subseção 3.1.2 da Introdução). Ademais, parece que o trabalho de Foucault tem uma forte influência de Heidegger e de sua fenomenologia

hermenêutica. Marcos Nalli³⁰ nos mostra como conceitos da fenomenologia estão presentes no desenvolvimento de uma “protoarqueologia” e são gradativamente elaborados à maneira que mais aprouve a Foucault, especialmente no que tange a uma fenomenologia do imaginário e mesmo das patologias psicológicas. Esta crítica em relação ao imaginário não parece surtir tanto efeito, conforme já demonstrado que há a possibilidade de conhecimento da fenomenologia husserliana mesmo de objetos não-reais. A crítica foucaultiana parece operar mais sentido no campo psicanalítico da constituição da loucura, onde parece que faltou Freud a Husserl.

A partir de análises bastante similares à uma “genealogia da racionalidade ocidental”, Foucault descobre que a razão moderna, o trunfo do ocidente,

“não se assenta num ponto de origem – a presença de uma consciência transcendental – mas sim num ponto de ausência e de silenciamento que perpassa toda a nossa história como um zumbido constante de insetos monstruosos, como ele metaforicamente apresenta já no prefácio da primeira edição de História da Loucura. Há uma avaliação normativa presente o tempo todo no livro, contudo ela não provém da verdade e do fato intemporal da razão que se realiza historicamente. Provém sim daquele ponto de origem onde a história de nossa experiência com a loucura se cliva e se dobra sobre si mesma, construindo nossa modernidade e nossa contemporaneidade”. (NALLI, Marcos. **Foucault e a fenomenologia**. São Paulo : Loyola, 2006 pp. 198-9).

Numa preocupação muito mais voltada para o uso da linguagem (aqui entendida num sentido bastante amplo, que engloba não apenas o texto escrito, mas gestos, símbolos etc.), Foucault e Laozi parecem se encontrar (cf. 4.3.3). Enquanto a “sem-nomidade” é uma pré-condição cognitiva de tudo que pode vir a ser e as tentativas de nomear, metodologizar e ontologizar são ironicamente vistas como empreitadas pequenas e até mesmo insignificantes, Foucault vê estes processos similarmente como uma interferência *má* numa liberdade originária das coisas antes de sua predicação racional. Especialmente quando esta predicação racional é orientada pelos dualismos típicos da modernidade ocidental, como mente/corpo; verdade/percepção; interno/externo etc.³¹

Foucault observa que, curiosa e reversamente, ao passo que se ontologiza e se metodologiza o mundo ocorre um processo de obscurecimento (Heidegger: velamento) daquilo que se toma como *objeto* (*Gegenstand*). Ora, agora não se permite mais a existência dos sem-nome – com a criação de métodos racionalizados e específicos se obriga as coisas a terem *existência discursiva*. Na sociedade moderna não é incomum – e às vezes é a regra – que o discurso sobre algo é uma forma de esconder elementos que são verificáveis na coexistência com as complexidades. Números, gráficos e *cross-references* são as novas armas para a dominação e subjugação de coisas que são, agora, obrigadas a falarem algo. Um ótimo exemplo é a normatização e a judicialização da sociedade na Inglaterra vitoriana, onde interesses

³⁰ NALLI, Marcos. **Foucault e a fenomenologia**. São Paulo : Loyola, 2006.

³¹ Para referências futuras, é importante vislumbrar este dualismo como um exercício de ontologia entre duas coisas que SÃO e ESTÃO em oposição. Cf. seção 2 da Introdução.

da burguesia por uma mão de obra integralmente voltada para a produção instrumentalizaram uma ciência ainda moderna demais, com seus discursos biologizantes e ostensivos para criar, enquadrar e condenar comportamentos. Entre os subprodutos desta investida são as normatizações da sexualidade e das raças, a separação mítica entre saber e poder – todos imbuídos na propagação maléfica do puritanismo burguês para reduzir toda a sociedade a uma parte do sistema econômico.

Desenvolvendo este pensamento sobre o silêncio, Foucault alerta:

“Não se deve fazer a divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discríção é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos” (FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Vol. 1. São Paulo : Graal, 2009 pp. 33-4)

As repercussões desta postura no direito foram as mais abomináveis possíveis, indo desde a criação dos hospitais psiquiátricos até regras simples e panfletárias, de teores científicos, contra práticas sexuais ou contra raças específicas. É desta *medieval época moderna* que podemos encontrar a criação de tipos penais como sodomia e atentado ao pudor; políticas de eugenia; criação de regimes jurídicos especiais para lidarem com as *ferramentas falantes*. Exemplos clássicos são os julgamentos do romancista Oscar Wilde e do filósofo-cientista Alan Turing. Enquanto Wilde foi “somente” preso em condições sub-humanas por práticas de sodomia, Turing foi condenado à castração química pelo mesmo “crime” e acabou por se suicidar.

Concluindo este raciocínio pode-se afirmar que, uma vez que os vitorianos inventam um ente ideal para dele fazer extrair das coisas dados e discursos que guardam relação com ideais de perfeição a serem atingidas, seu projeto é perfeitamente encaixável na forma idealista de proceder, como exposto no item 1.3 da introdução. Portanto, o puritanismo é outra abordagem considerada insuficiente – e até mesmo uma “implantação perversa” – para se tratar satisfatoriamente dos fenômenos sociais, incluindo o direito.

A arqueologia é útil ao direito para elucidar, para além dos códigos do sistema jurídico, a origem de institutos ou mesmo de momentos históricos do direito. O próprio Foucault a emprega em seu *Verdade e as Formas Jurídicas* para mostrar a emergência de diferentes formas de se buscar a verdade no direito, desde disputas corporais, passando pelo inquérito até o exame. Um estudo de caso mais específico pode ser o texto *O Supremo na Constituinte e a Constituinte no Supremo*, de Andrei Koerner e Lígia Barros de Freitas, onde os autores mostram como o STF foi “objeto” de deliberações na Assembleia Nacional Constituinte mas, a contrassenso com a ideia de não submissão do poder constituinte a qualquer arcabouço jurídico, serviu de um contrapeso conservador que interveio em decisões da Assembleia. A consequência lógica disto é que ela não era realmente um poder constituinte, pelo menos não nos termos que a doutrina tradicionalmente costuma definir. O que será que ficou inaudito neste período?

Retomando a citação supracitada de Heidegger onde ele critica Jaspers é vista a palavra “destruição” (*Abbau*). Este termo, já presente desde Husserl, era referido para a destruição de obstáculos ao conhecimento, notadamente a orientação natural – mas não a ela limitada, uma vez que se lida também com os idealismos de toda estirpe. Jacques Derrida, buscando traduzir o termo para o francês, percebeu que o termo tem um termo muito negativo nas línguas latinas. Preferiu o termo *déconstruction* e, inicialmente tentando elucidar Heidegger, acabou por criar um “método” próprio. Sua teoria é, ao mesmo tempo, uma antiteoria. Uma das críticas fundamentais ao pensamento moderno é representável na monstruosidade da palavra “carnofalocentrismo”, uma crítica aos hábitos carnívoros, culto ao sexo masculino e à centralidade exagerada que o *logos* ocupa na sociedade ocidental. O fetiche do método, da racionalidade, do passo a passo, da linha reta de pensamento, da clareza tão objetiva que reprime a complexidade do mundo – estes são particularmente os objetos de críticas ao logocentrismo.

Não obstante a esta crítica, Derrida percebeu que, para esclarecer seu pensamento, seria necessário um antimétodo, mas um “método” *nonetheless*. Passou muito tempo tentando definir (ou explicar porque não é possível *de-finir* a desconstrução), mas seu discípulo Nicholas Royle parece ter sucedido satisfatoriamente em forma de verbete de dicionário:

“desconstrução, s.m., não é o que você pensa : a experiência do impossível : o que permanece para ser pensado : uma lógica da desestabilização já sempre presente em movimento nas “coisas em si mesmas” : o que faz toda identidade ao mesmo tempo própria e diferente de si mesma : uma lógica da espectralidade” (ROLYE, Nicholas. in **Compreender Derrida**. Petrópolis : Editora Vozes, 2009 p.35)

Acredito que o leitor que, ao confrontar com os elementos da filosofia de Laozi expostas no item 4.3.3 da Introdução, encontrará semelhanças empolgantes. Apesar dos dez mil com-nome, o que sobra de não-nomeado é o simulacro de Derrida. Ademais, a identidade originária entre o que é visto comumente como “opostos” é outro conceito já presente no Taoísmo e mesmo em escolas budistas – respectivamente, Laozi e Nagarjuna. Importante ver que esta “unidade” não quer dizer que “alto = baixo”, mas que um se define a partir do outro, são códigos binários que se complementam e se definem e, exatamente por isso, se orientam a partir da diferença que se manifesta na cotidianidade (*Mitsein* heideggeriano). Esta diferença é diferente da diferença com o conceito absoluto, pois é uma diferença móvel, relacional e necessariamente fluida (cf. seção 2 da Introdução). Para transformar esta diferença especial em um “com-nome”, Derrida se utiliza do termo *différance*. Não é uma escolha casual, pois ele escreve como se realmente fala em francês, e não como o termo se encontra definido formalmente nos dicionários (*differance*). Desta forma, o pensamento de Derrida coloca em circuito esta diferença especial, força o leitor a estar sempre em movimento “nas coisas em si” (referência a Kant e a Husserl).

1.3 Dionísio e Odin. A genealogia dos valores que norteiam as coisas, o desvelamento do SER como verdadeira tarefa ontológica, a percepção da intencionalidade de pré-conceitos constitutivos e impeditivos de conhecimentos, a

arqueologia das ideias, a lógica da espectralidade – todas são faces deste arrebatamento dionisíaco da *mundialidade* do mundo que é, é modificado e modifica, constitui e atravessa todos os sujeitos. Mais ainda: uma metodologia que consiga unir esta face dionisíaca com a responsabilidade irreduzível do filósofo-viajante que visita, modifica e é modificado pelas coisas com o respeito que a preservação da complexidade exige é a minha mais nobre pesquisa. Aqui, a libertação dionisíaca do inaudito será feita e orientada por uma vontade de potência, de resistência, de conhecimento que demanda uma atitude *odínica* de perpasso transversal de um filósofo-viajante que aprende a lidar com as dificuldades da multiplicidade fenomênica e ontológica.

Portanto, far-se-á aqui uma nova atitude filosófica onde não se constrói um sistema perfeito baseado na razão universal ou em ditames de um sistema social: na ausência de possibilidade de um ponto de partida obrigatório, somente uma teoria construída sobre uma ética de virtudes pode atingir gravitação própria. A *de-finição* de virtude é o que vai preocupar um crítico desatento tipicamente ocidentalizado: aqui não se fará isto. Se o “nome que pode ser nomeável não é o nome verdadeiro”, prefiro trabalhar contra o “desrespeito” do que “a favor do respeito”. A busca por dar o direito ao direito de ser direito, bem como outros campos de saber, valendo-se de regionalizações eidéticas que deixam os conhecimentos falarem sobre si mesmos é uma escolha, uma verdade procedimental estética para se observar os fluxos ontognoseológicos a partir deles mesmos para saber falar, para saber interferir, para saber valorizar, para saber *de-limitar* o que for possível ou necessário. Assim, o *wanderer* pode perambular pelos conhecimentos, livres (ou quase) de amarras alheias. Não é incomum que teóricos tenham a imensidão da variedade discursiva e da hipercomplexidade, assim, tentam submeter o conhecimento a ditames, métodos quantificados e quantificáveis ou a arcabouços discursivos alheios, *sequestradores*, no sentido de Heidegger e Foucault. É aqui que esta filosofia vai fazer a diferença, na celebração da hipercomplexidade em sua beleza *selvagem*.

Esta tarefa já foi iniciada com grandiosa maestria por Niklas Luhmann. Contra neo-pós-modernos líquidos de toda estirpe, Luhmann representa um farol no meio das irresponsabilidades acadêmicas típicas das viúvas dos idealismos. Porém, suas limitações ainda se circunscrevem na modernidade alemã do século XX – como não poderia ser diferente, pois somos em contiguidade. Mas seu trabalho culminou na teoria autopoietica dos sistemas sociais, onde acredito que, pela primeira vez desde a fenomenologia ensaiar suas tentativas, foi criado não um método, mas uma *orientação de lidar com as coisas que valorize a diferença ao invés da submissão*. Portanto, Luhmann já cumpriu uma boa parte do trabalho da nova atitude filosófica que defendi até então – seria um desperdício de experiências, num sentido de Boaventura de Souza Santos, não aprender com a magnitude e sobriedade de sua obra. Marcelo Neves, cujo doutorado foi orientado pelo próprio Luhmann, também reconhece o valor da obra de seu antigo mestre: “a teoria de Luhmann não é uma teoria de chegada, um projeto acabado e fechado, mas sim uma teoria de partida, aberta a novas incursões e alternativas”³². Pois aqui me lanço (*enwerfen*)!

³² NEVES, Marcelo. **Niklas Luhmann: “eu vejo o que tu não vês”**. in. ALMEIDA. Jorge de. [org.] *Pensamento Alemão no Século XX*. vol.1. São Paulo : Cosac Naify, 2009 p.270

2 Conceitos metodológicos fundamentais

2.1 Orientação natural e mundo da vida. Husserl contra ataca Heidegger.

A ideia de uma orientação natural como algo de impedor ou de obstáculo a um conhecimento livre já está presente em Nietzsche. Toda sua filosofia é dirigida aos “espíritos livres”, que devem estar *en garde* contra moralismos cristãos e de decadências afins. Vattimo³³ identifica no aforismo 3 do *Além do bem e do mal* de Nietzsche um prelúdio da orientação natural, pois uma filosofia “livre” filosofia, poderia identificar que “por detrás daquilo que nos parece a lógica natural da mente humana, na qual se fundamentam os raciocínios dos filósofos, estão sempre valorações: estas são as “exigências (*Forderungen*) fisiológicas para a conservação de um determinado gênero de vida”.

Justamente por ser difícil o abandono de elementos e limitações inerentes à orientação natural é que Husserl vai recorrer ao ceticismo de Pirro e Sexto Empírico na ressurreição da *ἐποχή* (*epokhé*). Pirro também está na melhor tradição dos cínicos, bem ao gosto de Peter Sloterdijk, que inclusive busca no velho “Cão” novas inspirações filosóficas. Sexto Empírico está mais relacionado à tradição dos cétricos, uma espécie de “escola da dúvida”. Os *kynikoi* e os cétricos, com suas curiosas idiossincrasias, influenciaram a filosofia grega de forma decisiva pois, no debate entre as possibilidades de conhecer e de não conhecer, ambos afirmam “ainda estarem investigando”. Para prosseguir, há a *suspensão* (*ἐποχή*) do juízo sobre as coisas para que se possa vislumbrá-la de forma “não dogmática”. A natureza da *epokhé* grega talvez seja inacessível de forma completamente satisfatória, mas sua doutrina parece ter sido reacendida em Descartes.

Duvidando de tudo em seu Cogito absoluto, Descartes todavia fracassou em levar a cabo uma *epokhé* “genuína”, como vai demonstrar Husserl no capítulo II da segunda seção do *Ideias*. O Cogito duvida de tudo, mesmo que duvida, remetido a um ego absoluto fundamentado no deus cristão. Husserl não *comunga* destes pressupostos, radicalizando as *cogitationes* na redução fenomenológica. Agora há um referencial: os dados vivenciais imediatos de experiências pontuais. Paul Ricoeur³⁴ enxerga nisto um desenvolvimento significativo a partir de Kant, uma ressonância da ideia kantiana de que o conhecimento começa na experiência e alcança a razão. Isto não é, todavia, o que Husserl defende. Sua abertura pra a multiplicidade de experiências dá valor inclusive a questões relegadas pelo iluminismo, como fenômenos da imaginação, dos sonhos, das experiências religiosas etc., apesar de admitir anacronicamente a presença do pensamento fenomenológico em Kant e Hegel.

O mais importante em minha opinião para a *epokhé* é sua abertura irrestrita para quaisquer percepções – não relegando ou tirando o valor de áreas inteiras de conhecimento por “não ser científico”. Nesta orientação de trabalho com a imaginação e com as abstrações, Husserl então enuncia o “princípio de todos os princípios”:

³³ VATTIMO, Gianni. A filosofia como exercício ontológico. in. **Diálogos com Nietzsche**. São Paulo : WMF Martins Fontes, 2010 p. 120

³⁴ RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis : Vozes, 2009. Capítulo 8.

“toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na ‘intuição’ (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá” (HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica**. 2ed. Aparecida : Ideias & Letras, 2006 p.69)

É afirmado ainda pelo autor que ele reconhece que a “construção do conceito” e até mesmo das “ficções” são construtos do *Geist* (ibid. p. 68). Assim defendendo Kant contra as provocações de Heidegger – mas verdadeiramente defendendo a própria possibilidade do seu pensamento transcendental, Husserl afirma que o mundo da cultura é o “pressuposto não explícito de Kant”³⁵. Porém, devido à “insuficiência da psicologia de então” que acarretou a “opacidade da diferença entre subjetividade transcendental e a mente”³⁶, Husserl buscou desenvolver do conceito de “mundo da cultura” de Kant o conceito de *Lebenswelt* (mundo da vida), que engloba fatores biopsíquicos no conceito de cultura.

Husserl escreve numa época de crença na objetividade e na pureza que acabou por forçar seu pensamento contra as múltiplas influências do mundo que mundializa o humano e por ele é mundializado também. Este “erro” que insiste em perseguir a pureza absoluta da percepção é acompanhado de certa forma por Hans Kelsen, onde ele consegue de maneira magnífica assegurar um campo jurídico para o direito – mas é insuficiente no estudo das relações do direito com outras formas de saber, às vezes até impedindo esta relação em nome de manter a pureza do direito. Há outro movimento similar: enquanto Kelsen não se preocupa com a constituição do estado por fatores reais de poder, historicidade e luta por direitos ou pela contenção de direitos, Husserl acaba por idealizar uma consciência transcendental originária livre das impurezas do pensamento oriundo da orientação natural. O estado em Kelsen e a consciência pura em Husserl acabam sendo construtos idealizados e, portanto, a-históricos. Só com a incorporação da complexidade a partir do pensamento de Husserl e Kelsen pode ser responsável o suficiente para ressincronizar seus pensamentos, e a teoria dos sistemas autopoieticos dá ótimas catálises para que isso se processe dentro de um novo paradigma.

Por fim, o que me parece é que este “refúgio” de Husserl numa consciência transcendental universal absoluta tem mais motivação pessoal do que do próprio desenvolvimento da fenomenologia. Perseguido pelos nazistas por sugestão de seu ex-aluno Heidegger, o seu pensamento passou a ser orientado por uma pulsão anti-heideggeriana após descrever *Ser e Tempo* como um “tratado de antropologia barata”. Estou seguro que estas complicações pessoais acabaram por fazer Husserl criar um tipo de idealismo transcendental último para fugir das vicissitudes de sua própria vida. Porém, parece que um pensamento da multiplicidade já era vislumbrado como possível:

³⁵ HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2012 p. 83

³⁶ Ibid. p. 94

“dentro da *epokhé*, somos livres para dirigir o nosso olhar, conseqüentemente e de modo exclusivo, para este mundo da vida e para suas formas essenciais a priori; por outro lado, em orientações correspondentes do olhar para os correlatos constitutivos de suas ‘coisas’ e das formas de coisas: para as multiplicidades de maneiras de dação e as suas formas essenciais correlativas. Mas, então, também para os sujeitos e comunidades de sujeitos em tudo isto funcionais, segundo as formas essenciais egoicas que lhes são próprias. Na alternância destas atitudes parciais mutuamente fundadas, onde as atitudes sobre os fenômenos do mundo da vida têm de servir como ponto de partida, a saber, como fios condutores transcendentais para as atitudes correlativas de nível superior, efetiva-se a tarefa universal de pesquisas da redução transcendental”. (HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2012 p. 142)

2.2 Complexidade, *différance*

Edgar Morin³⁷ traz como conceito de complexidade como uma postura a ser assumida pelo pesquisador antes da pesquisa. Cientistas tradicionais e filósofos analíticos subjacentes tendem a vislumbrar o mundo como algo simples, que leis simples são o suficiente para explicá-lo³⁸. Morin nos convida a adotar a postura oposta: o mundo é uma infinidade de fenômenos, coisas, histórias que não está organizadas e dificilmente *se deixam* organizar. Desta forma, a complexidade se apresentará como um desafio a ser lidado (*exige uma resposta*). Aqui me separo, junto a Morin, da imensidão de neo-pós-modernos tais e afins. Para tais, há uma simplória “celebração” da “diversidade” irrefletida e inconsequente sem responder de forma satisfatória à complexidade. Assim, reduzindo tudo e todos à esta categoria-coringa inútil da “diversidade”, todas as peculiaridades, idiosincrasias e unicidades características das coisas e pessoas são reduzidas a um discurso panfletário barato e aleatório. Em nome do “bem”, destroem as individualidades, negam conhecimento, obstaculizam procedimentos, inviabilizam discussão e criam silêncios para ignorar tudo o que não é holístico e forçoso – um cristianismo ateu (?).

Morin ressalta em *Ciência com Consciência*³⁹ que pensar a complexidade representa muitos problemas para a maior parte dos teóricos. Ao longo do Capítulo 1 do seu *Ciência com Consciência*, Morin mostra “avenidas da complexidade” que a maior parte dos teóricos têm dificuldades de enfrentar, como o acaso e a desordem; a transgressão; a complicação; a relação misteriosa entre ordem, desordem e organização. A pulsão de clareza e objetividade desde Galileu prevalece entre os amantes da ciência tradicional, comportamento que talvez fosse compreensível em sua época para libertar o sistema da ciência da dominação religiosa, mas que atualmente é apenas um testemunho à ignorância forçada de uma visão de mundo autolimitada por superstições científicas.

³⁷ MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**. 14ª Ed. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil. 14ª ed. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2010. Capítulo I

³⁸ Não poderia deixar de citar o primeiro Wittgenstein, que elegeu como lema de seu *Logisch-Philosophische Abhandlung* uma citação de Kürnberger: “*und alles, was man weiss, nicht bloss rauschen und brausen gehört hat, lässt sich in drei Worten sagen*”

³⁹ Op. Cit. II, 1

A multiplicidade de elementos e esta “misteriosa relação” não é estranha à filosofia oriental. Já está presente na doutrina do *anekānta* (अनेकान्तवाद) jainista a pluralidade de perspectivas e a incapacidade de um ponto privilegiado *a priori* (item 3.4.1), além de instrumentos lógicos para lidar com esta pluralidade. No item 2.3 desta seção vamos explorar mais estas ideias com a filosofia oriental.

A ideia intrínseca à complexidade é a diferença. Mas um tipo especial de diferença, que Derrida chamou de *differérence* (item 1.2.4 desta Seção). Há uma relação íntima entre este conceito e a própria fenomenologia, uma vez que Husserl constrói sua teoria a partir de essências retiradas diretamente de vividos intencionais particulares à coisa. Portanto, um respeito à *differérence* das coisas *do que aparece dos fenômenos* é um exercício já incluso na própria ideia da fenomenologia, sob pena de ter-se procedido uma redução fenomenológica fracassada.

Ao invés de se perseguir essências “puras”, como fez o Husserl imerso num transcendentalismo tardio, parece que a própria “impureza” é *essencial às essências*. Gödel mais tarde vai agregar este conhecimento à lógica “pura”, mostrando através do primeiro teorema da incompletude: não há nenhum grupo de axiomas que possa explicar completamente todas as relações de procedimentos efetivos de verdadeiro/falso num dado conjunto. Isso significa no mínimo que *the truth is out there* ou que, pelo menos, o conjunto em si não consegue demonstrar até as últimas consequências sua própria consistência. Kelsen provavelmente sabia disto, mas, numa pulsão de purificar o direito, acabou por buscar refúgio na *Grundnorm* como uma assíntota lógico-hipotética para o sistema jurídico não ter de se imiscuir com os demais.

2.2.1 Portanto onde estamos? É necessário, por respeito ao que se estuda, ressaltar e reafirmar sua *differérence*, mas ela mesma inexistente até a última consequência da última explicação racionalizada. Sim somos um amontoado de hidrogênio e carbono, mas será apenas isto? Aqui, há um embate na filosofia oriental que pode nos *reorientar*. *Sūnyatā* (शून्यता) é um conceito que Sidarta Gautama tentava explicar como uma “vacuidade”. Tradicionalmente se interpreta este conceito como o não-ego dos Theravada, porém é Nagarjuna o grande elaborador deste conceito. Esta vacuidade é a condição original das coisas e o seu retorno indelével no silêncio após a morte. Porém, sua filosofia iguala o *sūnyatā* ao *pratītya-samutpāda*, mostrando que as coisas se cooriginam, não há um ponto originário da criação. Os jainistas corroboram com este entendimento na medida que não acreditam na criação do universo, mas na sua própria autocriação e sua autorregulação infinita que se cria, se destrói e se recria eternamente. O problema é que Nagarjuna e os Jainistas utilizam desta doutrina para fundamentar a vida monástica e reclusa pois, na vacuidade, todo o “resto” é tido como irrelevante.

Laozi, pelo contrário, trata do “vazio” e da “vacuidade” como própria parte integrante da existência, inclusive com uso próprio. Seu tradicional exemplo é perguntar sobre uma jarra. Ela é feita de argila ou porcelana, é do Imperador ou do povo, mas sua utilidade cotidiana está no seu vazio interno, onde pode-se guardar líquidos. Para o Taoísmo, o vazio não é um *problema*, mas uma *condição* inclusive *necessária* para existência de coisas que proliferam sob o Céu. Desta forma, prefiro aos

taoístas e sua relação diferenciada com o próprio vazio e dar chances das coisas existirem. E é enquanto existem, abstrata ou concretamente, que é necessário o cuidado especial com suas virtudes (德 *té*), uma *filosofia do gerúndio*.

Finalmente, sustento a possibilidade de conhecimento sobre as coisas como uma forma de respeito às virtudes das coisas. O pensamento fatalista ou ascético não deve ser desculpa para o não conhecimento, uma vez que a preocupação com realidades ulteriores (ou mesmo interiores) afasta as pessoas não só do seu cotidiano, mas de uma das outras. Ou se reduz tudo ao “nada” ou todas as *differénces* dos outros são equalizadas em prol de algum idealismo barato. Heidegger nos lembrou das lições de Epicarmo: “os mortais devem ter pensamentos mortais e não pensamentos imortais”. É no próprio medo do ocaso e da cessação das coisas que se produz a vida, que se reafirma a vida, que se revela a vontade de potência. Aqui, desvela-se Nietzsche e o pensamento trágico como antítese ao fatalismo ou ascetismo – bem como seu desentendimento decisivo contra seu antigo mestre Schopenhauer e nihilismos afins.

Quais as consequências epistemológicas disto? O conhecimento será limitável, mas deve se fazer como uma “profissão de fé”⁴⁰ num respeito virtuoso à idiosincrasia, à outridade, à *differénce* de tudo que se busca conhecer – mas sem deixar de estabelecer relações possíveis e plausíveis. Leibniz reafirma a capacidade limitada do homem frente suas limitações de tempo e espaço, mas busca legar à humanidade *linguagem* para se produzir conhecimentos de forma extensa no tecido temporal: inventa o cálculo. Por mais que os prédios possam ser destruídos, o cálculo de Leibniz *está sempre aí*, pronto como ferramenta plausível para se permitir *fazer algo*. Sua criação está intimamente relacionada às necessidades de sua filosofia de responder perguntas que ela se propunha, o que agora vai me afastar de Morin. A leitura de seu conjunto de obras “O Método” acabou por me render uma crítica incontornável à sua obra. Ao invés de procurar buscar formas de lidar com a complexidade, Morin parece acreditar estar “salvando a ciência” criando um método enciclopédico do tipo “mexidão”⁴¹. Apesar de criticar contundentemente os cientistas “clássicos”, Morin cai na mesma armadilha da busca de um pensamento universal “de cima pra baixo”: seus esforços podem ser, no máximo, reduzidos à uma reavaliação da ciência como sistema. É em Niklas Luhmann que a encontraremos um novo arcabouço teórico-argumentativo que *professa fé* na diferenciação e na criação de linguagens extensas na contiguidade.

2.3 SER como tornar-se.

No item 2 da introdução, versei sobre um conceito operativo de SER que agora pode ser elaborado a partir do restante da monografia. Pensar o Ser como tornar-se encontra-se primordialmente nos ensinamentos de Heráclito – mas mais recentemente só foi reafirmado a partir de Nietzsche. Seu método genealógico é testemunha desta forma de encarar a existência como um eterno devir, mas o que permanece inaudito é uma propriedade de *lingering* das coisas. Derivado do Médio Inglês, o *Oxford Dictionaries* relaciona o verbo *to linger* ao sentido original de “ *dwell*,

⁴⁰ DERRIDA. Jacques. **A universidade sem condições**. São Paulo : Estação Liberdade, 2003

⁴¹ Marcelo Neves, em seu *Paradoxo da Interdisciplinaridade* chega a uma conclusão parecida contra o que nomeia de “método enciclopédico” comum a escritores como Morin, que caem num senso comum de sacolão de metodologias.

abide". Por mais móveis e fluidas, algumas coisas parecem ainda "habitar" um espaço no tecido paradigmático que resistem ao tempo. O próprio conceito de "clássico", num sentido de Hans-Georg Gadamer, é, por exemplo, uma obra de arte que resistiu às gerações temporais tendo um lugar de certa forma privilegiado. Não é necessário saber quem é Shakespeare, se ele é inglês ou escocês, mas "Romeu e Julieta" é uma expressão que diz muito em si mesma.

Inspirado no ser como tornar-se e identificando "clássicos" e afins, minha teoria busca vislumbrar também como algo se torna clássico, como algo pode resistir ao teste do tempo e ter um espaço paradigmático para si. Por detrás disto está a ideia de estabilização sistêmica. A criação de condições para a estabilidade do conhecimento e da organização nos fluxos do devir é o ponto investigativo principal. Mas é necessário lembrar que mesmo a estabilidade é móvel, está na ideia geral de fluxo, o que nos leva à ideia de criação de critérios de mudança e de gestão da complexidade de forma virtuosa.

O conceito de complexidade vai aparecer intimamente ligado com a ideia de contingência, que é a consciência do pesquisador da pluralidade de caminhos e de abordagens possíveis. Além disso, deve o pesquisador saber que, ao tomar um caminho, os outros não foram tomados e quais as consequências disto, saber que poderia ser diferente. Os economistas estão familiarizados com o conceito de *trade-off*, que talvez pode ser elucidativo sim. A contingência, portanto, é talvez o principal "inimigo", pois há tantas abordagens e tantos métodos quanto problemas. A criação de metodologias que consigam responder à contingência é a tarefa desta filosofia.

2.4 Conclusões metodológicas

Para chegar até aqui um longo percurso já foi realizado para assentar minhas teses fundamentais. Até então posso sintetizar meus argumentos da seguinte forma:

2.4.1 Meu pensamento tem uma pulsão trágica de abolição e libertação implícita como motor primordial. Isto me desenvolveu imunidade aos discursos dominantes no *mainstream* por fórmulas, rituais e livros de receita.

2.4.1.1 Talvez não imunidade, mas no mínimo, uma *mineira desconfiança*.

2.4.1.2 Minha versão do pensamento trágico é também predadora natural de toda forma de dogmatismos inafastáveis, de platônicos a marxistas, de puritanos a ambientalistas. Qualquer ímpeto de redução forçosa é indexada como inimiga da virtude das coisas em seu estado-de-ser pré-ontológico.

2.4.2 Sustento que o ser é tornar-se, mas é o fatalismo é invalidado. Não me interessa o fim último das coisas ou do universo e buracos negros e afins, muito menos o último estágio da imutabilidade. Sequer me importa onde queremos chegar – *é a jornada que é relevante ao andarilho*.

2.4.2.1 Odin é uma figura complexa e até paradoxal para padrões greco-cristãos, pois é relacionado a áreas como a guerra, a vitória, a morte, a poesia, a lei e à criação de coisas. Também é o deus das runas, dos segredos, do que é inefável e transita além das compreensões cotidianas. Minha inspiração maior é na sua vontade

de potência incombustível criadora de existência, de resistências e de reorganizações em suas várias sagas. Ele mesmo é produto de sua história e de suas escolhas, não há “destino divino” ou clareza e objetividade para Odin tornar-se o *deus Odin*. Onde vai, conhece, interfere, corrige-se, ensina. Depois, antes ou durante o dionisíaco, vem o *odínico* em mim.

2.4.3 A complexidade é a própria condição antepredicativa do presente estado-de-ser das coisas antes, durante e após a interferência do *wanderer*. A sua organização é um fator humano para o *Lebenswelt* humano, o que não quer dizer que hidrogênios vão se sentir culpados por estarem em uma bomba. Problemas humanos, conhecimentos humanos, resultados humanos. Esta é uma virtude presente desde longe no pensamento chinês (item 4.3.3 da introdução): tratemos do domínio humano das coisas humanas.

2.4.3.1 A maior consequência deste tipo de pensamento é vislumbrar a comunicação social como o ambiente principal da produção de conhecimento e da própria sociedade. Se os sujeitos também estão inseridos no espaço e no tempo paradigmáticos a sua existência, os fluxos lentos que giram a roda do devir também interferem nos indivíduos que são construídos e desconstruídos socialmente. Luhmann e Heidegger, em suas posturas “anti-humanistas”, acertaram em suas teorias por tratar o homem como uma ideia, uma *invenção* (na linguagem de Foucault) que na maior parte das vezes mais atrapalha do que viabiliza a produção de conhecimento.

2.4.3.2 O que os críticos humanistas fracassaram em perceber é o potencial de libertação destas teorias. Ao desidentificar os indivíduos da sociedade, os indivíduos agora são mais livres do que anteriormente: não há condicionamentos eternos e imutáveis de origem na sociedade como comunicação, desde que o indivíduo não deseje assumir caráter vinculante às orientações sociais. Aprender a ter individualidade – ainda que em fluxo, ainda que condicionada, ainda que limitada – é uma das tarefas de uma “*wanderers’ psychology*”. Depois de desorientações idealistas resultantes das “lutas sociais” do século XX, os teóricos *queer* conseguiram vislumbrar esta mensagem.

2.4.4 A comunicação social básica pode ser organizada primordialmente em unidades de expectativas. Aqui a ideia de círculo hermenêutico vai desempenhar um papel importantíssimo na gestão da complexidade. Por mais que sejam infinitas as possibilidades, elas são finitas dentro de limitações hermenêuticas (veja item 1.2.3). Ou seja, há um universo em cada teoria, em cada autor, em cada objeto – mas como há infinitas partes minúsculas num objeto, este objeto, em algum momento, *acaba*. Há limitações espaciais, temporais, arqueológicas e de toda sorte à infinidade das coisas, então não é possível conceber Shakespeare falando de *smartphones*, sob pena de anacronismo linguístico no sentido de Agamben.

2.4.4.1 Os amantes da clareza e da objetividade precisam ter em mente que se defende aqui uma finita infinitude das coisas similar ao anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend. Porém, contra as interpretações dos neo-pós-modernos e seus comparsas, esta anarquia é limitada pela própria existência de objetos e de possibilidades de agir ou de conhecer. Parece simplista, mas pensem se seria possível a invenção heterodoxa da penicilina se já não houvesse, num círculo hermenêutico geral

da biologia e da tecnologia, a própria ideia de fungos, seringas e estudos de processos imunizatórios. Feyerabend deve ser permitido a se defender.

2.4.4.2 A ideia de círculo hermenêutico pode ser pensada junto das regiões eidéticas de Husserl. Claro, sua fenomenologia “pura” parece ser demasiado lógica, mas Husserl nos dá instrumentos de valor imensurável para lidarmos com a complexidade. Ao colocar a *epokhé* no *Lebenswelt*, Husserl está pavimentando o caminho para a própria ideia das concepções prévias em Heidegger e posteriormente dos pré-conceitos em Gadamer. A vivência e a experiência sociais acabam por criar generalidades eidéticas para além da pura geometria através da estabilização de concepções-prévias na linguagem ordinária e na linguagem dos sistemas. Recurso didático aos kantianos de plantão: pensem em “juízos analíticos *a posteriori*”. As coisas, porém, permanecem em existência antepredicativa e até mesmo após as predicções.

2.4.5 Meu pensamento reafirma as ideias de emergência cooriginária, mas também dá ênfase na sociedade como comunicação. Isso significa que criamos problemas a partir do que já existe ou do que não existe. Mas, como já mostrou Husserl, a origem da experiência dos fenômenos não é o principal ponto, mas sim as consequências que isto causa por serem experienciadas na consciência como experiências “puras”. Ou seja, se se mata por inveja ou em nome do deus cristão, para o morto não importa muito os motivos, mas a crença X levou ao seu falecimento.

2.4.5.1 Para lidar com isto, o exercício genealógico de Nietzsche deverá estar sempre presente para nos alertar da origem e das prováveis inspirações e consequências de determinadas ações e pensamentos. Por isto, busco me afastar de idealismos e afins. Desenvolvendo a partir do item 2.1, podemos definir a orientação natural como um conjunto de percepções, pré-disposições, formas de raciocinar e de associar elementos, que surge na convivência do cotidiano. Por esta convivência estar invadida pelo *Lebenswelt* e de elementos irrefletidos que apenas reproduzem discursos sistêmicos e paradigmáticos aleatórios, esta orientação natural precisa ser vencida para a criação de uma filosofia verdadeiramente responsável com as coisas. Na orientação natural, tende-se a reduzir o mundo de forma violenta para que indivíduos ou até mesmo sistemas primitivos consigam lidar com a imensidão da contingência e da complexidade das coisas.

2.4.6 Sustento a possibilidade de conhecimentos de cunho amplo, principalmente filosóficos, na constante vigilância contra idealismos e dogmatismos inafastáveis, de origem sistêmica ou não. Assim, a filosofia ganha um papel dimensional relevante, como um orientador transsistêmico e social de discursos sobre organizações, seus critérios, limitações, origens e valorações.

2.4.6.1 É importante lembrar aqui a orientação trágica no sentido de carência do ponto de vista privilegiado a priori, ou seja, a produção de conhecimentos como estética que chama a virtude para desempenhar papel relevante principalmente na escolha inicial de se respeitar a idiosincrasia daquilo que se estuda.

2.4.6.2 É possível, ainda, a partir da produção de critérios, analisar de forma apofântica conhecimentos a partir de contextos estabilizados. Não quer dizer eternos,

mas estabilizados: pode-se avaliar a constitucionalidade de uma lei agora, mesmo que o Brasil tenha tido várias e possa ter outras no futuro.

2.4.7 Nietzsche chegou a afirmar que a história da filosofia após seu trabalho seria levar a cabo a “desplatonização” da filosofia. Isso quer dizer a luta constante contra o eterno, absoluto e imutável, contra os idealismos de toda estirpe, contra a ontologização exagerada de coisas – especialmente coisas que interferem em processos emancipatórios. O leitor pode pensar tranquilamente em descendentes filosóficos de Platão, como Descartes – atacado por Husserl, e até mesmo os *velhos cientistas modernos* e sua sede da Verdade Absoluta. Hegel também é citado como o maior idealista – porém sua depuração talvez seja mais complexa do que aparenta.

Apesar de dar ênfase no processos histórico, Hegel o ontologizou, reduziu culturas inteiras ao mutismo, separou os “poucos desenvolvidos” orientais de “nós”, os ocidentais, pregava a quase estaticidade do Estado para defender estruturas tradicionais da sociedade. Os ecos do hegelianismo são ouvidos em todos os movimentos autoritários do século XX, do marxismo ao nazismo. O contexto histórico de sua época (uma Europa saída do colonialismo mas às beiras de novas formas de dominação) foi reafirmado e reforçado pela doutrina hegeliana. Observe cita um trecho de uma obra pouco conhecida de Hegel:

“O reino do Espírito entre eles [africanos] é tão pobre e o Espírito tão intenso, que basta uma representação que lhes é inculcada para levá-los a não respeitar nada, a destruir tudo. A África não tem propriamente história. Por isso abandonamos a África para não mencioná-la mais. Não é uma parte do mundo histórico; não apresenta um movimento nem um desenvolvimento histórico... o que entendemos propriamente por África é algo isolado e sem história, sumido ainda por completo no Espírito universal, e que sequer pode ser mencionado aqui no umbral da história universal” (HEGEL, G.W.F., in. BUCK-MORSS, Susan. **Hegel, o Haiti e a História** : University of Pittsburg Press, Pennsylvania, 2009 p.20).

Sua influência invasiva para o pensamento ocidental acabou por se tornar tão difundida que Foucault nos alertou:

“Para muitos [...] nossa era, seja através da lógica ou epistemologia, seja através de Marx ou através de Nietzsche, está tentando afastar-se de Hegel. Mas escapar verdadeiramente de Hegel envolve uma apreciação exata do preço que temos que pagar para nos desligarmos dele. Isso leva em conta que estamos conscientes da medida que Hegel, de uma forma insidiosa talvez, está próximo de nós: isso implica um conhecimento, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, daquilo que permanece hegeliano. Temos que determinar a extensão que nosso anti-hegelianismo seja possivelmente um dos truques dirigidos contra nós, ao fim do que ele se posiciona, estático,

esperando por nós”. (FOUCAULT, **Arqueologia do Saber** : Forense Universitária, SP, 2012 p. 235).

Aqui, no Brasil, parece que a tarefa da desplatonização deverá ser levada mais a fundo do que em outros locais. A tradicional submissão intelectual brasileira aos conhecimentos colonizadores deverá ser destruída de forma sistemática. Mas, o que é o colonizador? Ele mesmo tem seus problemas na sua metrópole europeia, Descartes e Hegels afins. A platonização só se torna doutrina oficial com a cristianização do império romano e seu conseqüente colapso. Aqui, leitor, se encontra um desdobramento de minha relação com o original (item 1.2 da introdução): buscar instrumentos argumentativos em sociedades que não conviveram originariamente com o cristianismo me pareceu uma boa saída. A vasta experiência das civilizações que floresceram na Ásia longe de desorientações abraâmicas me atraiu como uma alternativa tradicional já existente a formas de uma região eidética de platonismos e afins. Portanto, não mais apenas no Brasil, mas devemos combater este “ocidentalismo” que orientalizou o oriente, reduzindo suas diferenças à restaurantes ou lojas de incensos. Devemos, ainda, veementemente, nos posicionar contra formas de colonialismo e de imperialismos não apenas econômicos, mas também cognitivos, como forma de buscarmos a produção de conhecimentos respeitosos com o que se estuda.

A título de curiosidade, o leitor pode comparar a doutrina do *Pratītya-samutpāda* (प्रतीत्यसमुत्पाद) com a seguinte citação de Morin:

“essa organização provoca coações que inibem as potencialidades existentes em cada parte, isso acontecendo em todas as organizações, inclusive na social, na qual as coações jurídicas, políticas, militares e outras fazem com que muitas de nossas potencialidades sejam inibidas ou reprimidas. Porém, ao mesmo tempo, o todo organizado é alguma coisa a mais do que a soma das partes, porque faz surgir qualidades que não existiam nessa organização; essas qualidades são ‘emergentes’, ou seja, podem ser constatadas empiricamente, sem ser dedutíveis logicamente; essas qualidades emergentes retroagem ao nível das partes e podem estimulá-las a exprimir suas potencialidades”. (MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**. 14ª Ed. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil. 14ª ed. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2010 p. 180)

2.4.8 Enfim, se o conhecimento é conhecimento da sociedade para a sociedade, as pessoas que são o ambiente da sociedade, parece que o filosofar sobre o sentido das coisas que se tornam da e para a sociedade é a tarefa mais sensata. Aqui, pela ideia originária de círculo hermenêutico, já se sabe em orientação natural e até mesmo na própria convivência com as coisas sobre seu significado. Heidegger afirma, então, que

“wenn die Interpretation des Sinnes von Sein Aufgabe wird, ist das Dasein nicht nur das Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu dem verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird. Die Seins-frage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seintendenz, des vorontologischen

Seinsverständnisses“ (HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. 19. Ed. Walter de Gruyter GmbH & Co. KG Tübingen, 2006 p. 15)⁴².

Esta tarefa remete à tarefa de fenomenologia de conseguir saber ter contato com essências. O que parece ter faltado a Husserl foi preocupar-se com uma criação de critérios e linguagens para “deixar as coisas falarem de si mesmas”. No jargão heideggeriano, fenomenologia seria “*das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst sehen lassen*”⁴³. Portanto, as coisas “fazem” (ou “se doam”) alguma coisa no campo da intencionalidade. No item 4.3.2, foi trazido à tona o conceito de *cheyong* (체용), onde há a convergência da ideia de essência e função. Acredito que esta convergência agora fica melhor elucidada a partir do conhecimento como subproduto da comunicação social, e não como um algo que se estende para os campos da ontologia antepredicativa das coisas. Portanto, a essência de um objeto não é tão relevante no plano das ideias ou de platonismos afins, mas sua função *social*, sua existência *na* sociedade que produz novos círculos hermenêuticos – isto é o que é relevante para minha filosofia.

Desta forma, meu pensamento começa e termina um funcionalismo: não basta fazer como Parsons e presumir um conceito de função separado da existência social – ou mesmo como algo “em si”, pois ele está intimamente relacionada às coisas e aos sistemas sociais. Acredito que a partir do *cheyong* (체용) é possível unir a tradição da fenomenologia da essências “puras” com o funcionalismo das funções sociais “impuras” ou “abertas” – criando imediatamente uma filosofia pós-funcionalista e pós-fenomenológica.

2.5 Linguagem. Não haverá delongas sobre o tópico da linguagem. Sua importância será enfatizada no *Plateau B*, onde sua dimensão estética será explorada com maior intensidade; e no *Plateau D*, quando sua importância será revelada como acoplamento estrutural dos substratos biopsíquicos e a sociedade como comunicação.

2.5.1 Este breve roteiro dá importantes dicas para o conceito da linguagem – ou pelo menos para a abordagem da linguagem que será utilizada posteriormente. Há, no mínimo, duas dimensões que já são um universo em si. A primeira surge do pequeno texto de Nietzsche *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*. Como não poderia deixar de ser diferente, numa filosofia trágica da diluição do absoluto e das convenções sociais, a linguagem não poderia escapar. A significação dura e imutável de cada signo linguístico – que já era relativizada e manipulada pela arte – passa agora a serem vistos para além das meras definições cotidianas de “verdade” e “mentira”. Isso significa tratar a linguagem como um conjunto de metáforas – mais um estético problema do que uma científica solução. No referido texto, Nietzsche aguilha

⁴² (HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 46). Fausto Castilho, na edição bilíngue da Unicamp, traduziu a referida passagem como: “Se a interpretação do sentido de ser é a tarefa a ser executada, o Dasein não é somente o ente a ser perguntado em primeiro lugar, é além disso o ente que já se comporta cada vez em seu ser relativamente àquilo de que se pergunta, o perguntado, nessa pergunta. Mas, nesse caso, a questão-do-ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência-de-ser em essência pertencente ao Dasein ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser” (HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Campinas, Editora da Unicamp, 2012 p.67)

⁴³ Novamente, Castilho elucidada: “Deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (op. cit. p. 65)

Platão por acreditar que há uma ideia universal e imutável, esquecendo-se da emergência cooriginária das palavras a partir e pela experiência humana. Zomba dos metafísicos e de idealistas pois, em seu jogo de palavras vazias, acreditam estar “revelando” a “Verdade”. Aqui muito nos ajuda Alberto Caeiro:

“Há metafísica o bastante em não pensar em nada.

O que penso eu do mundo?

Sei lá o que penso do mundo!

Se eu adoecesse pensaria nisso.

O mistério das coisas? Sei lá o que é mistério!

O único mistério é haver quem pense no mistério.

Quem está ao sol e fecha os olhos,

Começa a não saber o que é o sol

E a pensar muitas coisas cheias de calor.

Mas abre os olhos e vê o sol,

E já não pode pensar em nada,

Porque a luz do sol vale mais do que os pensamentos

De todos os filósofos e de todos os poetas.

A luz do sol não sabe o que faz.

E por isso não era e é comum e boa. “

- CAEIRO, Alberto. **O guardador de rebanhos**. Poema V

2.5.2 Ao recolocar a linguagem entre os humanos, Nietzsche prepara a virada linguística que será dada cerca de cinquenta anos mais tarde. Gadamer vai trabalhar os textos da fenomenologia e mesmo de Nietzsche para ir conduzindo o pensamento “continental” a esta virada, onde a linguagem é a principal catálise da hermenêutica. Isto significa que, quando se assenta a linguagem como conjunto de metáforas, ela é, apesar de tudo, um conjunto. Mais ainda, um conjunto social. Portanto, apesar de que não haja um referente universal e imutável, há referentes sociais para os objetos que se estudam. Se há referentes sociais que oferecem vinculações a partir de círculos hermenêuticos, pode-se falar em intersubjetividade ainda que de forma meio redundante. Claro, os indivíduos são capazes de inovarem na ordem linguística, como os escritores de estilos próprios ou mesmo a invenção de novos referentes (por exemplo, o clássico “Romeu e Julieta”), mas a linguagem nasce e morre no social. Sendo assim, é possível, ainda que lidando com metáforas, falar em produção de conhecimentos se o que o fundamenta é o todo social. Portanto, posso falar “isto aqui

é um papel” ou falar “isto não é um elefante” – ambas são predicções corretas devido aos referentes metafóricos sociais serem papel ou elefante, ainda que não tenha especificado o tipo de papel ou se o elefante é africano ou asiático. Com as devidas condolências por seu tempo, Husserl afirma que:

“se o pensamento é predicativo, geram-se para o pensamento expressões e complexos-de-significação apofânticos pertinentes, que espelham todas as articulações e formas das objetividades sintáticas em sintaxes de significação exatamente correspondente” (HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica**. 2ed. Aparecida : Ideias & Letras, 2006 p. 49)

O crítico pode pensar contra o “todas”, mas, retornando ao exemplo da árvore e do ovo, há alguma coisa, um grupo de vividos intencionais ou “essências” que me fazem separar uma coisa da outra. Mesmo entre coisas parecidas ou de mesmo nome, como por exemplo “pássaro”, cria-se uma linguagem específica para separar pássaros de essências diferentes – *cria-se a nomenclatura científica*.

De forma mais contemporânea, Gadamer sintetiza:

“a intenção e o significado e, assim como os significados das palavras que usamos, todo ente que possui validade para mim possui, correlativamente e com necessidade essencial, uma ‘universalidade ideal dos modos reais e possíveis de as coisas dadas serem experimentadas’”. (GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Vol. 1. Petrópolis, RJ : Vozes, 2008 p. 328)

Um adepto das artes e da literatura pode pensar que esta forma de lidar fenomenológico-hermenêutica e a forma estética são lados da mesma moeda – não os culpo por isso. Mas talvez seja mais uma questão de autonomia de formas de lidar com a linguagem, a serem desenvolvidas no *Plateau B* e no *Plateau D*. Por enquanto, fiquemos com esta dupla possibilidade.

2.6 Nome. J. M. Coetzee afirma que “depois que a morte corta todos os laços, o que permanece é o nome”. Não pensei um nome para isto tudo, mas há três palavras orientais que me agradam:

使 (shì) fazer, causar, to enable, to use, to employ, messenger.

する (suru). Fazer, querer/escolher, custar, auxiliar para sentir, cheirar ou ouvir, verbalizador de substantivos, imprimir.

하다 (hada) fazer, pegar, comer beber, fazer tornar-se, causar o tornar-se, verbalizador de substantivos.

A ideia de verbalização, de criar um Logos, de criar discursos para a estabilização de fluxos, de empregar as coisas (que só “são” realmente “coisas” para e em sociedade – antes e depois dela, são algo inefável) é uma ideia que está em consonância com minha filosofia. Não tenho um nome ainda, mas algo emergirá daqui.

3 Teorias dos sistemas sociais

Tudo que foi dito até então é para chegar até o ponto de vislumbrar a possibilidade de articulação de tantos métodos, objetos, *Selbstgegebenheiten* e relações antepredicativas. O pensamento grego parece ter criado um termo genérico que abrange isto tudo: *σύστημα*.

3.1 O conceito de sistema parece ter surgido no cotidiano grego que indicava um agrupamento de coisas para um fim. À medida que o pensamento grego se tornou mais abstrato, sistema ganhou uma conotação metafísica de unidade das partes que funcionam para manter esta unidade primordial. Não surpreende que escolásticos utilizaram-se do conceito de sistema como um “caminho para Deus” que é a causa última que sustenta o resto que funciona com sua harmonia. Menos “religioso” e mais “metafísico”, há o conceito de Tao (item 4.3.3 da Introdução) que vê o sistema como algo de inominados que precedem e de certa forma coordenam formas de ser e de não ser em fluxos.

O que há de comum é o que Mário Losano identificou como “sistema externo”, algo “de fora” que coordena elementos “de fora”⁴⁴. Este tipo de pensamento acaba por concluir que a ordem “externa” é superior ou coordena a ordem “interna”, que deve seguir ou ser orientada pelo externo, que é o “Natural” ou é “Deus” ou equivalentes funcionais. Este tipo de perspectiva acaba por ver o direito como mero produto social que é dominado e coordenado pelo social. Doutrinas jurídicas como a Escola Histórica são bem representativas deste tipo de pensamento, onde é no *Volksgeist* que se encontra o “verdadeiro” direito. Losano⁴⁵ mostra que só com os movimentos de codificação do século XIX que os juristas do Código Napoleônico e do *Bürgerliches Gesetzbuch* (BGB) começaram a se preocupar com a construção de um sistema *interno* específico para o direito. No primeiro, caso a influência política e a coordenação ditatorial (*externa*) de Napoleão acabou por sedimentar o direito como a vontade do ditador, a revelação da ordem posta que deve ser seguida – pressupostos essenciais ao positivismo.

O caso do BGB é interessante como um longo processo de criação de um sistema já interno do direito. O primeiro passo foi dar autopoiesis legislativa – e não meramente política – para os legisladores do Reichstag, o que veio em 1873. Contra Savigny, o prevaecente da Escola Histórica, um dos primeiros projetos foi a formação de várias comissões para a criação da legislação civil escrita e não meramente deduzível. Após décadas de debate, finalmente, em 1900, o BGB entrou em vigor. Com quase 3 mil artigos depois de quase três décadas de debates acadêmicos e políticos, internalizou-se finalmente a produção do direito, agora não mais como uma mera escritura das vontades do *Volksgeist* ou um subproduto da vontade de algum ditador.

3.2 O conceito de sistema passou por profundas transformações no decorrer da filosofia. Aristóteles parece ter sido o primeiro a valer-se deste conceito na filosofia sem utilizá-lo de forma definida. Isto provavelmente tem a ver com o fato de *σύστημα* ser uma palavra cotidiana na linguagem grega antiga – a própria visão de mundo grega já pressupunha um *emaranhado* de várias *hierarquias* em conceitos e heróis e deuses

⁴⁴ LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito**. vol. 1. São Paulo : WMF Martins Fontes. Cap. III, 3. Note a abertura para o platonismo.

⁴⁵ Ibid. Cap. XVI, 3.

etc. Seu conhecimento produzido então foi da biologia e da astronomia até a metafísica e a política. Há sua identificação primordial de elementos como a teoria das quatro causas e do ato-potência. A partir destes elementos orientadores, Aristóteles tenta organizar a multiplicidade de coisas criando categorias. O problema é uma crença irrefletida nestas categorias ou nos elementos organizadores destas categorias – crença esta que as vincula à Verdade. Jorge Luis Borges mostrou, não sem certa ironia, que este tipo de presunção classificatória guarda elementos contestáveis sobre aquilo que consideramos útil ou pertencentes a esta categoria ou não. No seu conto *O Idioma Analítico de John Wilkins*, o personagem encontra o Empório Celestial de Conhecimentos Benévolos, que classificam os animais em categorias:

“a) pertencentes ao Imperador, b) embalsamados, c) amestrados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cachorros soltos, h) incluídos nesta classificação, i) que se agitam feito loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel finíssimo de pelo de camelo, l) *et cetera*, m) que acabaram de quebrar o jarrão, n) que de longe parecem moscas.” (BORGES, Jorge Luis. **Outras inquisições**, trad. Davi Arriguetti Jr., São Paulo: Companhia das Letras, 2007)

3.2.1 Houve, durante a idade média, desenvolvimentos sobre a ideia do sistema, mas ainda demasiado imbuídos em um cristianismo. Suas tradições teológicas buscavam ver a “mão de deus” presente em tudo, portanto procuraram agora com um referencial – o cristianismo – coordenar as coisas. Porém, é na tradição do racionalismo alemão do século XVIII que a ideia de sistema vai se refinar, principalmente em Leibniz, Wolff e Kant.

Inicialmente se referindo a uma harmonia preexistente, Leibniz vai se referir a sua filosofia como “*système des causes occasionnelles*”, geralmente com significado idêntico a “conjunto”, “teoria”, “doutrina”. Losano identifica⁴⁶ em estudos jurisprudenciais de Leibniz que sistema parecia ser uma forma de aprender o *Corpus Juris Civilis*. O rigor do *Corpus* poderia facilitar a aprendizagem por estar organizado do geral para o particular – o que permite lembrar melhor a matéria. Assim, o rigor metodológico pode ajudar a melhorar a prática jurisprudencial, bastante vaga em períodos medievais (para um iluminista). Posteriormente, Leibniz vai desenvolver o conceito:

“o sistema não é a simples aproximação harmônica de elementos, como muitas vezes entende a linguagem corrente, mas é, sobretudo, o conjunto das demonstrações que lhes dizem respeito; portanto, a ordem científica perfeita é aquela em que cada elemento é exposto com base na maior ou menor simplicidade de sua demonstração” (LOSANO, Mário. **Sistemas e estruturas no direito**. vol. 1. São Paulo : WMF Martins Fontes, 2008 p. 101-2)

Aqui a ênfase na demonstração é uma clara referência à guinada de Leibniz para a criação do cálculo infinitesimal e a matematização desta fase de seu pensamento. Há outra mudança em sua concepção, pois agora o sistema não deverá apenas deduzir os elementos. Principalmente, sua tarefa agora é fundar a própria

⁴⁶ Ibid. cap. IV, 2, b.

dedução dos próprios princípios. Para tanto, Leibniz se dedica rigorosamente em evitar a equívocidade na linguagem, a imprecisão conceitual e, na falta, cria linguagens para ser rigoroso com o que deseja estudar e fornecer critérios de reprodução e de orientação intraepistêmicas. Há aqui um claro esboço de autopoiesis.

Christian Wolff é considerado o maior seguidor de Leibniz, alguns reduzindo-o a um “sistemizador de Leibniz”. O que importa para nossa análise é a ênfase que Wolff dá ao conhecimento dedutivo sistêmico para que este seja o mais preciso o possível. E, para Wolff, o método correto para promover com precisão estas deduções é uma lógica aritmética concatenada. Afirma, ademais, que há três conhecimentos e eles são relacionados entre si: “o conhecimento histórico confirma o filosófico, e o conhecimento matemático torna-o certo”⁴⁷. Não é muito distante de imaginar o nascimento da Escola Histórica de Savigny neste tipo de ambiente do pensamento. Porém, curiosamente, Wolff mantém um conceito mais genérico de sistema como aquele da escolástica medieval, de um recurso didático – normalmente voltado para a catequização. Assim, parece que Wolff ainda fala num sistema externo, pois está descrevendo objetos, não suas estruturas internas – isto é visível na identidade ou convergência da história, da filosofia e da matemática.

Seu mérito, todavia, está na sistematização do próprio conhecimento que ele busca transmitir – pulsão didática? – o que fez com que muitas áreas do conhecimento fossem organizadas em disciplinas, que até então eram difusas. Porém, o “sistema verdadeiro” é a união total de coisas coordenadas pelo seu método, mas há o “pseudo-sistema” que se reduz à didática. O exemplo é o *sistema* do corpo humano, mas pode ser separado em (pseudo-)sistemas circulatório, digestório – que não funcionam um sem o outro. Aqui há um eco audível de uma monadologia de Leibniz, onde cada parte há um contato direto com o todo e o constitui por dele ser constituído. Em Wolff, a ideia de sistema adquire a pulsão pela abrangência típica dos sistemas externos que vão prevalecer por todo idealismo.

3.2.2 Entender a ideia de “crítica” de Immanuel Kant hoje em dia é tarefa complexa, uma vez que sua filosofia acabou se tornando uma espécie de ponto de partida de toda a filosofia feita nos últimos duzentos anos. Por ser o “oficial” seja em termos de idealistas e neokantianos que louvam seus progressos; seja em termos dos pós-estruturalistas ou esquerdistas, a ideia da crítica de Kant está bastante situada em seu contexto histórico. A imensidão do sistema lebniziano-wolffiano dominou intelectualmente os estados alemães por muito tempo – inclusive o próprio Kant. Porém, os ataques viscerais desferidos pelo ceticismo de David Hume acabaram por “despertar do sono dogmático” o jovem Kant. Uma das críticas mais contundentes é à ideia de causalidade, típica dos sistemas até então: há uma espécie de programação prévia do que pode acontecer na natureza, e é tarefa do *sistema* – de tipo externo – *sistemizar* estes acontecimentos de forma *sistemática*. Esta redundância mostra a confiança quase tautológica dos filósofos em conseguirem dar linguagem a tudo na natureza, como uma forma de revelação da verdade. Aqui, Kant começará sua crítica.

No Crítica da Razão Pura, Kant vai desvincular a ideia de sistema com a ideia de natureza – uma consequência da sua separação do “mundo da natureza” e “mundo da

⁴⁷ Ibid. p. 106

cultura”. Assim, os sistemas não são revelações ou descobertas da razão – são construtos. Assim, a tentativa de Hume de dinamitar a metafísica falhou para Kant, pois os sistemas não tiram sua condição de validade necessariamente na revelação da natureza, mas são produtos da Razão que se manifesta através da cultura. Aqui há notadamente a influência de Leibniz na utilização da razão, mas a “crítica” se dirige aos limites desta razão. Kant incorpora críticas de Hume ao afirmar que o conhecimento começa na experiência – mas não é a ele restrito. Pode-se pensar num elefante rosa voador, por mais absurdo que isso pareça e não possa ser “experimentado verdadeiramente”. Porém, com os recursos da imaginação, há a síntese de conhecimentos partitivos para que se possa pensar naquilo. Pensando numa lógica intrassistêmica, Kant pode agora falar em *sein* e *sollen*, uma vez que os ditames do mundo da natureza normalmente são do domínio do *sein*; ao passo que os do mundo da cultura são do *sollen*.

O grandioso feito de Kant neste assunto foi dar aos sistemas uma data de nascimento – não são revelações da Razão, são unidades de conhecimentos gerados e orientados por uma racionalidade específica. Desta forma, pela primeira vez, ao invés de falar em sistema universal, pode-se falar em *sistemas*. É verdade que Kant *acreditava* numa razão universal, mas sua contribuição maior é dar a possibilidade de autonomia dos sistemas. A implicação de suas teorias para o Direito é interessante, especificamente para o direito internacional. Losano escreve:

“Em Kant não se fala de história universal, mas de direito cosmopolita: o direito começa com o direito do Estado, continua no direito dos povos e culmina no direito cosmopolita. Na filosofia kantiana da história, ‘o fim supremo da natureza’ é uma federação de Estados regidos por um direito cosmopolita tornado vinculante, graças a um pacto federativo entre Estados. Sobre esse acordo baseia-se o projeto kantiano da ‘paz perpétua’, fundada na inevitável tendência da natureza a compor as divergências humanas (mesmo contra sua vontade: é a ‘astúcia da razão’ presente também em Hegel)”. (LOSANO, Mario. **Sistema e estrutura no direito**. vol. 1. São Paulo : WMF Martins Fontes, 2008 p. 148)

Das críticas de Kant inspiraram-se nos estados alemães numerosos filósofos, imediatamente denominados de “idealistas alemães”. Todavia pode-se perceber que o foco destes filósofos não é tão diferente daqueles criticados por Kant. A diferença repousa no foco no idealismo transcendental como orientador último de tudo aquilo que existe. Observe a diferença: a revelação da natureza é o propósito do sistema leibniziano-wolffiano; ao passo que a revelação o da razão eterna e universal é o propósito dos idealistas.

O cume do idealismo está em Hegel, cuja doutrina do idealismo absoluto constitui um sistema também de pretensões absolutas. Mesmo a sua afirmação dos processos históricos – ideia ausente em Kant e em sua filosofia a-histórica – é ontologizada, no sentido da “marcha da história” em direção ao progresso. Aqui a natureza – ou mesmo o “mundo real” é deixado de lado para favorecer uma metafísica do idealismo absoluto que deverá perpassar todo e qualquer item cultural da humanidade. Isto é viabilizado para e direcionado em últimas consequências pelo

Estado, que é o catalizador e o destinatário por excelência do sistema absoluto de Hegel. O Estado hegeliano é absoluto – não no sentido dos franceses e seus reis sóis – mas um Estado que se afirma indiscriminadamente de forma a inundar, em todas as direções, todas as vicissitudes da vida social através da vinculação do Espírito com o Absoluto. Aqui, o casamento de Hegel com sistemas positivistas é bastante evidente. Mas, de forma não tão evidente, mostra-se a conexão de Hegel com seus filhos bastardos – aqueles que negaram o pai mas o reproduzem sob outros Édipos marxistas. A totalização do estado Stalinista, a ideia de ditadura do proletariado, a Revolução Cultural Chinesa, a penetração absoluta dos ativismos esquerdistas e afins são exemplos da interação de Hegel com a esquerda de seu pensamento. Acaba que o “materialismo” é um novo platonismo, onde as denominadas “relações materiais” são o novo elemento dizimador de complexidades em prol de uma ideia ou um conceito absolutos.

Por serem conduzidos pelo Absoluto, os sistemas específicos são apenas pseudo-sistemas, no sentido de Wolff, para um hegeliano. Portanto, a separação de direito e política, direito e religião, direito e arte, direito e economia são falsas separações, pois tudo é orientado pela razão absoluta emanada nas revelações de Hegel. Aqui há um gigantesco passo a trás na ideia da diferenciação sistêmica, uma vez que há a diluição das idiosincrasias no idealismo absoluto representado por um Estado absoluto, totalitário.

3.2.3 Por certo tempo Hegel foi a filosofia oficial dos estados alemães, se espalhando pelo mundo em suas versões de direita e de esquerda. Mas as reações ao seu idealismo absoluto foram várias e em diversos fronts. As reações de Schopenhauer e Nietzsche não são classificadas devido ao caráter único de suas filosofias – as demais quase todas são derivadas destes dois ou englobadas no nome genérico de “neokantismo”. Os dois primeiros não produziram sistemas no sentido mais estrito – esta tarefa foi amplamente desenvolvida pelos teóricos que buscaram um “retorno a Kant” como sugeriu diversas vezes Otto Liebmann. Comumente se divide os neokantianos por seu foco de pesquisa – ou talvez sua origem específica na obra de Kant. Aqueles que se dedicaram a desenvolver a lógica e a abstração conceitual encontrada na Crítica da Razão Pura são normalmente encontrados na Escola de Marburgo, notadamente Paul Natorp e Ernst Cassirer. Já os dedicados à ética e à filosofia dos valores sedimentada a partir da Crítica da Razão Prática estão na chamada Escola de Baden principalmente sob a égide de Wilhelm Windelband – mestre de Georg Simmel e Max Weber.

Dois teóricos *fora* do direito forneceram elementos ontogenéticos importantes para os desenvolvimentos da ideia de sistema. O primeiro é Émile Durkheim, descendente direto de Comte, fundador da sociologia acadêmica. Apesar de ser um dos arautos do positivismo, Durkheim não se furtou à onda de “retorno a Kant”. As similitudes entre os dois são um campo ainda inaudito – ou pelo menos insuficiente até então, devido à paternidade tida incontestemente de Comte. Porém, convém observar que, para Kant, o conhecimento começa com as experiências, mas pode ser ordenado de acordo com uma razão para formar sistemas dentro de um “grande sistema” geral e universal da razão humana. Para Durkheim, a sociologia começa com fatos sociais experienciados cotidianamente, mas podem ser ordenados em

instituições e sistemas, todos partes de um todo “orgânico” da sociedade, como órgãos que compõe o corpo humano. Assim, a ideia de divisão do trabalho social é importantíssima para ideia de diferenciação sistêmica – agora não necessariamente voltada para a descrição da natureza, mas do mundo da cultura.

O segundo é Claude Lévi-Strauss. Sua inclusão aqui parece contraintuitiva, mas seu trabalho é notadamente imbuído de neokantismos. Sua contribuição está em conseguir enxergar sistemas internos dentro das relações antropológicas pela primeira vez – o “direito polinésio”, o “direito indígena”, o “direito ocidental” etc. Suas observações antropológicas forneceram elementos para se admitir a autonomia destes sistemas entre si – mas um hegelianismo latente em Lévi-Strauss o fez considerar outros sistemas “não desenvolvidos” em comparação com o brilhantismo ocidental. Suas teorias estão, ainda, kantianamente buscando universais, buscando as razões de por que algo pode ser considerado universal – sem se perguntar se é que se pode pensar nisto.

De qualquer sorte, a ideia da especificação e de autonomia são legados importantes do neokantismo, dedicando Adolf Trendelenburg uma boa parte de sua obra à análise de sistemas. Trendelenburg fala em dois tipos de sistema: o *System der Anordnung* [sistema de classificação] é uma incorporação dos conceitos de Leibniz e Kant como subdivisões didáticas de um grande sistema do conhecimento universal. O segundo tipo é o seu avanço teórico: o *System der Entwicklung* [sistema de desenvolvimento].

“o sistema de desenvolvimento se rege sobre a ‘viva produção de um princípio’. As partes do sistema, portanto, já não estão conexas entre si por características externas, mas por um preciso nexos interno: a reconduzibilidade a um único fundamento. Ao critério de classificação, próprio do sistema externo, substitui-se, assim, um critério de bem mais difícil determinação: o do ‘método genético’. Com base neste último, o fundamento de uma disciplina gera cada uma de suas partes, que assim resultam internamente conexas entre si” (LOSANO, Mario. **Sistema e estrutura no direito**. vol. 2. São Paulo : WMF Martins Fontes, 2008 p. 148)

Esta ideia do “método genético” é reportado explicitamente por Rudolf von Jhering em seu construtivismo jurídico da jurisprudência dos conceitos. Jhering também mostra suas heranças hegelianas ao construir um sistema jurídico que está orientado para a sua finalidade, para a concreção de interesses concretos. Entretanto o pensador que vai desenvolver a ideia de sistema de forma mais complexa – inclusive no direito – é Gustav Radbruch.

Subscritor da Escola de Baden, Radbruch é conhecido por sua jurisprudência dos valores. Isso significa dizer que sua doutrina jurídica não é separada dos valores e dos ditames sociais de uma forma geral, mas ele admite que o direito precisa de ter seu campo de atuação próprio. Há uma aparente contradição entre o que a sociedade diz e demanda como justiça e o que o direito diz – qual deveria valer mais em termos jurídicos? É-nos apresentada uma solução que ficou conhecida como “Fórmula de Radbruch”:

“O conflito entre a justiça e a segurança jurídica pode ser resolvido da seguinte maneira: o direito positivo, assegurado por seu estatuto e por seu poder, tem prioridade mesmo quando, do ponto de vista do conteúdo, for injusto e não atender a uma finalidade, a não se que a contradição entre a lei positiva e a justiça atinja um grau tão insustentável que a lei, como ‘direito incorreto’, deve ceder lugar à justiça”. (RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do Direito**. WMF Martins Fontes, 2010 p. 345)

O problema está na ideia de justiça, elemento pouco preciso e demasiadamente difuso. Acaba que, para se definir justiça, seriam necessários infinitos elementos de infinitas situações diferentes para *fazer justiça* ao termo. Durkheim oferecia critérios sociológicos para orientar o direito, sendo sua justiça uma justiça baseada na divisão do trabalho e na manutenção de solidariedade orgânica na sociedade; Marx trazia elementos da economia para subsumir o direito inteiro às manipulações da burguesia contra o proletariado; positivistas de toda estirpe desejavam ver o direito como um “saber científico”, quantificável, controlável e “exato”. De toda sorte, apesar de já conceberem que o direito é pelo menos digno de ter um campo próprio, estes pensadores ainda subsumiam o direito a outros saberes.

3.2.4 Somente em 1934 que ao direito se dará direito de ser direito. Se se pensar na história da emancipação e na afirmação do direito como campo de saber próprio, a publicação da Teoria Pura do Direito do austríaco Hans Kelsen foi talvez o maior marco da história jurídica desde o *Corpus Juris Civilis*. Toda a história do direito entre estes dois marcos foi uma história que removeu submissões do direito a outros saberes, desde a teologia até a *velha ciência moderna*. Para entendermos a contribuição de Kelsen é necessária uma análise prévia de seus pré-conceitos e contextos.

Hans Kelsen é um filósofo do direito e da política – o que indica desde já que suas teorias estão levando em consideração estes elementos. O seu projeto inicial é conseguir estabelecer, de uma vez por todas, um campo de estudo e de saber próprio do direito. Não podendo escapar a todos os vocábulos de sua época – lembrando que a linguagem é social, Kelsen recorre ao termo “pura” para classificar sua teoria⁴⁸. Seus detratores leram este termo ao pé da letra, mas cabe ao leitor responsável conceder *licença poética* para Kelsen, ou reconhecer a função performática intrínseca a este termo. Sua ideia é tentar explicar o direito pelo próprio direito, e não subsumi-lo a sistemas externos gerais ou mesmo a saberes já específicos, como a teologia, a economia e a própria política. Seu léxico é tirado de sua formação neokantiana em Marburgo, buscando criar elementos para sedimentar o sistema jurídico autônomo.

Para tanto, Kelsen vai definitivamente criar a noção de sistema interno para o direito fundamentar o próprio direito. A estrutura escalonada do ordenamento jurídico é apresentada com a constituição em seu topo, seguida das leis ordinárias, seguidas da legislação infralegal. A produção das normas inferiores são determinadas pelas normas superiores no sentido formal e até mesmo em certa medida no seu conteúdo material. Se o decreto se fundamenta na lei ordinária para regulá-la; e a lei ordinária está de

⁴⁸ Mais tarde, Kelsen revê sua posição em relação à “pureza” do Direito numa reorganização de suas teorias. Abandona o termo e prefere difundir uma “Teoria Geral do Direito e do Estado”.

acordo com a constituição, qual o fundamento da própria constituição? Filósofos do direito costumaram remeter esta ideia ao deus cristão, à razão universal, ao absoluto, ao proletariado etc. Autores como Lassale vão remeter aos fatores reais de poder, enquanto Schmitt, à vontade do soberano (leia-se historicamente como “do Führer”). Porém, todos estes são critérios não jurídicos, ou pelo menos, notadamente externos ao direito, pertencentes à política, principalmente. Para emancipar o direito da política, Kelsen faz a constituição se remeter às constituições históricas e estas, por sua vez, à *Grundnorm* [norma fundamental]. Esta é um construto lógico-transcendental de condição hipotética originária e ao mesmo tempo terminal do sistema do direito. Em termos lógico-formais, o direito é a função, a *Grundnorm* é o limite assintótico do sistema.

Kelsen chegou inclusive a trazer um conceito de pessoa para o direito que rompe com perspectivas subjetivistas tradicionais. Esta é uma concepção intrincada na clivagem clássica entre direito privado e direito público que, para Kelsen, uma vez que o Estado detém o monopólio legislativo, não faz sentido. Kelsen resume então seu conceito de pessoa na seguinte passagem:

“A chamada pessoa física não é, portanto, um indivíduo, mas a unidade personificada das normas jurídicas que obrigam e conferem poderes a um e mesmo indivíduo. Não é uma realidade natural, mas uma construção jurídica criada pela ciência do Direito, um conceito auxiliar de descrição de fatos juridicamente relevantes. Nesse sentido, a pessoa física é uma *juristische Person*” (KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. São Paulo : Martins Fontes, 2006 p.194)

Se o sistema do direito é verdadeiramente autônomo, tudo que dele nasce deve ser jurídico também. Desta forma, para Kelsen, tanto os Decretos quanto as portarias ministeriais e até mesmo as decisões judiciais são formas de legislação num sentido lato. Isso significa dizer que estão agindo literalmente conforme prescrições jurídicas. Porém, ao contrário do positivismo cientificista de sua época, Kelsen não admitia que a legislação regulasse exatamente tudo aquilo que é do direito – há áreas para a criatividade jurídica dentro de moldes maiores fornecidos pela norma imediatamente superior – a teoria da moldura. Aqui pode-se falar em discricionariedade num sentido amplo – desde que permitida pelo ordenamento como um todo. Reduzindo fenomenologicamente, então, a atividade do juiz não é tão diferente daquela do poder executivo: seguem regras procedimentais e processuais para elaborarem documentos vinculantes e que tem força de lei. A portaria ministerial e a sentença de um juiz são portanto produtos da concreção normativa do ordenamento que preexiste *in abstracto*.

Não é incomum encontrarmos detratores de Kelsen – normalmente sujeitos que realmente não conseguiram entender a obra do autor, ou, mais provavelmente, não se deram ao trabalho de lê-la. Este rigor lógico-jurídico de Kelsen foi alvo de ataques dos mais indiscriminados por todas as partes como um pensamento demasiado estatalista e “conservador” – mas a história nos revelou a ironia destes ataques. Ao propor este formalismo puro, Kelsen buscava a positivação do direito no sentido de sua escritura, de sua estabilização de expectativas – não apenas para o cidadão, mas *também para o Estado*, que, apesar de criar direitos, é por ele *também*

definido e limitado. Sistemas abertos do direito, como os de seus detratores mais imediatos, fracassaram na limitação do estado por justamente não conceder autonomia jurídica ao direito – e submetê-lo a qualquer elemento externo que é ontologizado e absolutizado aos extremos. Não é de surpreender que “fatores reais de poder” e “ditadura do proletariado” são as “normas fundamentais” de regimes ditatoriais de esquerda; assim como “família” e a “vontade do soberano” fundamentaram regimes totalitários de direita⁴⁹.

Kelsen sucedeu majestosamente em conceder ao direito um campo autônomo, a chance dele se definir por seus próprios critérios. Kelsen redefine o termo do “dogma”, reaproximando-o do seu sentido originário romano de “concordância com pontos de chegada”. Entre os romanos, se tratava de uma teoria ou uma prática tão repetida e sedimentada que não havia muito mais para onde fugir: pense no contrato de compra e venda. A fornece a mercadoria, B oferece um preço pela mercadoria, as partes concordam, A entrega a mercadoria, B entrega o dinheiro. O contrato é simples e *dogmático*, não há muito para onde fugir. Invertendo a lógica, Kelsen trata a dogmática como *concordância sobre os pontos de partida* da teoria jurídica, no sentido da própria norma. Não há como começar o direito sem se remeter a norma – por mais que o problema seja um anseio social aleatório, para se começar a análise jurídica deve-se ter o ponto de partida normativo, sendo regras ou princípios jurídicos.

Se se quer criticar Kelsen, devemos fazê-lo a partir de uma teoria jurídica que leva em conta elementos metodológicos elencados até agora, notadamente respeitando o tratamento responsável que Kelsen dá ao tratar o direito como aquele que pode dizer sobre sua própria teoria. De um subalterno – no sentido de Spivak, o direito passou a poder definir a si próprio. Livre, o grande problema está na variação discursiva e na própria elaboração normativa em Kelsen. Mais profundamente, Kelsen está vinculado – ou ao menos muito restrito – à concepção clássica da lógica típica da escola neokantiana de Marburgo.

3.3 É necessário aqui um interlúdio entre Kelsen e as teorias após sua contribuição. Ele ainda escreve num contexto que ainda está no Sonho de Leibniz: aquele de a lógica e a matemática vão conseguir, um dia, explicar tudo no mundo e formalizar todas as relações. Aqui, podemos facilmente retornar aos problemas metodológicos discutidos ao longo do item 2 desta seção – notadamente sobre perigos do idealismo e da ontologização excessiva. Pode-se, novamente, lembrar das advertências de Laozi: um sistema que deseja reproduzir um método, não é um sistema constante ou durável ou “verdadeiro”. As próprias novas emergências cooriginárias precisam de ser lidadas pelo direito de alguma forma – normalmente não de forma satisfatória se se tem um direito enrijecido por formalismos. O sistema kelseniano então, padece de uma doença já antiga entre os pensadores alemães desde Leibniz e Wolff: a ideia de que o sistema, seja ele externo ou interno, vai conseguir esgotar seu objeto em todas as possibilidades plausíveis e que vai poder conhecer, de

⁴⁹ No *Plateau* A vamos explorar as similitudes e diferenças de Kelsen com o legalismo chinês, uma vez que este movimento, assim como o autor, foi alvo de severas incompreensões no decorrer dos séculos. A homogeneidade da escola é mais produto de seus detratores do que uma diferença responsável teórica entre seus representantes.

forma universal, tudo aquilo que o sistema conseguir tocar. Há um ranço apriorístico epistemológico que precisa ser problematizado.

Esta ideia de onipotência, onipresença e onisciência cristianizada dos sistemas se apresenta, então, como o novo obstáculo a ser vencido no ocidente. De repente, as sociedades pelo mundo deixaram de ser centralizadas em um único ponto – mesmo no campo internacional, a multipolaridade volta a ser a condição, o ponto de partida das análises. A velha ordem de Vestefália da não ingerência entre seus pactuantes passou a não ser o suficiente para resolver os problemas interdisciplinares que se acumulavam no começo do século XX. Algumas soluções, como a apresentada por Edgar Morin no item 2.2 desta seção, vão vislumbrar no amontoado de metodologias uma “saída”, mas parece que voltamos ao desrespeito com os objetos. Pressupor que estes métodos gloriosos vão revelar a conjuntura total dos fatos – uma espécie de metodologia Megazord dos Power Ranger de unir as forças para vencer o inimigo – vai nos levar novamente ao fracasso ou à insuficiência teórica.

É nos anos 20 e 30 que a filosofia vai passar por uma profunda resincronização. Termos até então inaceitáveis entre os filósofos e cientistas da velha ciência moderna, como “acaso”, “incerteza” e “incompletude” vão se tornar o novo paradigma. O Teorema de Bell trouxe para dentro da ciência uma noção lógica do que os filósofos budistas Asaṅga e Vasubandhu já haviam sedimentado em outra forma de escrita: a mente participa ativamente na construção dos objetos que a mente percebe. Normalmente valendo-se deste ensinamento para se referir ao sofrimento que nós mesmos nos causamos, num apelo para a superação da nossa ligação com estas coisas, no Teorema de Bell ficou-se comprovado na lógica ocidental contemporânea que o observador, seja por manipulações, seja por erro ou pela sua mera presença, já interfere no sistema que está observando. Está, de certa forma, descrevendo a si mesmo – ou, sendo mais sociológico, está descrevendo algum referente social com linguagem social algo que possui existência antepredicativa própria – aniquilando de vez o princípio da “pureza” da investigação.

O princípio da incerteza de Heisenberg poderia ter sido formulado e reformulado de diversas formas na filosofia oriental – e talvez o foi de forma poética e mais próximo à mística. O que é aqui relevante neste princípio não é tanto seu enunciado físico, mas sim consequências filosóficas. Quando se traz a incerteza para dentro da nova ciência, as repercussões são interessantes, uma vez que há uma clara reafirmação por parte do sistema da ciência da ideia de contingência.

Schrödinger, numa tentativa de exemplificar a Interpretação de Copenhague sobre o Princípio da Incerteza de Heisenberg, cria o experimento mental conhecido como o Gato de Schrödinger. Para a solução deste experimento, o pesquisador deverá considerar que o gato está, ao mesmo tempo, vivo, morto e morto-vivo. Impensáveis e indefensáveis para os velhos modernos, estas teorias todas são parte da nova ciência – coisas que anteriormente eram relegadas à filosofia e à teologia. Aqui, a nova ciência encontrou, finalmente, as velhas teorias da complexidade.

Por fim, é importantíssimo notar as inovações na lógica para além dos formalismos típicos de analíticos aleatórios, notadamente Russell e seguidores do seu *Principia Mathematica*. Não se pode, no entanto, deixar de mencionar Charles Sanders

Peirce, o criador da semiótica e de um campo específico da lógica, chamado de lógica relacional. Peirce antecipou os maiores avanços notadamente da lógica modal que só veriam a luz do dia quase cinquenta anos depois, pois já tratava em sua lógica particular com elementos advindos de outros sistemas e vivências, porém selecionados de acordo com critérios do pragmatismo. Kurt Gödel, muito tempo depois, vai notar algo semelhante: quaisquer que sejam os grupos de axiomas de qualquer conjunto teórico, estes axiomas podem justificar o conjunto teórico, mas não a eles mesmos de forma completa. Portanto, qualquer que seja o sistema, ele é logicamente incompleto e incompletável por definição, pois ele não pode fundamentar-se a si mesmo baseado somente na lógica e na razão de suas próprias teorias.

3.3.1 Retornamos ao item 2.1 desta seção, onde vamos cair novamente no *Lebenswelt* como “pressuposto não explícito”. Explícito ou não, de toda sorte, parece que as próprias “ciências duras” estão retornando para uma ideia de complexidade e multiplicidade antepredicativa – e agora até mesmo “pós-predicativa”. O teorema da incompletude de Gödel, o princípio da incerteza de Heisenberg, as interpretações de Copenhague da mecânica quântica, o teorema de Bell – entre outros – estão entre os novos alicerces que escancararam à ciência que mesmo ela é um sistema social, dentro do *Lebenswelt*, dentro da sociedade, sendo apenas uma das possíveis formas de comunicação. Aqui, Feyerabend mostra seu valor, aqui o anarquismo epistemológico pode ser efetivamente aproveitado: a nova ciência, liberta da velha modernidade, pôde se reconhecer como sistema social que especializou-se discursivamente num tipo de conhecimento, mas que está sempre em contato com o seu ambiente. Esta ideia será desenvolvida com mais detalhes no *Plateau C*.

3.4 No meio destas inovações por parte da filosofia e das ciências, vamos finalmente desembocar em Niklas Luhmann. Sua teoria será explicada em maiores pormenores no *Plateau D*, mas aqui cabem considerações prévias. Sua teoria é vasta, seus pressupostos mais ainda. Porém, na linguagem que tem sido utilizada até agora, pode-se pensar Luhmann como um teórico dos sistemas internos e fechados. Por que este “e”?

A ideia do sistema interno, por fim, se contradiz à do sistema externo por não buscar identificar a harmonia universal das coisas ou de demonstrações formais desta harmonia. Tem mais a ver com a herança kantiana de construção de conjuntos de conhecimentos a partir de uma ideia. Luhmann consegue superar esta herança kantiana, uma vez que não se fundamenta numa razão universal (ou pelo menos não explicitamente) para ordenar os sistemas – e acaba que os sistemas têm “vida própria”, não são necessariamente máquinas a serem reguladas pelo seu criador. Ademais, a separação forçosa entre natureza e cultura; os conceitos psicológicos insuficientes e uma crença assaz otimista na razão humana são ideias não compartilhadas por Luhmann.

Paralelamente, a ideia de sistema aberto é mais complexa de ser explicada. Aqui já se pode pensar em sistema interno (como identificação de estruturas internas próprias a produção do conhecimento específico), mas não há limites específicos para o sistema. Consigo relacionar este tipo de sistema à ideia de “campo” na teoria de Bourdieu, onde há possíveis áreas de pesquisa, mas não há efetivamente um limite.

Parsons é o grande teórico dos sistemas abertos, onde entre Economia, Sociedade, Cultura e Direito há zonas cinzentas onde há a elementos de troca chamadas simplesmente de *currency*.

Luhmann não vai aderir a este pressuposto do sistema aberto, uma vez que as contingências são múltiplas e a complexidade se apresenta como uma situação intransponível. No mundo pós-segunda guerra e especialmente nos dias atuais, a complexidade de círculos hermenêuticos e possibilidades de estado-de-ser se multiplicaram de maneira tão intensa que já podemos falar em hipercomplexidade. Porém, áreas não definidas de sistemas sociais não conseguem responder a esta hipercomplexidade se não criarem formas de oferecerem respostas à sociedade como comunicação. De forma meio enigmática, Luhmann sugere que os sistemas sociais se complexificam para lidar com a complexidade e reduzir contingências. Marcelo Neves prefere a expressão “os sistemas sociais se *sofisticam* para lidar com a complexidade e reduzir contingências”.

Um exemplo tecnológico é muito útil: desde vários séculos até 20 anos atrás, vários inventos foram criados para atender a necessidades, mapas, bússolas, rádio, régua, bloco de notas, agenda, calendários – e mesmo outros inventos de lazer, como câmeras, walkman, jogos diversos. A proliferação de itens culturais gerou um aumento da complexidade e mesmo da contingência – levar todos estes itens de uma só vez podia se provar problemático. Porém, a tecnologia se sofisticou, e há a criação dos *smartphones*. Desta forma, as contingências são absorvidas por um único aparelho complexo – ou sofisticado – que atende a múltiplas necessidades e lida de forma satisfatória com a complexidade.

O raciocínio para os sistemas sociais é similar, especialmente quando se nota a inspiração fenomenológica de Luhmann. Porém, sua teoria não parte do sujeito cognoscente, mas do ponto de vista dos próprios sistemas. Acredito que posso sustentar a tese de que Luhmann consegue solucionar um problema da fenomenologia: a carência de uma explicação convincente de como as essências entram no campo da consciência pela intencionalidade. Simplesmente “saltar aos olhos” não parece tão sofisticado, faltam critérios, faltam orientadores. Luhmann soluciona isto, do ponto de vista dos sistemas sociais, com a ideia de códigos binários pré-estabilizados historicamente que orientam a percepção do sistema e a diferenciação de elementos do tipo “isto é direito” ou “isto não é direito”.

Os códigos binários não são novidade, como se pensa os entusiastas da cibernética. Fazem parte da história da lógica desde sua criação com Aristóteles, que utilizava-se de juízos apofânticos tópicos para construir silogismos. George Boole criou um código algébrico onde se tinha 1 = verdade e 0 = falso, para ordenar proposições diversas. Alan Turing conseguiu transcrever este tipo de raciocínio para máquinas, inventando o computador em 1936, sendo equivalente nos microcondutores 1 = presença de corrente elétrica, 0 = não passa corrente elétrica. Porém, a novidade em Luhmann é a aplicação de códigos binários a entes abstratos, o Direito, por exemplo. O raciocínio originário é simples, mas bastante promissor: com cada sistema tendo desenvolvido historicamente códigos binários, os seus *limites* são, agora, claros ou clarificáveis.

Mas, não satisfeito, Luhmann buscou refinar sua teoria cibernética dos sistemas sociais no decorrer da segunda metade de sua obra sociológica, agora introduzindo o conceito de autopoiesis. Baseado nas pesquisas dos biólogos chilenos Maturana e Varela, a biologia traz o conceito de “vida” a partir da autorregulação interna em relação ao ambiente. Os seres vivos têm capacidades e limitações internas para lidarem com os fenômenos do mundo – precisam de interagir com ele, dependem dos alimentos, dos fluidos, uns dos outros – mas são organismos separados. Isso dá ideias interessantes aos pesquisadores, pois há conjuntos de condições fisiológicas que permitem certos tipos de seres vivos suportam temperaturas altíssimas ou pressões baixas, viverem em ambientes aquáticos ou desérticos – todas são variações imensas e orientadas por uma seleção natural hipercomplexa (aqui bem mais complexa do que o já complexo sistema apresentado por Darwin, mas bastante desatualizado em relação a propriedades biofísicas, à genética e às inovações da biologia molecular).

Luhmann não vai meramente transpor estas ideias, mas seu raciocínio foi alimentado pelo conceito de autopoiesis. Primeiramente, não se trata de seres vivos, mas de abstrações. O Direito não existe como ser vivo ou um dragão escondido na caverna do STF, ele é um sistema social, portanto comunicativo, logo abstrato. A noção talvez mais importante é a separação entre sistema e ambiente: cada sistema (ou mesmo cada ser vivo) é separado autopoieticamente de todo o resto, inclusive de outros sistemas ou outros indivíduos. Aqui, a doutrina do *anekānta* (अनेकान्तवाद) exposta no item 4.3.1 da introdução se prova verdadeiramente útil: o “não único atributivo” é uma antecipação milenar à ideia luhmanniana de que cada sistema vê outros sistemas e a própria sociedade como ambiente. Aqui, o perspectivismo de Nietzsche também é um precursor lógico importante, uma vez que não se trata mais de relativismo, como se o direito fosse um pseudo-sistema do Absoluto hegeliano – mas sim uma *perspectiva diferente*.

O surgimento dos sistemas sociais varia de acordo com cada sociedade, uma emergência cooriginária de códigos operativos diferentes de natureza apofântica orientadores de discursos. Os pré-conceitos de Gadamer ou mesmo as concepções prévias de Heidegger podem ser abstraídas no termo genérico “expectativas”. Assim, a estabilização de expectativas sociais de acordo com códigos sistêmicos promove a emergência de sistemas como a economia, a religião, a arte e o direito. Isto se prova não apenas uma ótima ferramenta para se pensar o direito comparado (que, no *Plateau A*, vamos explorar mais), mas também soluciona uma aporia fenomenológica da intencionalidade – pelo menos dos sistemas sociais. Agora, fatos ocorridos na sociedade como comunicação serão identificados ou não de acordo com um ou mais sistemas – ou mesmo por nenhum, sendo um “fato atípico”.

3.5 Conclusões. Onde nos trouxe este longo caminho cheio de curvas e informações de álbuns de fotografias ontognoseológicas? Há vários ensinamentos finais – por enquanto – retiráveis de todo este oceano.

3.5.1 Talvez a *Ur*-conclusão é que não é possível – ou no mínimo não é responsável – separar o conhecimento do objeto da teoria do conhecimento. As perguntas que fazemos, as estruturas que criamos, os testes que elaboramos todos são formas de definir dez mil coisas sobre algo – mas apenas estas dez mil coisas. O

objeto em si, ou mesmo antes de ser objeto, o ente tem existência antepredicativa e não humana antes de problematizarmos alguma coisa sobre ele. Portanto, só podemos conhecer algo que já conhecemos previamente como estruturas de concepções prévias que podem ou não serem confirmadas. Isto significa dizer que as nossas perguntas vão certamente moldar nossas respostas em círculos hermenêuticos novos para tentarmos estudar o SER de alguma coisa.

3.5.2 A teoria autopoietica dos sistemas sociais de Niklas Luhmann representa uma vasta planície de conhecimentos já semeados – porém não devemos prosseguir de maneira acrítica. Luhmann está circunscrito a uma modernidade europeia alemã específica às suas vivências e experiências tópicas, o que repercute em suas teorias. Um bom exemplo é o conceito duro de autopoiesis, alimentado pelo binarismo de seu pensamento: ou é autopoietico ou não é. Gunther Teubner conseguiu flexibilizar este conceito em diversos graus, permitindo uma teoria mais flexível com os fluxos do SER como tornar-se. Marcelo Neves⁵⁰ conseguiu de forma excelente sofisticar a teoria autopoietica para além dos limites limpos e claros da modernidade europeia em direção à periferia global para voltar sua atenção a fenômenos como os de sobre e subinclusão. Está preocupado, ainda, em reafirmar o caráter heterárquico da sociedade global e que devemos mais do que nunca reforçar a proteção ao estado democrático de direito através da valorização do pluralismo e da complexidade. No item 1.2.4 falava-se em divisão entre interno/externo, sujeito/objeto, mas com os devidos desenvolvimentos da teoria luhmanniana desde Gunther Teubner e Marcelo Neves, é possível superar a dualidade ontológica para se falar em binarismo seletivo procedimental entre sistema/ambiente.

3.5.3 Estou convencido de que minhas próprias orientações filosóficas harmonizam-se de maneira sublime e para além das teorizações de Luhmann – especialmente a partir dos trabalhos heterodoxos de seus discípulos. Sua maior contribuição para meu modo de pensar é mostrar a possibilidade de uma convergência originária para um novo senso comum da hipercomplexidade histórica e filosófica. Isso não deixa de lado o futuro, com as inovações tecnológicas e as sofisticações sistêmicas. Mas já notou Cristiano Paixão⁵¹ que os fluxos temporais se interinfluenciam sem linearidade da história – o passado também está sempre em construção, a depender dos olhos do presente.

A partir de Luhmann consigo reestabilizar uma nova tarefa para minha filosofia de raízes tanto dionisíacas quanto odínicas: o filósofo *wanderer* trabalha o discurso filosófico como orientador transsistêmico de verticalidades cognitivas e de horizontalidades metassociais que as influencia, reconstrói e julga com o martelo num propósito civilizatório de emancipação generalizado. Esta ideia “civilizatória” é apenas performativo aqui: busca-se ir além das explicações tradicionais fornecidas ao olharmos a *big picture* que revela não apenas as luzes dos brilhantismos pontuais, mas também as sombras das contingências e das escolhas genealógicas originárias como

⁵⁰ NEVES, Marcelo. **Entre Têmis e Leviatã**. 2. ed. São Paulo : Martins Fontes, 2008 pp. 259 e ss.

⁵¹ PINTO, Cristiano Paixão Araújo. **Modernidade, Tempo e Direito**. Belo Horizonte : Del Rey 2002 pp. 297 e ss.

forma de avaliação virtuosa para sermos verdadeiramente contemporâneos, no sentido de Agamben⁵².

Esta nova orientação filosófico-procedimental, construída aqui neste trabalho, será utilizada para empreendermos uma série de outras investigações – agora mais pontuais, sobre diversos assuntos relacionados ao direito. Todo o trabalho, até então, foi suprir o leitor e organizar meu espírito para as tarefas que eram, originariamente, o objeto desta monografia. O problema maior é mostrar ao leitor que não basta, definitivamente não basta, nos assentar sob uma orientação natural, seja ela advinda de onde quer que seja. Isso é dito normalmente para os “não inseridos” no discurso filosófico, mas vale aqui principalmente para aqueles inseridos. A velha identidade entre os indivíduos e seus trabalhos, funções e sistemas deve ser superada para que este trabalho consiga operar de forma ótima: apesar de ter sido desenvolvida largamente a partir da teoria dos sistemas, devemos estar sempre *en garde* sobre os sistemas. Isto se faz necessário devido à pulsão ao absoluto inerente a todo sistema: deseja, com seu código, colonizar todo o ambiente (sociedade + outros sistemas).

Na história isso se deu de forma frequente desde a cristianização do conhecimento e, portanto, do poder. Durante o medievo a prevalência do sistema religioso foi notável, sendo substituído pela criação e estabilização do sistema da ciência que logo se alastrou de forma quase pandêmica por todo o conhecimento. Finalmente, em épocas de capitalismo financeiro neoliberal, é o sistema da economia que agora se encontra em estado de hipertrofia incontestada, colonizando indiscriminadamente e submetendo sistemas e sociedades inteiras aos seus interesses. Assim, a lógica dos sistemas deverá ser relativizada e utilizada com prudência para que o filósofo *wanderer* não se deixe levar pela hospitalidade prolongada.

Enfim, dito tudo isto, agora posso começar.

⁵² AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** Chapecó, SC : Argos, 2013.

PROLEGÔMENOS

As pesquisas que se dão daqui pra frente pressupõem o entendimento do leitor do que foi explicitado até então para inquirirmos sobre o direito. Elas estão estruturadas na forma de *Plateau*, o que significa dizer que são relativamente independentes entre si – e mesmo o interior de suas investigações não têm necessariamente uma ordem obrigatória.

Aqui busca-se apresentar e avaliar teorias diversas de abordagem do jurídico levando em consideração os pressupostos até então apresentados. Porém, não raro, o leitor verificará que os conceitos apresentados são tomados como pontos de partida ontogenéticos para a teorização do direito.

Após este álbum de fotografias filosóficas, chegamos, portanto, ao direito. Se formos empregar estes exercícios intelectuais ao direito, aonde chegaríamos? Não se trata aqui de repetir orientações naturais diversas, sejam de promotores, ativistas, legisladores, doutrinadores ou “cientistas”. O problema então será a construção de algo para o saber do direito, ou melhor, como se constrói este “algo” que, enfim, transbordará em “direito”. Para tanto, será melhor abordagens tradicionais de considerar o direito como uma religião ou um derivado? Ou talvez como uma arte ou até mesmo simples técnica, num sentido heideggeriano? Os filósofos do direito do século XIX e XX, especialmente os alemães, italianos, franceses positivistas e suas áreas de influência, têm negado estas abordagens em prol de ver o direito no contexto do saber científico. Aqui o problema ganha uma nova nuance: será que abordar o direito como uma ciência é realmente o melhor caminho? Será que enquadrar o direito nos ditames de uma mera “ciência social aplicada” faz jus a um *Selbstgegebenheit*, à “outridade” do jurídico?

Assim, a hipótese a ser testada é a de a *orientação natural* dos juristas como elemento estabilizador de desorientações e perpetuador de questões inauditas, sutis e irrefletidas como fracasso da afirmação da seleção sistêmica do direito. Isso ocorre através de reafirmações indevidamente (ir)refletidas no ocidente do direito como arte, direito como religião ou do direito como ciência, perpetuando incompreensões deficientes de suporte teórico insuficiente da complexidade particular aos fenômenos jurídicos. Em cada *Plateau* vamos explorar um tipo destas relações. Tendo em vista que a “de-finição” do direito será a tarefa para a conclusão destas investigações, conceitos operacionais serão oferecidos quando necessários.

PLATEAU A

Nesta seção vamos inquirir sobre as relações do direito e da religião. Para fazermos isto, será necessária uma orientação geral destas abordagens.

A.1 Para que se faça uma relação deste tipo é necessária a definição dos elementos que utilizaremos, a começar pela escolha dos tipos metodológicos que busquem dar maior autonomia ao fenômeno religioso. Uma breve abordagem de diferentes perspectivas faz-se necessário para agir de forma responsável.

A.1.1 Não basta reduzir o fenômeno religioso a sistemas pontuais. Desde a revolta dos cientistas com a opressão católica, parece que “religião” é equivalente de cristianismo. Esta grosseria não será tolerada como válida, e a submissão dos sistemas religiosos à ciência será vista como um processo ignorante de códigos particulares.

A.1.2 Os velhos cientistas modernos reduzem a religião a um amontoado de superstições a serem abandonadas em direção à luz maravilhosa do progresso da razão absoluta – um argumento funcionalmente muito similar ao dos cristãos para se afirmarem como religião válida em épocas romanas pagãs.

Trabalhos que tentaram respeitar de alguma forma o sistema da religião como algo digno de ser discutido academicamente só vão aparecer no século XIX. O problema é que religião e cristianismo são sinônimos nos primeiros trabalhos, normalmente ainda imbuídos da teologia cristã que tinha pretensão universal. A desconstrução desta ideia é necessária para prosseguirmos neste *Plateau*.

A.1.3 Começaremos pelos clássicos da Sociologia, onde a postura será de crítica. Karl Marx e seu bordão “a religião é o ópio do povo” pelo menos serviu para sedimentar a ideia de que a religião pode ser utilizada para a dominação ideológica – como o marxismo o foi e o é até hoje também. Portanto, o elemento da dominação não é o suficiente para caracterizar o fenômeno religioso, principalmente se se o reduz a análises mal empreendidas por detratores revoltados. O principal trabalho, porém, a ser analisado, é o polêmico *Sobre a questão dos judeus*, onde Marx vai analisar de forma perigosamente mais pausada e comedida o judaísmo como forma de dominação. Aqui as interações entre religião, direito, política e economia são trazidas à tona com mais rigor pela primeira vez, ainda que de forma notadamente antisemita.

O segundo a ser analisado é Émile Durkheim, autor do *Formas Elementares da Vida Religiosa*. Considero este o primeiro trabalho “verdadeiramente” acadêmico sobre a religião, ainda que banhado num colonialismo típico de sua época que acaba por zoologizar as culturas não europeias. Durkheim trata de maneira um tanto esnobe a religiosidade de, por exemplo, aborígenes australianos de culturas totêmicas. Apesar de um vocabulário ainda demasiado cristianizado, seus esforços são interessantes para se começar a criar um vocabulário de religiões comparadas.

O terceiro clássico da sociologia é Max Weber. Sua obra já apresenta avanços significativos em relação aos outros dois devido ao seu método de sociologia compreensiva. Seu foco, porém, já é o sistema da economia, ou a relação da religião e estruturas culturais similares com a formação do capitalismo (tese principal do famoso *A ética protestante e o espírito do capitalismo*). Weber todavia não consegue ainda ver o fenômeno religioso como algo autopoietico, pois passa os seus outros livros sobre o assunto (como o *Religiões da Índia* e o *Religiões da China*) tentando descobrir porque o capitalismo não se desenvolveu em outras culturas – reforçando de forma inaudita a ideia do progresso da história e da superioridade europeia.

A.1.4 Só após o choque da sociologia com as várias inovações da fenomenologia que podemos começar a pensar em metodologias mais responsáveis para se lidar com o fenômeno religioso. Edith Stein é talvez o exemplo mais evidente desta interação, ainda que católica. A semiótica e outras teorias linguísticas vão

começar a dar mais importância à religião como um campo de saber próprio, e a antropologia simbólica ganhará autopoiesis a partir de Clifford Geertz.

A.1.5 Finalmente a metodologia a ser assentada e preenchida a partir das observações deste trabalho se encontra novamente em Niklas Luhmann em seu *Die Religion der Gesellschaft* – porém *não* vou aplicar sua teoria e sim *partir dela*. O propósito deste Plateau será mostrar que o direito e a religião não são necessariamente inimigos ou um evoluiu para abandonar o outro, ou que há uma progressão no espírito humano que levou a sua separação. Este é um caso ocidental específico que deverá ser tratado com todo o *Selbstgegebenheit* de sua própria história.

A.2 Tendo depurado preliminarmente alguns conceitos, a ideia de religião poderá ser levada para além dos discursos cristianizados. O objetivo é então estabelecido como estudar relações sociais orientadas primordialmente pelo elemento religioso. Há, porém, uma dupla possibilidade de abordagem: evidência de “evolução social primária” devida a não-diferenciação (aproximando de uma ortodoxia luhmanniana); ou generalização congruente de dispositivos que alcançam desenvolvimento específico não abordado de forma satisfatória pelo *mainstream* da teoria sistêmica de matriz luhmanniana.

A.2.1 Aqui identifiquei um problema relacionado ao Teorema de Bell (item 3.3 da metodologia) que ressoa as observações de Cristiano Paixão sobre o anacronismo teórico. Luhmann não conseguiu depurar, de forma ótima, o seu próprio contexto europeu de modernidade alemã para tratar do fenômeno religioso. Tivesse ele assim procedido, teria percebido que a separação, a *verdadeira clivagem* entre direito e religião é um fato *típico* do direito europeu e de seus colonizados. Em todas as outras partes do planeta Terra é a religião um elemento decisivo que fornece orientações, proibições, guias processuais, limites e penas. O único direito que buscou-se separar definitivamente da religião é o europeu – e, nem todo “europeu”, notadamente franco-germânico, por fatores contextuais históricos muito bem determinados que nada têm a ver com razão sistêmica aberta e universal ou com progresso da história.

A necessidade de combater o poder temporal da Igreja Católica no Sacro-Império Romano-Germânico e na França foi uma consequência da necessidade de autoafirmação de seus soberanos. Em países onde não houve “necessidade” histórica, como na Inglaterra, não se vislumbrou algum motivo para a clivagem entre direito e religião, sendo a Rainha ainda a chefe de Estado e da Igreja Anglicana. Isto acontece de modo similar em vários países de tradição protestante, como a Dinamarca e a Noruega, onde seus reis são requeridos por lei professarem a fé luterana. O ideal do estado laico francês é localizado, histórico, determinado e não universal.

Ademais, extensão da presença da moral cristã no direito – notadamente no direito penal e nos direitos de assistência social – não são de difícil apuração. Foucault consegue mostrar como a ideologia religiosa do puritanismo perpassou todo o direito inglês e francês em suas proibições que espelharam e inspiraram a proliferação de instituições jurídicas, como o hospital psiquiátrico e a prisão como formas de punição de caráter funcionalmente equivalente ao de retribuição divina – aliada a elementos

econômicos⁵³. Será também que a recente islamofobia europeia é realmente só motivada pela política? Será o Papa um chefe de uma seita ou um Chefe de Estado equivalentemente funcional a outros? A questão é mais complexa do que entusiastas da laicidade gostam de admitir.

A.2.2 A partir destas observações, a ideia do fenômeno religioso como pano de fundo essencial e sempre presente para o direito deverá deixar de ser “motivo de vergonha acadêmica”. O silêncio sobre este assunto não só é irresponsável com as religiões, mas também acoberta inúmeras incursões verdadeiramente nocivas de bancadas religiosas e projetos de extermínio. George W. Bush, ao invocar os americanos contra os árabes, falava em “cruzada”; o crescimento da representação evangélica no Brasil recentemente chegou a obstaculizar a Comissão de Direitos Humanos na Câmara. Do outro lado, meninas muçulmanas são proibidas por lei e perseguidas pela polícia francesa por usarem burcas.

O ponto é: não lidando satisfatoriamente com o fenômeno religioso, o recalque aflora e deixa o agnóstico, laico e científico ocidente *esquizofrênico* para lidar com o que não quer endereçar. O binarismo moral dos “intelectuais”, onde direito/ciência/economia = bom; religião = mau é o que deve ser superado decisivamente.

A.2.3 Esta superação será operada notadamente fora do contexto cristianizado para mostrar um algo óbvio esquecido no recalque ocidental: nem todas as religiões no mundo são cristãs. Na verdade, estima-se mais de quatro mil e duzentas orientações religiosas diversas no mundo – sua redução a simples “variações do cristianismo”, seja por catequizadores etnocidas, seja por detratores recalcados, é um crime ontogenológico contra quarenta mil anos de história humana. Já se falou dos riscos do orientalismo no item 4.2 da Introdução, mas ainda há outros riscos, como a zoologização do outro, o rebaixamento da alteridade típico do inquisidor e do colonizador, museologização, greco-romanismos, autismo cultural e superstições científicas.

A conclusão da crítica metodológica é que a imensa parte dos teóricos – inclusive o próprio Luhmann – não conseguem tratar o fenômeno religioso fora do recalque do ex-cristão. Portanto, suas abordagens são insuficientes para estudar fenômenos religiosos são indexadas como insuficientes, notadamente os de matriz não abraâmica, como as religiões chinesas, indianas e pagãs. Mesmo o estudo do Islã, por exemplo, é de difícil realização o suficiente – mas quando se fala de terrorismo, todos são *experts*.

A.2.4 Começemos, então, os estudos de caso acompanhados de elementos teóricos da história do direito e do direito comparado. Aqui, o conceito de *cheyong* (체용) como operador de convergências do funcionalismo e da fenomenologia vai se mostrar uma poderosa abordagem. Mário Losano (*Os grandes sistemas jurídicos*) e Flávia Lages de Castro (*História do Direito Geral e Brasil*) fornecerão vários roteiros e referências no decorrer deste Plateau.

⁵³ Cf. FOUCAULT, Michel. **História da loucura**. São Paulo : Perspectiva, 2010; e FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis : Vozes. 1987

A.4 O primeiro estudo de casos é uma problematização do **direito romano**. Já é aceito de forma pacífica que o direito ocidental encontra aqui sua origem. Aqui explanarei sobre o surgimento da matriz do direito romano na sua religião, em épocas de sua evolução inicial a partir do direito monárquico sabino – notadamente ritualístico e perceptivelmente inseparável da religião até o revolucionário, mas ainda incipiente, *ius quiritium*. Esta transição será orientada por vários elementos interessantes a serem elencados – mas nossa análise não será exauriente.

A ideia principal é mostrar que, mesmo dentro do direito romano, houveram mudanças significativas que não costumam ser contempladas ou *levadas a sério* por romanistas tradicionais. As lutas sociais, a religiosidade, uma república imperial – todos são elementos curiosos ao direito romano que sofreram com o anacronismo, com a idolatria ou a indiferença. Assim, será importante defender a autopoiesis da religião romana, sua unicidade que não raro é reduzida a um dualismo etnocida.

Vamos tracejar a origem religiosa do FAS/NEFAS até o *ius quiritium*, passando pelo período clássico e do começo do império para voltarmos na religião – agora como elemento desdiferenciador, e não como o paradigma emergente cooriginário da situação antepredicativa na evolução particular aos romanos. Agora o caso é reverso: o direito romano progressivamente se torna cristianizado, desdiferenciado, perseguidor e negador da diferença: torna-se direito bizantino. Apesar do *Corpus Juris Civilis*⁵⁴ ser o documento mais conhecido – por justamente ter sido o que foi absorvido pelo ocidente, é na *Écloga* que a destruição do direito romano clássico é completada num direito cristão que desdiferenciou a nobre e selvagem civilização romana num “sistemão” eclesiástico que unia a política, a economia, o direito e a religião cristã⁵⁵.

BUCKLAND, William W. **A textbook of Roman Law from Augustus to Justinian**. 3rd edition. Cambridge : University Press, 2007.

FREEMAN, Charles. **A new history of early Christianity**. Reprint edition. Yale University Press, 2011

LOBO, Abelardo Saraiva da Cunha. **Curso de Direito Romano**. Brasília : Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

STEIN, Peter. **Roman Law in European History**. Cambridge: University Press, 1999.

⁵⁴ Para o horror dos romanistas entusiastas, sustento que o *Corpus* só inovou de forma significativa em seu método – a criação da ideia de codificação trazida da Bíblia cristã – sendo que era uma coletânea de normas antigas e comandos de Justiniano. A codificação era fenômeno desconhecido entre os romanos “originais”, e seu direito tinha emergência cooriginária de sua prática jurídica, de seus doutrinadores e de sua vida política de assembleias. A influência cristã, com um livro guiador, foi decisiva para a equivalência funcional-performativa do *Corpus*.

⁵⁵ A tragédia dos romanos com a religião cristã será trazida a lume em três momentos: o cristianismo das catacumbas, apenas uma das dezenas de seitas solares fundamentalistas da época; o cristianismo de Niceia, altamente controlado pelo Estado numa tentativa de estabilização social e altamente platonizado e endereçado à elite patrística; o cristianismo bizantino, onde as doutrinas cristãs passaram a dominar efetivamente toda a sociedade numa ânsia ao absoluto.

A.5 A segunda seção deste *Plateau* vai lidar com o tópico do **direito muçulmano**. Antes de adentrar mais específico, vamos fazer um breve histórico dos povos muçulmanos a partir de uma ótica da dominação política e das civilizações propagadoras principais: árabes, persas e turcos. Claro, este é um recorte histórico, pois a conversão do Egito cristão para o Islã foi de extrema importância para sua história – mas a civilização egípcia já estava a muitos séculos sepultada sob a dinastia ptolomaica.

A origem histórica do Islã é envolta em mistérios, uma vez que a historiografia árabe arcaica até então se satisfaz em documentar a vida de Maomé. Porém, para uma filosofia que pesquisa emergências cooriginárias, relações sociais e interações civilizatórias da sociologia do conhecimento (religião como um tipo de conhecimento autorizado), esta explicação é simplista e insuficiente. As origens sombrias e não ortodoxas do pensamento muçulmano podem ser vislumbradas na história do povo árabe, nômade por excelência, sempre em contato com diversos povos. Sua cultura “primitiva” e notadamente de pequenos comerciantes foi influenciada decisivamente por três grandes reservatórios culturais: os persas, os hindus e os gregos.

Destas três, apenas a influência persa costuma ser admitida ou até mesmo perceptível ao observador casual. No entanto as religiões e filosofias persas influenciaram decisivamente povos semitas de forma geral, notadamente o Maniqueísmo típico do moralismo cristão e muçulmano. Os elementos do Zoroastrismo permaneceram por muitos séculos imiscuídos na doutrina maometana originária – mas as “inquisições” na Pérsia islamizada trabalharam para ocultar estas influências.

A influência hindu é alvo de severas especulações de ambos os lados das duas maiores religiões do subcontinente indiano: muçulmanos reduzem semelhanças à didáticas de conversão dos povos pagãos da Índia; já os hindus percebem importantes e explosivas semelhanças entre o culto a Alá e uma das várias seitas de Shiva, o Destruidor – notadamente a seita que prega a iconoclastia, a “invisibilidade” de Shiva, entre outras formas simbólicas.

Os gregos tiveram influência decisiva na transformação do islã de uma religião de nômades guerreiros em uma religião “acadêmica”, a virada filosófica muçulmana. Um movimento similar aconteceu no cristianismo, quando Agostinho de Hipona conseguiu reorientar esta religião de mártires terroristas para uma religião da elite culta a partir de Platão e dos neoplatônicos. Mas aqui, a recepção será de Aristóteles⁵⁶. Alfarabi pode ser considerado primeiro grande filósofo muçulmano. Seu trabalho buscou unir a metafísica aristotélica e elementos da cosmologia e lógica com o Sufismo, uma corrente esotérica do islã. Sua vasta contribuição lhe rendeu a alcunha de “o Segundo Mestre” – Aristóteles sendo o primeiro.

Discípulo de Alfarabi, Avicenna, nascido na capital do Império Sassânida, demonstrará mais interesse numa síntese geral entre a cultura islâmica e a cultura grega clássica orientada pelas revelações de Maomé. Para tanto, tenta unir Platão e

⁵⁶ No *Plateau C* vamos falar sobre a recepção tardia de Aristóteles no ocidente, mas com enfoque diferente do que foi dado pelos árabes.

Aristóteles sob o Alcorão valendo-se de métodos do Kalam, uma espécie de “dialética corânica”. Avicenna se tornou a autoridade central da filosofia islâmica por séculos, inclusive também em medicina, alquimia, geologia e os começos de uma psicologia. Polímata de conhecimento vasto e sistêmico (num sentido externo, sob Alá), Avicenna levou a cultura e a língua árabe para a era de ouro incorporando de forma extensiva sua cultura e língua persa na fusão cultural de duas civilizações que acabou por gerar a era clássica da filosofia islâmica.

Distante do epicentro da efervescente cultura perso-arábica, Averróis nasceu em Córdoba, na capital do Emirado homônimo. Averróis porém desconfiava do imenso sistema construído por Avicenna como “mestiço demais”, uma vez que parecia que os trabalhos de Aristóteles só valiam enquanto metafísica para complementar a Platão. Assim, boa parte de sua carreira filosófica foi dedicada a restaurar Aristóteles – ou pelo menos relembrar e comentar extensivamente sua vasta obra, não se relegando à metafísica. Também polímata, Averróis teve um papel decisivo na história da humanidade na experiência do Al-Andaluz: seu trabalho imenso e meticuloso influenciou profundamente a filosofia judaica de Maimônides e preservou o *Corpus Aristotelicum* – que mais tarde terá um papel insubstituível no nascimento da ciência moderna. Mesmo a Igreja Católica, acostumada com o endemonizamento do outro, reconheceu e cristianizou seu trabalho pela Europa quando Tomás de Aquino, fascinado com a lógica averroísta, criou a escolástica.

Uma última nota sobre as origens do islã nos leva a Alexandria, onde o presbítero Ário começou a pregar sua doutrina, mais tarde rotulada da heresia do arianismo. Esta doutrina pregava que o filho do deus cristão era a ele subordinado – negando, portanto, o dogma da trindade. Karl-Heinz Ohlig e Gerd R. Puin⁵⁷ da Universidade de Saarland, na Alemanha, chegaram à peculiar e polêmica conclusão de que o islã, em seu começo, se aproxima bastante de um “neo-arianismo”.

A.5.1 Esta introdução nos traz à jurisprudência islâmica (فقه, *Fiqh*⁵⁸). Enquanto o direito cristianizado era simplesmente o que o papa ou o imperador/patriarca determinava em níveis religiosos – suplementados com legislações seculares pontuais dos governantes cristãos, o direito muçulmano já abraçava princípios de uma hermenêutica livre. Ou, pelo menos, mais livre – livre da “heretização” do pensamento alheio intraislâmico. Dezenas de escolas competiram entre si – nem sempre de forma pacífica – até a estabilização das quatro principais escolas de jurisprudência sunitas.

Os Hanbalistas são os mais ortodoxos e conservadores, buscando estrita exegese do Alcorão e da Suna – predominantes na Arábia Saudita e no Qatar. Os Shafiistas ampliam o leque de fontes do direito para os comentários de amigos e parentes do profeta Maomé, criando uma escola mais aberta a outras opiniões – notadamente de outros povos. Isso pode ajudar a explicar sua preferência fora do rotulado “mundo árabe”, como entre os muçulmanos da Etiópia, Índia e Indonésia. A escola dos Hanafistas é, porém, a mais utilizada entre os jurisconsultos muçulmanos.

⁵⁷ OHLIG, Karl-Heinz; PUIN, Gerd R. **The hidden origins of Islam**. Prometheus Books, 2009.

⁵⁸ Curiosamente, a tradução literal de *Fiqh* não é “lei”, ou “direito”, mas sim “entendimento”. Traduz-se normalmente por “jurisprudência” para se contrastar com o termo *Sharia*, que é o equivalente a uma lei moral válida universalmente para todos os muçulmanos com as práticas e crenças básicas.

Sua natureza sincrética e expansiva advém da experiência e sabedoria de Suleiman, sultão do Império Turco-Otomano. Para promover a unidade de seu grande império, o sultão trabalhou para criar uma doutrina mais flexível em níveis de uniformização cultural.

A última escola, a dos Maliquistas, é a que mais me chamou a atenção. Enquanto as duas primeiras têm um caráter de museologia de Maomé e seus círculos sociais; e a terceira tem um componente político muito forte, os Maliquistas contam com a notável presença de Averróis, além de outros filósofos. O desenvolvimento lógico-jurídico desta escola é notável, desde a criação de normas de reconhecimento, sistematização jurídica, flexibilização de acordo com raciocínios analógicos e busca pelo consenso.

A.5.2 O direito muçulmano contemporâneo parece ter perdido o seu brilhantismo intelectual – ou pelo menos é isso que cristãos ocidentais costumam propagandear. Porém seus desenvolvimentos não cessaram no medievo. Abaixo elenco algumas bibliografias de novos desafios ao direito islâmico. Vale a pena mencionar que o recém-eleito presidente do Irã, Hassan Rouhani, é juriconsulto e estudioso do direito islâmico a décadas. Seu trabalho pode ser visto como bastante autopiético para seu país, problematizando a Revolução Islâmica, fazendo vários comentários “progressistas” contra a censura e a favor de direitos civis – desde que a partir das lições do *Fiqh*.

ARJOMAND, Saïd Amir [org.]. **Constitutional Politics in Middle East**. Oxford and Portland Oregon, 2008.

KRIWACZEK, Paul. **In search of Zarathustra**. Knopf, 1st American edition. 2003

MOHAMMADI, Majid. **Judicial reform and reorganization in 20th century Iran**. New York: Routledge, 2007

ROSE, Jenny. **Zoroastrianism: an introduction**. I. B. Tauris, 2011

SCHACHT, Joseph. **Introduction to Islamic Law**. Oxford University Press, 1982

A.6 No item 4.1.3 da Introdução já versamos sobre ideias da história indiana, e nos itens 4.3.1 e 4.3.2 elementos do jainismo e do budismo foram expostos. Todavia falar sobre o direito indiano não é uma tarefa simples. O maior problema se encontra na pluralidade de culturas, reinos e costumes locais. Expulsos da Índia, o budismo não legou escola jurídica neste país em específico, enquanto os jainistas se acostumam com as legislações seculares a seu modo asceta. Portanto, o único referencial para o amálgama cultural que o colonizador chamou de Índia é o hinduísmo.

Com mais de 330 milhões de divindades e mais de vinte seitas “principais”, a religião hindu é um exemplo da hipercomplexidade. Não raro teóricos do hinduísmo tentaram reduzir esta imensa variedade – e também não raro valendo-se de artimanhas abstratas que fizeram a Sociedade Teosófica presumir monoteísmos, uma vez que seu cristianismo latente lhes cegou. Porém, há certos documentos tidos como

“constitucionais” para a religião hindu, não importa qual a seita. Aceitando por completo ou parcialmente a autoridade de alguns textos, é possível definir a autopoiesis do hinduísmo como sistema religioso a partir do reconhecimento do sagrado/profano a partir destes textos religiosos principais: os *Vedas*, os *Upanishades*, as *Puranas*, o Mahabharata (cuja parte mais conhecida é o *Bhagavad Gita*) e o *Ramayana*. Estes textos têm em comum o caráter notadamente milenar e épico, mas deles é acompanhado um sexto texto, o *Manusmṛti*.

A.6.1 Manu é o legislador hindu, figura funcionalmente equivalente a Moisés dos hebreus e Minos dos minoicos. Mitologicamente o texto foi revelado a Manu por Matsya, o primeiro Avatar de Visnu, após tê-lo salvo do dilúvio – e retransmitido aos rishis (“aqueles que veem”) em forma poética. O documento é dividido em doze partes, versando curiosamente sobre a origem do mundo em Brahma para poder falar em fontes do direito. Institui o regime das castas e cria regras processuais que vinculam não apenas as castas em geral, mas o próprio rei.

Provavelmente o contexto social era diferente, pois o texto parece datar de 200 a.C. Este período é interessante pois há uma grande resincronização do hinduísmo como resposta ao budismo – o que mostra vários elementos mesmo não védicos no Manusmṛti. Versaremos sobre a organização social dos hindus neste período clássico e vamos explorar algumas partes da legislação.

A.6.2 A evolução do direito hindu em direito indiano se deu com as invasões muçulmanas e com a colonização britânica. Werner Menski ressalta o caráter incrivelmente resistente e resiliente dos hindus, pois, após tantas invasões e incursões, o seu direito ainda se “reencarna”. Tendo já falado na seção A5 sobre o direito muçulmano – presumindo conhecimentos do Common Law – esta subseção se dedicará ao direito indiano moderno, principalmente sobre as inovações jurídicas de sofisticação sistêmica ao incorporar elementos externos. A ideia é mostrar e reafirmar a autopoiesis do direito indiano, particularmente criado e inundado de elementos religiosos – o que não impediu de forma alguma a sua sobrevivência e suas múltiplas reencarnações que governam mais de um bilhão de pessoas até hoje.

DAVIS JR., Donald R. **The Spirit of Hindu Law**. Cambridge: University Press, 2010

MENSKI, Werner. **Postmodern Hindu Law**. Centre for Applied South Asian Studies Paper. Disponível em <http://www.casas.org.uk/papers/pdfpapers/pomolaw.pdf>

VAGADIA. Bharat. **Outsourcing to India**. Berlin: Springer, 2007

A.7 O caso chinês, é peculiar. Aqui devo voltar ao conceito de religião para analisar dois fenômenos que se propuseram a legislar na China: o legalismo e o confucionismo. Enquanto o primeiro é visto no ocidente como uma escola “verdadeiramente” jurídica, mas não conseguiu prolongada penetração intelectual, o segundo é visto como um misto de filosofia prática e religião. Apesar de Confúcio poder ser visto como “ateu”, num sentido chinês, o confucionismo acabou por se tornar mais uma das várias religiões da China. Aqui, para um ocidental astuto, o movimento parece ser inverso: enquanto Roma gradualmente separou o direito da

religião, na China gradualmente o direito se mesclou com a religião confuciana, tida como oficial por várias dinastias até a ruptura maoísta, que, apesar de desejar depurar o passado com sua cruel “Revolução Cultural”, reincorpora elementos confucianos até hoje. Estes assuntos serão abordados para problematizar a abordagem da teoria sistêmica, numa tentativa heterodoxa de expansão de suas capacidades perceptivas para além de uma postura ocidental, demasiado ocidental.

A.7.1 No item 4.1.4 da Introdução foram fornecidos elementos para o contexto histórico da China. A imensa produção cultural e filosófica do Período da Primavera e do Outono terminou de forma trágica sob o totalitarismo paranoico do primeiro imperador. Aqui, por questão de justiça histórica, deveremos analisar teóricos que ficaram associados à escola legalista – a escolhida pelo imperador em detrimento fatal às outras. A aversão chinesa ao legalismo parece ser resultado de uma mal avaliação de sua própria história, uma vez que há uma coincidência forçosa entre o imperador e os legalistas que não aconteceu em verdade.

Nossa primeira tarefa aqui será mostrar as contribuições de três legalistas em particular, Shèn Dào 慎到, Hán Fēi 韓非 e Shāng Yāng 商鞅 têm lições interessantes para serem observadas, como a criação da meritocracia, isonomia, sofisticação administrativa, criação da burocracia de registros de atos imperiais, padronização de pesos e medidas, e até mesmo chegaram a doutrinar que ninguém deveria estar acima da lei. Porém, devido às circunstâncias históricas de hipertrofia do sistema político pelo insano imperador, estas contribuições não raro foram realizadas pelas metades – até que seus teóricos foram exilados ou assassinados pelo segundo imperador Qín. Aqui pode-se ver que os vários abusos praticados – caso o legalismo *realmente* fosse a doutrina *oficial*, não poderiam ter sido praticados se o direito realmente aqui fosse autopoietico.

A.7.2 Após este período sombrio da história chinesa, os Han, a nova dinastia, decidiram favorecer os sábios confucianos por sua ênfase no Humano (仁 *rén* expostos no item 4.3.4 da Introdução), na harmonia, na prudência e na parcimônia. Os teóricos derivavam dos Analectos de Confúcio princípios gerais de elegância e sofisticação social – o “*gentleman*” – que é a figura principal, ou o *role-model* principal para os chineses. A ênfase no governo dos Homens é imensa, na ideia geral de autonomia entre os domínios do Homem, do Céu e da Terra. O aperfeiçoamento pessoal sob os ensinamentos de Confúcio e seus discípulos é, por si só, um mecanismo de controle social por manutenção de estruturas latentes, no sentido de Parsons. Assim há uma “meritocracia moral” que formou hierarquias típicas das mais bem sucedidas dinastias chinesas. Assim, a relação social ganha relevância incomensurável para um ocidental acostumado com papéis e normas abstratas – o elemento orientador não é o positivado, mas sim o *virtuoso*.

O taoísmo também converge em seus mandamentos práticos com o confucionismo, notadamente nesta busca pela virtude e pela autorrealização. Justamente pelo 道 metodologizado não ser o 道 verdadeiro, o taoísmo emprestou ao direito chinês uma característica de flexibilidade importante para os contratos e serviços. Porém elementos das escolas militaristas – como Sun Tzu – levaram o direito chinês a ser altamente estratégico – e não necessariamente planejado. Isso significa

dizer um pensamento funcionalmente complexo para alternativas e repercussões das negociações.

Finalmente, para integrar o “direito público” e o “direito privado”, Xúnzǐ 荀子 incorporou vários elementos do legalismo para a organização do estado e burocratização do governo para ampliar sua eficiência.

A.7.3 A influência desta “religião da humanidade” que é a filosofia chinesa no direito chinês é notável, principalmente na solução de litígios. Esta solução não se dava orientada pela norma escrita geral e abstrata típica no direito romano-germânico ocidental, mas sim a partir de raciocínio lógico-jurídico, análise de costumes e repercussões e um enfoque considerável na virtude da solução apresentada – curiosamente independentemente de classe, nas dinastias mais desenvolvidas. Aqui está a diferença principal entre os chamados *pànwén* 判文 e os writs do Common Law: não se trata de simplesmente por fim ao conflito por qualquer meio necessário num regime adversarial onde pouco importa a “verdade” – que é o caso do sistema romano-germânico inquisitório. O foco é a utilização de um lógico e filosófico como meio de solucionar os problemas jurídicos da forma mais virtuosa o possível, sempre se preocupado com a harmonia não só entre os litigantes, mas entre princípios gerais que são derivados do 道 como própria ordem natural das coisas.

Esta abordagem tem causado muito estranhamento no ocidente quando se compara o confucionismo com o constitucionalismo típico da Europa. O ocidental, apresentando fetiche quase sexológico com regras e princípios definidos na razão comunicativa (*à la* Dworkin e Habermas) não são capazes de compreender a sutileza virtuosa do sistema confuciano. Estas relações serão exploradas com mais detalhe no decorrer desta seção.

A.7.4 Vamos explorar também a grande reforma de Zhūxī 朱熹 durante a Dinastia Sòng, o maior filósofo confuciano desde os discípulos mais imediatos de Confúcio. A contribuição de Zhūxī é a complexificação – ou a sofisticação – da filosofia, da ciência e do direito chinês a um patamar ainda não visto. Seu principal motor foi a chegada do budismo como religião concorrente da já imensa tradição chinesa. Como não poderia ser muito diferente para um confuciano doutrinado na harmonia, Zhūxī buscou identificar a variação discursiva a partir do budismo, selecionou cuidadosamente vários elementos e reestabilizou os sistemas mencionados. Costumava-se chamar este período de “neo-confucionismo”, mas vou me referir apenas como a doutrina de Zhūxī. Sua contribuição também será explorada nesta seção.

APOLLON, Garrick. **The influence of Confucianism, Taoism, Sun Tzu and the Thirty Six Stratagems on Current Chinese Contract Law.** University of Ottawa, unpublished paper. Disponível em http://works.bepress.com/garrick_apollon/2/

CHEN, Yu. **Confucianism versus Constitutionalism.** Journal of Cambridge Studies Vol. 2 No. 2, 2007

FENG, Yujun. **Legal culture in China: a comparison to Western law.** Renmin University of China, 2009

HO, Norman P. **The legal philosophy of Zhu Xi**. Tsinghua China Law Review Vol. 3:167, 2011

_____. **Confucian jurisprudence in practice: Pre-Tang Dynasty Panwen**. Pacific Rim Law & Policy Journal Association Vol. 22 No. 1, 2013

QIN, Guoji. **The thinking way of Confucianism and the Rule of Law**. Journal of Politics and Law : Shenyang Institute of Engineering, 2008

WEJEN, Chang. **Classical Chinese Jurisprudence and the Development of the Chinese Legal System**. Tsinghua China Law Review Vol. 2:207, 2012

A.8 Por fim, conclui-se por uma insuficiência da teoria sistêmica ortodoxa de Luhmann para se tratar o fenômeno religioso, uma vez que simplesmente escrever o que aconteceu na Europa como um produto da marcha histórica universal da separação do direito e da religião é um erro colonialista. Assim, para se pensa a diferenciação funcional efetiva entre direito e religião que se efetivou no ocidente, o filósofo *wanderer* deve perceber que isto não é universal nem universalizável – se o fosse, deveríamos retornar ao imperialismo cultural.

PLATEAU B

B.1 Pensar o direito como arte é uma tarefa muitas vezes contraintuitiva ou superficial. Normalmente seus textos áridos, tautológicos e incompletos são o oposto do que pode-se pensar como belo nas artes, mas não raro a escritura jurídica e a literatura têm sido aproximadas por cada vez mais teóricos.

Para prosseguirmos nas investigações, será necessária uma abordagem da arte como fenômeno social que se sistematizou. Esta é a hipótese que será testada inicialmente com o auxílio da história da arte. Tradicionalmente submissa à religião ou à política, a arte aos poucos se afirmou como sistema autopoietico para poder produzir seus códigos operacionais próprios.

A tese de que Karl Trahdorff e seu *Ästhetik oder Lehre von Weltanschauung und Kunst* são basilares para a autopoiesis da arte está vinculada ao seu contexto. Pela primeira vez, contra a teologia racionalista de matriz Wolffiana, um autor passou a defender uma espécie de “sobrenaturalidade” própria das experiências estéticas. Provavelmente ainda remetido ao sobrenatural da religião, o que sobreviveu de sua teoria é notadamente o termo *Gesamtkunstwerk*, amplamente utilizado no romantismo alemão e que pode ser visto como a doutrina que finalmente deu autopoiesis para a arte.

Richard Wagner, o mais conhecido “aplicador” desta teoria notadamente no *Anel dos Nibelungos*, foi precedido por Gottfried Lessing e Novalis que já clamavam por uma forma de “trabalho artístico total”, onde a poesia está na música, a pintura pinta esculturas, faz-se música e teatro para as histórias mitologia germânica. Desta forma, pela primeira vez na história ocidental, a arte falava da arte. A irracionalidade, a fuga da realidade e a conexão com as fortes emoções são características típicas do romantismo alemão. Na França, porém, o racionalismo positivista exagerado influenciou uma arte esnobe e fria, enclausurada na Torre de Marfim dos parnasianos e seu *l’art pour l’art* particular. De qualquer maneira, a autopoiesis da arte estava conquistada. Porém não se trata de autonomia – uma vez que a filosofia da arte, os eventos políticos e militares continuaram a influenciar a arte. A diferença é que agora ela tinha códigos e procedimentos específicos para proceder da forma que lhe aprouvesse.

B.2 O leitor pode achar curioso esta aproximação da arte ou talvez incabível num primeiro momento. Mas é a definição de Publio Juventius Celsus, respeitado jurista romano do séc. I d.C., que me chamou atenção: *ius est ars boni et aequi*. O conceito de arte aqui parece se imiscuir com o de técnica, ou de jeito, ou de manejo do direito. Entre as várias teorias da arte, parece que Martin Heidegger (*A questão da técnica*) é de grande ajuda neste momento para auxiliar a desvelar sentidos que a “arte do bom e do justo” podem assumir para o direito.

B.3 Por ser notadamente escrito nos sistemas romano-germânicos, a relação do direito e da literatura não passou despercebida no decorrer dos tempos. O Bürgerliches Gesetzbuch traz em sua estrutura recursos estilísticos da literatura, como a rima: „Diese Vorschriften gelten auch | Für einen auf der Grenze stehenden Strauch“. (§923. 3) Até mesmo há versos num hexâmetro perfeito: „Steht auf der Grenze ein

Baum, so gebühren die Früchte und, wenn der Baum gefällt wird, auch der Baum den Nachbarn zu gleichen Teilen“.

Acredito que estas relações são interessantes, mas superficiais. Foucault (*A Verdade e as Formas Jurídicas*) nos mostra que, se o conceito de arte ou de técnica for utilizado de uma forma mais ampla, podemos perceber que os julgamentos estéticos sempre estiveram presentes no direito. As artes marciais, por exemplo, foram e ainda são utilizadas em várias sociedades para decidir litígios jurídicos – o aperfeiçoamento nas táticas de combate são o critério estético para decidir a verdade jurídica. Na Europa medieval os ordálios, com componentes religiosos, também eram utilizados nesta disputa corporal.

A ideia do estético corresponder ao verdadeiro que produz sentidos no direito é uma concepção muito difundida, não obstante insuficientemente inaudita. A identificação racial para fins de perseguição policial – ou não; o jogo de aparências no sentido da boa-fé contratual e na simulação como mimeses do juridicamente correto; a formalização ritualística do vestuário... Todos elementos artísticos importantes no direito.

Vamos sustentar, com a ajuda da criminologia, que estas interações com elementos da arte – apesar de algumas serem inevitáveis – devem ser controladas para garantir o funcionamento ótimo do sistema do direito. Deixar de aplicar multa por beleza da motorista é um exemplo de corrupção sistêmica “leve”, mas o racismo intrínseco nas forças policiais que separam elementos raciais e estéticos para perseguir e assassinar pessoas se torna um caso grave.

Ademais, a liberdade radical da arte precisa ser contrabalanceada com a ideia de linguagem técnica. O juiz não poderá “decidir antes e depois arrumar uma decisão jurídica”. Discricionariedade não é sinônimo de licença poética.

Após perpassar por estes elementos de forma detalhada, vamos concluir que as técnicas estéticas não devem perpassar a decisão do direito: o raciocínio lógico-jurídico deve ter sua outridade reafirmada perante juízos estéticos sob pena de se corroborar com a corrupção sistêmica.

PLATEAU C

C.1 A ideia central deste Plateau é mostrar que o direito não é uma ciência, contra a imensa maioria dos doutrinadores e positivistas afins. O este é um tópico onde se fará necessária uma análise da história da ciência, mas não sob os olhos viciados de um entusiasta ou de um detrator. Aqui também não se trata de um relato exclusivamente ocidental da ciência, como se esta fosse um “milagre europeu”.

Objetiva-se principalmente escancarar as mudanças constantes da ciência fora e dentro deste sistema. Fora, a partir dos acontecimentos como a expulsão dos mouros da península ibérica, queda do Império Bizantino e a “santa” inquisição. Dentro, depois de sua estabilização como sistema, a disputa entre o que é “ciência”, como se conhece, o que se conhece – perguntas frequentemente negligenciadas entre os cientistas que, em suas orientações naturais, põem sua fé na semirreligiosa revelação do Método Científico. Esta orientação será evidenciada como insuficiente e ignorante de sua própria história: desde o livro matemático da natureza de Galileu e do universal constante de Newton até a relatividade de Einstein e o quantum de Planck, a ciência sofreu transformações profundíssimas. Por fim, mostrarei que a própria ideia de ciência a partir de Lakatos, Kripke e Feyerabend é podada significativamente de suas pretensões ao absoluto, residindo mais uma vez, no campo da linguagem histórico-social.

C.2 Esta tarefa será executada em partes mais organizadas. Inicialmente iremos perquirir sobre a história da ciência, principalmente sobre a história de *pretensões* da ciência. Não é uma abordagem da prática científica em si, mas das condições de possibilidade histórico-conceituais que perpassam a tomada de certa postura científica como “científica”.

Para começarmos é importante lembrar as práticas que são chamadas de “pré-científicas” pelo mundo inteiro. A diferença que deu à ciência ocidental sua cara própria está justamente na preocupação em criar uma linguagem própria, uma linguagem que se desvinculasse da linguagem geral: a matematização. A famosa citação de Galileu afirmando que “a natureza está escrita em caracteres matemáticos” é emblemática – porém sua própria matemática era ainda muito subdesenvolvida. Novamente, não se trata de analisar a prática em si, mas sim o caráter altamente diferenciado.

C.2.1 O contexto histórico do aparecimento desta nova forma de pensar está intimamente relacionada com a experiência do Al-Andaluz. Averróis, o comentador de Aristóteles, dedicou-se meticulosamente ao estudo da obra do Primeiro Mestre. Quando os reis católicos expulsaram os mouros da península ibérica, o conhecimento sobre o *Corpus Aristotelicum* permaneceu. Até então negligenciado no ocidente – ou até mesmo desconhecido, a redescoberta da obra de Aristóteles teve repercussões

gigantescas. Curiosamente, ao contrário do chamado mundo árabe, o seu *Φυσική* (traduzido de “Filosofia natural”) e não sua metafísica que chamou atenção dos ocidentais. Sua tentativa de explicação do mundo sem se recorrer à religião atraiu os detratores do cristianismo para o seu estudo. Portanto, Aristóteles representava um duplo perigo agora que foi “re-ocidentalizado”: sua estadia entre os árabes poderia representar o perigo do islã invadir a Europa cristã. Além disso, a heresia do livro *Φυσική* não poderia ser tolerada de forma não inflamável.

Estava iniciada a Batalha por Aristóteles: de um lado, os primeiros filósofos naturais/cientistas convencidos de forma anti-cristã cometendo atos de extremismo fundamentalista contra os fundamentalistas cristãos – como é o caso dos Iluminati, e de outras organizações cientistas que praticavam terrorismo. De outro lado o contra-ataque da igreja católica, como a censura promovida pelos Bispos de Paris e a indexação de livros.

Período de muita tensão social, o direito teve papel central em casos limites, como os julgamentos de Giordano Bruno e Galileu Galilei. A manutenção das estruturas sociais do clero e da nobreza estavam em jogo quando a *Weltanschauung* era questionada de forma tão destrutiva. Portanto foi necessário uma nova reafirmação vinda da sociedade periférica para colaborar com os clandestinos: a burguesia. O iluminismo é a expressão máxima deste complô histórico contra as estruturas sociais e sua época: os filósofos ativistas burgueses da França estimularam largamente o uso das táticas da ciência contra todo o conhecimento de sua época como forma de propagação da desestabilização sistêmica generalizada. Apesar de associado ao iluminismo, Jean-Jacques Rousseau expressou seu ceticismo contra as pretensões absolutistas da ciência.

“Rousseau faz as seguintes perguntas não menos elementares: há alguma relação entre a ciência e a virtude? Há alguma razão de peso para substituímos o conhecimento vulgar que temos da natureza e da vida e que partilhamos com os homens e mulheres da nossa sociedade pelo conhecimento científico produzido por poucos e inacessível à maioria? Contribuirá a ciência para diminuir o fosso crescente na nossa sociedade entre o que se é e o que se aparenta ser, o saber dizer e o saber fazer, entre a teoria e prática? Perguntas simples a que Rousseau responde, de modo igualmente simples, com um redondo não.” (SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 6ª ed. São Paulo : Cortez, 2009 p. 16)

Qual era, até então, o grande diferencial da ciência? A sua linguagem se empenhava para ser diferente, mas precisava de uma orientação. Fugido das perseguições deflagradas pelos Bispos de Paris na França, René Descartes foge para os Países Baixos com uma ideia na cabeça: o conceito de método.

O método passa a ser a nova bíblia dos cientistas: há um conjunto de regras claras e objetivas que precisam ser seguidas para revelar a verdade. Neste período clandestino e radical, a ciência não parecia tão diferente de um equivalente funcional do cristianismo – ideia que ainda perpassa muitos cientistas pelo mundo inteiro, a ideia de que seu trabalho está revelando a verdade contra as superstições da *outra religião*.

C.2.2 Longe das agitações francesas e ibéricas, é na Alemanha que a ciência vai dar um passo à frente na sua concretização como forma de conhecimento. Até então os trabalhos eram motivados mais por uma observação secular – mas simples – das coisas. Além disso, a forma das notações eram imprecisas por um motivo similar ao dos gregos: a dificuldade de lidar com o infinito. Demócrito já pensava na divisão constante e progressiva das coisas até partículas minúsculas, mas representar este pensamento não era possível entre os gregos – nem mesmo entre os cientistas desta época.

Gottfried Leibniz é quem vai trazer a solução para esta impossibilidade com a invenção do cálculo infinitesimal, o conceito de limite, derivada e integral. Agora é possível lidar com trechos mínimos, forças pequenas, gráficos curvilíneos e áreas irregulares – a ciência ganhou uma linguagem criada especificamente para ela. O sucesso do cálculo de Leibniz se espalhou rapidamente, sendo desenvolvido independentemente também por Newton. Cientistas alemães, ingleses e franceses se dedicaram a aplicar o cálculo – mas para isso precisavam de laboratórios, de experimentos, de vislumbrar partes e analisa-las.

Após as revoluções burguesas e as reformas na Alemanha, a ciência foi deixada, sob quase todas as óticas, inteiramente livre. O progresso científico do século XIX é notável, o que repercutiu imensamente na tecnologia. A grande mudança de vida e os progressos da ciência moderna lhe rendeu admiradores fanáticos – ou positivistas. A fascinação que a ciência exerceu na Europa se compara à admiração de um convertido a uma nova religião: seu novo deus revela verdades e muda o mundo, devemos fazer como eles.

C.2.3 A partir deste ponto, a ciência e o que se pensa sobre a ciência vai começar a se distanciar severamente. Enquanto o método científico orientava novas descobertas e era alterado e subdivido em novas ciências, os fanáticos se apropriaram das pretensões das “ciências duras” para promover uma hipertrofia da ciência que invadiu e inundou os outros sistemas sociais. O realismo e o naturalismo na arte são bons exemplos desta época, onde há a tentativa de descrição científica de aspectos da sociedade. Concomitante a isto há a propagação da indústria como forma de produção; de processos zoológicos do outro; e até mesmo da explicação de fenômenos religiosos a partir de uma ótica científicizada, como a biologização de restrições bíblicas para justificar controle social em favor do capitalismo.

Ao mesmo tempo que este processo acontecia nas recém-criadas “ciências humanas”, as ciências duras começam a encontrar problemas com sua *rigidez*. O estudo de forças demasiado abstratas representavam desafios desde Newton e novas linguagens precisavam ser criadas diariamente para novas áreas como o magnetismo, a eletricidade e a ótica. O antigo método cartesiano já era insuficiente.

C.2.4 Como vimos, a matemática é a pedra-angular da ciência moderna por ter lhe emprestado uma linguagem própria. Novamente, a revolução na ciência vai começar na recém-criada filosofia da matemática num embate pouco explorado na história das ideias: o embate entre Gottlob Frege e Edmund Husserl. Este debate nos níveis formais e psicológicos da filosofia da matemática acabou por ser de importância cabal para o desenvolvimento do conhecimento futuro: dele nasceu as ideias de que a matemática é uma seção da lógica (tese iniciada por Frege, concluída por B. Russell) e que a linguagem é muito mais complexa do que aparenta ser, sendo necessária um estudo detalhado de suas propriedades (inicia-se com ambos, mas Husserl vai dar à linguagem um potencial hermenêutico que está fora do logicismo de Frege).

Estes dois filósofos debateram por alguns anos, até que Husserl decide trilhar os caminhos da redução transcendental – mas Frege e Russell continuam em seu projeto logicista. Esta divisão é provavelmente o ponto de separação do que se chama hoje de “filosofia continental” e de “filosofia analítica” – e é neste ponto que Dagfinn Føllesdal busca reestabelecer uma “reconvergência” destas duas correntes filosóficas.

O embate se encontrou com os neokantianos de Marburgo e sua tendência para a lógica e a formalização. Este encontro gerou o Círculo de Viena, uma reunião de filósofos e cientistas que acabou por redefinir o curso da ciência. O trabalho que uniu o logicismo de Frege e Russell com a tradição filosófico-científica da época de forma maestral é o *Tractatus Logicus-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein.

Porém os desenvolvimentos não pararam em Wittgenstein, que acreditava ter “resolvido de vez todos os problemas”. A lógica passou por reviravoltas cruciais junto com a física que deu origem à mecânica quântica, à teoria da relatividade e à lógica da incompletude (item 3.3 da Metodologia). Cristiano Paixão mostra⁵⁹ as várias evoluções dentro da ciência que agora lida não com clareza e objetividade, mas com não equilíbrio, instabilidade, auto-organização e sistemas não integráveis. Finalmente Gödel pôde provar o que já está claro – pelo menos para minha narrativa: a ciência é apenas mais um dos vários sistemas sociais. Seu fundamento lógico é incompleto e remetente ao *Lebenswelt* e à sociedade como comunicação.

C.3 Estas abordagens nos trazem ao debate da filosofia da ciência recente. Entre as várias viúvas de Descartes e de Newton encontramos filósofos que ainda

⁵⁹ PINTO, Cristiano Paixão Araújo. **Modernidade, Tempo e Direito**. Belo Horizonte : Del Rey, 2002. Capítulo I, item 1.4 e Capítulo II.

reforçam que a ciência um dia vai resolver o mundo e revelar a verdade última. Sempre se decepcionam, mas “um dia chegamos lá”. A imagem que isso me passa é a do burro com uma cenoura pendurada em sua frente por uma vara. Ele continua avançando, não sabe pra onde, não sabe em nome de quem, não sabe como – mas um dia alcançará a cenoura!

Outro grupo de filósofos – cada vez mais numerosos – estão os neo-pós-modernos aleatórios surgidos nos grupos do “tudo pode” franco-americanos. E, como tudo que fazem é *chit*, se espalham pelo mundo com certa facilidade e receptividade dos colonizados. Aqui devo, por questão virtuosa e de empatia, fazer justiça a Paul Feyerabend, o autor deste mote desapropriado e corrompido por seus “seguidores”.

“uma maneira de criticar padrões é fazer uma pesquisa que os infrinja. Ao avaliar a pesquisa, podemos participar de uma prática ainda não especificada e não especificável. Resultado: pesquisas interessantes na ciência (e, aliás, em qualquer área) muitas vezes levam a uma revisão imprevisível de padrões, embora esta talvez não seja sua intenção. *Se basearmos nossas avaliações em padrões aceitos*, a única coisa que podemos dizer sobre essa pesquisa, portanto, é ‘vale tudo’”. (FEYERABEND, Paul. **A ciência em uma sociedade livre**. São Paulo : Editora Unesp, 2011 p.51).

Feyerabend continua chamando a atenção para que este não é um “princípio” da anarquia total – apenas é assim visível dentro do raciocínio daqueles demasiado *racionalistas*, típicos dentro do sistema da ciência. Sua ideia é a tolerância com os cientistas diletantes, defendendo que a falta de um método rígido e absoluto é a única condição verdadeiramente necessária para o “progresso” da ciência – ou então vamos apenas reciclar o que já foi dito.

Prosegue: “isso não quer dizer que não existam partes da ciência que nunca infringiram regras adotadas. Afinal de contas, uma tradição pode ser simplificada por determinados procedimentos de lavagem cerebral e, após ser simplificada, irá conter princípios estáveis”. Todavia esta abertura para a inovação deve se libertar do método para atender não só a anseios sociais, mas também respeitar uma virtude da criatividade constante. Ou seja, a ciência faz parte da sociedade, nasce com a sociedade e faz dela o seu ambiente de reprodução – mas seus critérios devem ser flexibilizados para proporcionar uma “revolução permanente”.

Reafirmando esta relação da ciência e o homem (em sociedade) e fazendo um paralelo com o *Selbstgegebenheit* das coisas na intencionalidade humana, Heidegger afirma:

“A ciência é um tipo de verdade. A verdade, porém, pertence essencialmente ao ser-aí. Esse existe na verdade; a verdade é existente. A ciência como possibilidade de existência do ser-aí é uma possibilidade do ser-na-verdade. A verdade do ser-aí é desvelamento e, com efeito, descerramento e descoberta simultaneamente. O ente é manifesto juntamente com a existência do ser-aí.

[...] Pois, na medida em que o ser-aí existe, o ente já é manifesto na totalidade. Como a ciência é apenas uma possibilidade livre e determinada do ser-aí e, com efeito, uma possibilidade cuja realização se encontra sob determinadas condições, a ciência nunca se desenvolve senão com base em uma manifestação do ente já coexistente com o ser-aí". (HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Pp. 169-70),

Vattimo concorda com Heidegger e nos dá a seguinte passagem "A rigor, não existem *Naturwissenschaften*; todas as ciências são ciências históricas, na medida em que nunca lidam com coisas, mas sempre com metáforas, ou seja, com produções espirituais, e antes de tudo com linguagem"⁶⁰.

Heidegger era crítico da ciência por ignorar esta relação com o mundo e a sociedade, "sequestrando" as coisas para seus laboratórios e ontologizando as coisas. Um exemplo muito significativo neste processo de biologização das coisas, na Inglaterra vitoriana se decidiu criar uma disciplina para propagar o puritanismo sobre o sexo – para controlar desejos e reduzir o corpo de um ente sexuado para algo cujo valor está no trabalho para o capitalismo. Foucault já falava:

"em vez da preocupação uniforme em esconder o sexo, em lugar do recato geral da linguagem, a característica de nossos três últimos séculos é a variedade, a larga dispersão dos aparelhos inventados para dele falar, para fazê-lo falar, para obter que fale de si mesmo, para escutar, registrar, transcrever e redistribuir o que dele se diz. (FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**. Vol. 1. São Paulo : Graal, 2009 p. 40)

C.3.1 Estas questões jogam a ciência de volta na sociedade. Fora de sua redoma intocável, agora este sistema social tem que fazer jus ao nome: seus erros matam milhões, suas incongruências genocidam populações, seus cientistas puros são cúmplices de massacres e da estupidez da sociedade. O argumento teológico da verdade absoluta para forçar alguém a concordar saiu de "faça isso porque Deus mandou" e foi para "faça isso porque foi cientificamente provado". As extensões da sociedade disciplinar que tende ao totalitarismo não seria possível fora da ciência, aprendiz da religiosidade cristã. Agora os ditames da ciência são *fashion* e vinculam vários grupos de indivíduos. Há, aqui, um chamado para se repensar, junto com as perguntas de Rousseau, a relação de ciência e virtude.

C.4 Dito tudo isto, voltamos para o direito. As tietes da ciência do time positivista tentaram a todo custo reduzir o direito à ciência, à quantificação, à objetividade perfeita. Claro, tivessem as tietes menos preocupadas em glorificar Newton e em acompanhar os desenvolvimentos da filosofia e da lógica, veriam que seus projetos são natimortos. O surto legislativo incontrolável e tendente à absolutização da sociedade é um legado do positivismo para o positivismo jurídico.

C.4.1 Todavia devemos fazer justiça: nem todos os positivistas são tão estúpidos. Pode-se dar algum crédito a Jeremy Bentham e John Austin, *ma non troppo*. Hans Kelsen e sua teoria marcadamente neokantiana, valia-se do uso "ciência do direito" provavelmente num jogo performativo de aceitação – ou era a metáfora mais

⁶⁰ VATTIMO, Gianni. O problema do conhecimento histórico e a formação da ideia nietzschiana da verdade in. **Diálogos com Nietzsche**. São Paulo : WMF Martins Fontes, 2010 p. 103

apropriada no seu momento histórico para defender sua teoria. O que é reciclável do positivismo foi reciclado no Círculo de Viena no chamado positivismo lógico – ou o nome mais adequado: empiricismo lógico. Estas teorias deram origem à jurisprudência analítica de H.L.A. Hart, cujo trabalho será aqui melhor explicitado.

C.4.2 Outro desdobramento teórico do empiricismo lógico é sumarizado no rótulo de realismo jurídicos. Todavia é uma uniformização que une correntes bem diferentes: o realismo americano, cujo maior expoente é Oliver Wendell Holmes, Jr., e suas repercussões são bem voltadas ao contexto americano, como o terreno pragmático e as influências na economia – Richard Posner sendo um atual descendente. Já o realismo escandinavo tem méritos interessantes na eliminação de “resíduos mágicos” no direito – o que pode se prestar bastante para a diferenciação sistêmica em relação ao sistema religioso. Lições de Axel Hägerström, Karl Olivecrona e Alf Ross são válidas num processo de desplatonização do direito e na depuração de elementos metafísicos. Compare o título significativo de outro realista escandinavo, Anders Lundstedt: *A não cientificidade da ciência jurídica*.

C.5 Finalmente conclui-se que a ciência é apenas mais um sistema social, com seus códigos e suas metodologias estabelecidas – ou não, Feyerabend. Desta forma, contra o imperialismo sistêmico e a hipertrofia da ciência, sustenta-se veementemente que a redução do direito ao científico é um crime de corrupção sistêmica.

Marcelo Neves fala, em defesa deste argumento, que as próprias expectativas para os dois sistemas são diversas. Enquanto no sistema da ciência há a prevalência da expectativa cognitiva, no sistema do direito há a expectativa normativa. A diferença é crucial: se se diz “todos os cisnes são brancos” na ciência, e se verifica a existência de 1 cisne negro, toda a expectativa cognitiva da “lei” científica cai por terra, e terá de ser reformulada caso a observação contradiga seu enunciado.

No caso do direito há uma prevalência da norma sobre os fatos observados. Se há a lei que proíbe o homicídio, e alguém mata outra pessoa, a norma do homicídio não foi refutada. Ao contrário, foi criada a condição necessária para a sua aplicação aos fatos. Assim, Neves confirma a tese de Luhmann de que o direito funciona a partir da estabilização de expectativas normativas contrafactualmente.

PLATEAU D

D.1 Todas as formas de abordagem até então foram trazidas para a refutação ou relativização. Passo a passo visitamos posicionamentos diferentes para mostrar desestabilizações, incongruências ou insuficiências teóricas das partes. No caso do direito e arte e do direito e ciência, a parte desestabilizada é aqueles que defendem posicionamentos de maneira consciente ou inconsciente – seja nos círculos positivistas, seja na prática policial. Já no caso do direito e da religião, apresentamos teorias para refutar a clivagem tradicional entre os dois sistemas – mas é uma apresentação teórica que lida com a *big picture*. As razões e desenvolvimentos históricos específicos ao direito europeu e ocidental levaram à progressiva separação dos dois sistemas, mas não quer dizer que deva haver autismo sistêmico. A preservação de liberdade religiosa, por exemplo, é uma tarefa jurídica de repercussões importantes nos subsistemas da religião.

Portanto chegamos no ponto de perguntar qual a melhor abordagem, sendo que as três mostraram-se insuficientes. Pelo que foi explicitado por toda monografia, a abordagem sistêmica do tipo interno, por considerar as relações e estruturas específicas do objeto que estuda e define, parece ser a melhor alternativa.

O problema se desenvolve: qual abordagem sistêmica é a mais adequada? Tendo em vista que o norte é o respeito à outridade do jurídico, a análise ficará mais racionalizada: a teoria sistêmica que mais conferir espaço teórico para se vislumbrar o que o jurídico pode dar, será axiologicamente a *melhor* teoria. Para tanto, parece ser honesto fazer uma análise de teorias sistêmicas, pelo menos as que couberem para o presente trabalho. De Aristóteles a Wolff através do Idealismo Alemão de Kant à Hegel, chegaremos ao funcionalismo sistêmico americano de Talcott Parsons e Robert Merton. Denunciando suas insuficiências, mas celebrando seus grandes avanços na ideia de dar direito ao direito de ser direito (e não um subproduto da religião, arte ou ciência), navegaremos no mar dos funcionalismos até ancorar nas teorias autopoéticas a partir de Niklas Luhmann.

Não me inscrevo de uma forma ortodoxa a esta forma de pensar, mas estou convicto de que ideias de alteridade e respeito ao “outro” começam dentro desta própria nova orientação para-além-da-natural. Desta forma, a aproximação das coisas e dos outros como um algo que pode dar a si mesmo em matéria perceptiva na intencionalidade de construção de saberes é um exercício de respeito, de fazer jus à “outridade” do outro.

D.2 Vamos fazer uma breve história das concepções sistêmicas pelos tempos primeiramente sobre os sistemas de tipo externo. Aristóteles é o fundador de uma concepção geral, seguido da teologia cristã que se apropria de ideias sistêmicas para justificar a onipresença, onipotência e onisciência do deus cristão. A progressiva substituição funcional da teologia cristã pelo racionalismo repercutiu na teoria dos sistemas, como veremos em Gottfried Leibniz e Christian Wolff.

D.2.1 O sistema leibniziano-wolffiano foi considerado oficial até o ataque crítico de Immanuel Kant, que vai criar um novo tipo de sistema filosófico. Curiosamente seus discípulos que seguiram seu lado idealista que serão mais conhecidos por serem os futuros desenvolvedores de uma sistemática idealista: Johann Fichte vai se preocupar em dar um caráter sistemático mais rigoroso e científico ao sistema kantiano, preocupado principalmente com o papel do indivíduo na sociedade agindo de acordo com um sistema ético. Friedrich von Schelling tentará sofisticar o pensamento de Fichte demonstrando uma preocupação com a filosofia da natureza – mas acaba abandonando o projeto em prol de uma metafísica tradicional de cunho semelhante ao de Spinoza. Porém é G.W.F. Hegel o maior sistematizador do idealismo alemão, buscando doutrinar seus círculos de admiradores na teoria do absoluto.

Estas concepções idealistas não foram as únicas sistemáticas desenvolvidas após Kant. Os organicistas – quase todos neokantianos – construíram sistemas variados pensando os sistemas não apenas em abstrações, mas como verdadeiros órgãos de um corpo. Émile Durkheim é o sociólogo mais famoso a defender esta posição de solidariedade orgânica entre os indivíduos e as instituições.

Entre os neokantianos focados na filosofia prática e valorativa de Kant, encontramos Max Weber que não chegou a desenvolver um sistema propriamente dito, mas uma sociologia compreensiva capaz de lidar com vários tipos sociais. Seu antipositivismo metodológico de origem neokantiana transformou sua teoria em refúgio para todos aqueles ensoados na tempestade positivista e idealista da época.

D.3 Tendo apresentado estas teorias podemos passar para Talcott Parsons, que buscou convergir as teorias aparentemente irreconciliáveis de Durkheim e Weber a partir do funcionalismo. Sua teorização é vasta e abrangente, criando o tipo teórico do sistema interno aberto. Porém as insuficiências e abstrações de sua teoria lhe geraram problemas e críticas contundentes. Robert Merton, discípulo de Parsons, conseguiu reciclar o trabalho de seu mestre refinando os conceitos operativos. Uma crítica viável é que estes sistemas acabaram por descrever a realidade americana – e não criar um sistema aplicável a “todos” os tipos de sociedades sem que isso gerasse problemas teóricos graves. O funcionalismo todavia vai inspirar a conexão do direito com a cibernética e vários métodos vão ser desenvolvidos, como mostra Mário Losano⁶¹. Elencarei alguns sistemas de jus cibernética, notadamente do holandês Wim Voermans, um dos desenvolvedores da legimática – um método de elaboração normativa com auxílio de inteligência artificial.

D.4 Niklas Luhmann começa a desenvolver sua própria teoria sistêmica a partir da crítica ao conceito de sistema aberto encontrado em Parsons. Incorporando vários elementos da cibernética num primeiro momento, Luhmann está interessado na identificação de códigos operacionais típicos de cada sistema social. Esta abordagem revelou-se no entanto insuficiente para os impulsos teóricos de Luhmann que lhe renderam a alcunha de “Hegel do século XX” devido à magnitude de sua obra.

⁶¹ LOSANO, Mário. **Sistemas e estruturas do direito**. vol. 3 – São Paulo : WMF Martins Fontes, 2011, capítulo I.

Marcelo Neves elenca a lista de influências na formação do pensamento luhmanniano:

“diversas vertentes influenciaram a obra e Luhmann. Entre outras correntes, foi influenciado pela teoria biológica da autopoiesis, formulada pelos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela, da teoria do cálculo de George Spencer-Brown, do construtivismo de Heinz von Foerster, dos modelos cibernéticos, da filosofia fenomenológica de Husserl, da teoria social de Émile Durkheim e Talcott Parsons.” (NEVES, Marcelo. **Niklas Luhmann: “eu vejo o que tu não vês”**. in. ALMEIDA. Jorge de. [org.] *Pensamento Alemão no Século XX*. vol.1.São Paulo : Cosac Naify, 2009 p. 261)

Vamos, então, adentrar a teoria luhmanniana para falarmos de pontos importantes, como a ideia do sistema como diferença; do encerramento operativo ou autopoiesis sistêmica; da ideia de acoplamento estrutural; a ideia do observador e do ambiente; concepções luhmannianas de complexidade e tempo; a relação entre os sistemas psíquicos e sociais desembocando na ideia da sociedade como comunicação e a ideia da dupla contingencia, estrutura e conflito⁶².

D.5 A partir destas observações podemos fazer críticas baseadas na metodologia apresentada no decorrer da monografia. Os desenvolvimentos da teoria sistêmica pós-Luhmann, especialmente as sofisticções de Gunther Teubner e a expansão teórica para a periferia da modernidade por Marcelo Neves apontam para grandes inovações.

Finalmente, minha própria filosofia dionisíaca e odinícia do tornar-se, aliada aos conceitos apresentados da filosofia oriental, formam o novo espectro teórico a ser desenvolvido no século XXI.

⁶² Roteiro seguido no conjunto de aulas compiladas no livro LUHMANN, Niklas. **Introdução à teoria dos sistemas 2**. Ed. Petrópolis – Vozes, 2010

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** Chapecó, SC : Argos, 2013
- APOLLON, Garrick. **The influence of Confucianism, Taoism, Sun Tzu and the Thirty Six Stratagems on Current Chinese Contract Law.** University of Ottawa, unpublished paper. Disponível em http://works.bepress.com/garrick_apollon/2/
- ARJOMAND, Saïd Amir [org.]. **Constitutional Politics in Middle East.** Oxford and Portland Oregon, 2008
- BUBER, Martin. **The philosophical anthropology of Max Scheler.** Disponível em <http://www.istor.org/stable/2102887>
- BUCK-MORSS, Susan. **Hegel, o Haiti e a História Universal** (tradução informal de Menelick de Carvalho Netto) : University of Pittsburg Press, Pennsylvania, 2009
- BUCKLAND, William W. **A textbook of Roman Law from Augustus to Justinian.** 3rd edition. Cambridge : University Press, 2007
- CASTRO, Flávia Lages de. **História do Direito Geral e Brasil.** 10ªed. Rio de Janeiro : Lumen Juris, 2013.
- CHAN, Wing-Tsit. **A sourcebook in Chinese philosophy.** 4th print. Princeton : Princeton University Press, 1973
- CHEN, Yu. **Confucianism versus Constitutionalism.** Journal of Cambridge Studies Vol. 2 No. 2, 2007
- CLAM, Jean et.alii. **Introdução ao sistema autopoietico do direito.** 2. Ed. Porto Alegre : Livraria do Advogado Editora, 2013
- DAVIS JR., Donald R. **The Spirit of Hindu Law.** Cambridge: University Press, 2010
- FENG, Yujun. **Legal culture in China: a comparison to Western law.** Renmin University of China, 2009
- FEYERABEND, Paul. **A ciência em uma sociedade livre.** São Paulo : Editora Unesp, 2011
- FOUCAULT, Michel. **Verdade e as Formas Jurídicas.** Rio de Janeiro : Nau Editora, 2002
- _____. **História da Sexualidade.** Vol. 1. São Paulo : Graal, 2009
- _____. **Arqueologia do Saber** : Forense Universitária, SP, 2012

- _____. **História da loucura.** São Paulo : Perspectiva, 2010
- _____. **Vigiar e Punir.** Petrópolis : Vozes. 1987
- FREEMAN, Charles. **A new history of early Christianity.** Reprint edition. Yale University Press, 2011
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método.** Vol. 1. Petrópolis, RJ : Vozes, 2008
- GRIMES, John. **A concise dictionary of Indian philosophy.** New York : State University of New York Press, 1996
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia.** São Paulo : Martins Fontes, 2008
- _____. **Marcas do caminho.** Petrópolis, RJ : Editora Vozes, 2008
- _____. **Ser e Tempo.** Campinas, Editora da Unicamp, 2012
- _____. **A questão da técnica** in. Cadernos de Tradução. DF/USP, 1997
- HO, Norman P. **The legal philosophy of Zhu Xi.** Tsinghua China Law Review Vol. 3:167, 2011
- _____. **Confucian jurisprudence in practice: Pre-Tang Dynasty Panwen.** Pacific Rim Law & Policy Journal Association Vol. 22 No. 1, 2013
- HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica.** 2ed. Aparecida : Ideias & Letras, 2006
- _____. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental.** Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2012
- KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito.** São Paulo : Martins Fontes, 2006
- KOERNER, Andrei; FREITAS, Lígia Barros de. **O Supremo na Constituinte e a Constituinte no Supremo.** Lua Nova, N. 88, 2013.
- KRIWACZEK, Paul. **In search of Zarathustra.** Knopf, 1st American edition. 2
- LAL, Kishori Saran. **Growth of Muslim Population in Medieval India.** Santa Clara : Research, 1973
- LOBO, Abelardo Saraiva da Cunha. **Curso de Direito Romano.** Brasília : Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.
- LOSANO, Mário G. **Os grandes sistemas jurídicos.** São Paulo : Martins Fontes, 2007
- _____. **Sistema e estrutura no direito.** São Paulo : WMF Martins Fontes, 2008
- LUHMANN, Niklas. **Die Religion der Gesellschaft.** Frankfurt : Suhrkamp, 2000
- _____. **Introdução à teoria dos sistemas 2.** Ed. Petrópolis – Vozes, 2010

- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**: introdução à sociologia do conhecimento. Rio Grande do Sul, Ed. Globo: 1952
- MENSKI, Werner. **Postmodern Hindu Law**. Centre for Applied South Asian Studies Paper. Disponível em <http://www.casas.org.uk/papers/pdfpapers/pomolaw.pdf>
- MOHAMMADI, Majid. **Judicial reform and reorganization in 20th century Iran**. New York: Routledge, 2007
- MOLLIER, Christine. **Buddhism and Taoism face to face**. University of Hawai'i Press : Honolulu, 2009
- MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**. 14ª Ed. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2010
- NALLI, Marcos. **Foucault e a fenomenologia**. São Paulo : Loyola, 2006
- NEVES, Marcelo. **Niklas Luhmann: "eu vejo o que tu não vês"**. in. ALMEIDA, Jorge de. [org.] **Pensamento Alemão no Século XX**. vol.1. São Paulo : Cosac Naify, 2009
- _____. **Entre Têmis e Leviatã**. 2. ed. São Paulo : Martins Fontes, 2008
- _____. **Pesquisa interdisciplinar no Brasil: o paradoxo da interdisciplinaridade**. In. Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica Jurídica, 2005
- NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo**. São Paulo : Martins Fontes, 2010
- _____. **Sabedoria para Depois de Amanhã**. São Paulo : Martins Fontes, 2005
- _____. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral**. Disponível em <http://ensaius.files.wordpress.com/2008/03/sobre-a-verdade-e-a-mentira-no-sentido-extramoral.pdf>
- OHLIG, Karl-Heinz; PUIN, Gerd R. **The hidden origins of Islam**. Prometheus Books, 2009
- PINTO, Cristiano Paixão Araújo. **Modernidade, Tempo e Direito**. Belo Horizonte : Del Rey 2002
- QIN, Guoji. **The thinking way of Confucianism and the Rule of Law**. Journal of Politics and Law : Shenyang Institute of Engineering, 2008
- RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do Direito**. WMF Martins Fontes, 2010
- RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis : Vozes, 2009
- ROLYE, Nicholas. in **Compreender Derrida**. Petrópolis : Editora Vozes, 2009
- ROSE, Jenny. **Zoroastrianism: an introduction**. I. B. Tauris, 2011
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 6ª ed. São Paulo : Cortez, 2009
- SCHACHT, Joseph. **Introduction to Islamic Law**. Oxford University Press, 1982

SEVERO, Ricardo. **Karl Mannheim: sociologia do conhecimento e o método documentário**. Brasília: Sociedade e Estado vol.17 no. 2. Disponível em <http://severosociologo.blogspot.com.br/2010/07/karl-mannheim-sociologia-do.html>. Acessado a (.....)

SPIVAK, Gayatri C. **Can the subaltern speak?**. McGill University Press, 2008. Disponível em http://www.mcgill.ca/files/crclaw-discourse/Can_the_subaltern_speak.pdf

STEIN, Peter. **Roman Law in European History**. Cambridge: University Press, 1999

VAGADIA, Bharat. **Outsourcing to India**. Berlin: Springer, 2007

VATTIMO, Gianni. A visão de mundo de Nietzsche. in **Diálogos com Nietzsche**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010

_____. A filosofia como exercício ontológico. in. **Diálogos com Nietzsche**. São Paulo : WMF Martins Fontes, 2010

_____. O problema do conhecimento histórico e a formação da ideia nietzschiana da verdade in. **Diálogos com Nietzsche**. São Paulo : WMF Martins Fontes, 2010

WEJEN, Chang. **Classical Chinese Jurisprudence and the Development of the Chinese Legal System**. Tsinghua China Law Review Vol. 2:207, 2012

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas** in. Os Pensadores, 2.ed, São Paulo : Abril Cultura, 1979