

TEORIA DO DIREITO

DIÁLOGOS
INTERDISCIPLINARES

Joaquim Leonel de Rezende Alvim
Wilson Madeira Filho



Joaquim Leonel de Rezende Alvim
Wilson Madeira Filho

TEORIA DO DIREITO: DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES

1ª Edição



2023

Editora responsável

Michele Christiane de Souza Bannwart

Corpo editorial

Dr. Anton Lois Fernandez Alvarez
Dr. Clodomiro José Bannwart Júnior
Dr. Gilvan Luiz Hansen
Dr. Jairo Néia Lima
Dr. Jonathan Michelson de Menezes
Dra. Karla Christina Martins Borges Furlaneto
Dra. Maria Cristina Muller
Dr. Ricardo Lebbos Favoreto
Dr. Tiago Gagliano Pinto Alberto
Dra. Vanessa Vilela Berbel

Diagramação

Eduardo Bueno Rodrigues

Capa

Marcelo Inez

Degração

Laís Squizzato Baise

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Alvim, Joaquim Leonel de Rezende
Teoria do direito [livro eletrônico] : diálogos
interdisciplinares / Joaquim Leonel de Rezende
Alvim, Wilson Madeira Filho. -- 1. ed. -- Londrina,
PR : Engenho das Letras, 2023.
PDF

Bibliografia.
ISBN 978-65-86457-36-0

1. Direito - Aspectos sociais 2. Direito -
Filosofia 3. Direito - Interdisciplinaridade 4.
Direito - Teoria I. Madeira Filho, Wilson. II.
Título.

22-139956

CDU-340.11

Índices para catálogo sistemático:

1. Direito : Teoria 340.11

Henrique Ribeiro Soares - Bibliotecário - CRB-8/9314

Referência ABNT NBR 6023:2018:

ALVIM, Joaquim Leonel de Rezende; MADEIRA FILHO, Wilson. **Teoria do Direito:** diálogos interdisciplinares. 1. ed. Londrina: Engenho das Letras, 2023. 252 p.

Nota: Esta obra ocupou-se de zelo e técnica para citar adequadamente e conferir os créditos a todos os detentores de direitos autorais e dos materiais utilizados, observando a normalização e a coerência. No entanto, podem ocorrer erros de digitação, impressão e quaisquer outros erros ou omissões. Diante disso, a Engenho das Letras e o autor colocam-se à disposição para corrigir eventuais equívocos junto ao livro. Nem a Engenho das Letras, nem o autor assumem qualquer responsabilidade por eventuais danos ou perdas a pessoas ou bens, originados do uso dessa publicação.

Direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19.2.1998.
É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização, por escrito, da editora.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO5

DIÁLOGO 1: MODERNIDADE E DIREITO7

JOAQUIM LEONEL DE REZENDE ALVIM

**DIÁLOGO 2: DO ORÁCULO À MOLDURA,
DA MOLDURA À INTERPRETAÇÃO INTEGRATIVA,
TRAJETÓRIAS HERMENÊUTICAS**.....35

WILSON MADEIRA FILHO

DIÁLOGO 3: TEORIAS SISTÊMICAS.....73

JOAQUIM LEONEL DE REZENDE ALVIM

**DIÁLOGO 4: LIBERAIS, COMUNITARISTAS E
CRÍTICOS-DELIBERATIVOS**.....103

WILSON MADEIRA FILHO

DIÁLOGO 5: TEORIAS PROCEDURAIS134

JOAQUIM LEONEL DE REZENDE ALVIM

DIÁLOGO 6: O POVO DE ANANSI.....167

WILSON MADEIRA FILHO

DIÁLOGO 7: PODER E VERDADE.....203

JOAQUIM LEONEL DE REZENDE ALVIM

**DIÁLOGO 8: ANTROPOLOGIA JURÍDICA
E INTERDISCIPLINARIDADE**.....228

WILSON MADEIRA FILHO

SOBRE OS AUTORES.....251

APRESENTAÇÃO

Presenciamos, atualmente, constantes questionamentos das estruturas de poder estabelecidas em termos do funcionamento da representação política das democracias liberais, com uma dinâmica de rupturas político-institucionais. Esse processo vem sendo acompanhado, ao longo do século XXI, de um redirecionamento das teorias sociais. A Teoria do Direito não esteve imune a este movimento, vindo também a refletir sobre esse momento de rupturas de paradigmas conceituais. Nesse sentido, constatamos uma redefinição da relação entre direito e sociedade numa aproximação cada vez maior da Teoria do Direito com a Sociologia do Direito que se desdobra numa interseção cada vez mais interdisciplinar tendo o funcionamento do direito como objeto.

Nesse campo acadêmico produzido especificamente no Brasil, presenciamos tanto (1) a formação de um campo de produção especificamente nacional, como (2) a formação de um campo de recepção que pode ser compreendido a partir de uma sociologia histórica da circulação internacional das ideias que faz despontar novas teorias com abordagens críticas e interdisciplinares para o universo jurídico.

É justamente nesse contexto que estamos inseridos como professores/pesquisadores do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD/UFF) dividindo, em diferentes momentos desde o reconhecimento do Programa pela CAPES e o início do seu funcionamento no ano de 2000, a disciplina de Teoria do Direito.

Essa nossa parceria resultou em diferentes diálogos com um conjunto de referências, conceitos, autores e temáticas próprio da Teoria do Direito, sendo tais diálogos mantidos na sua dinâmica de “aula/conferência”, especialmente durante o período de pandemia da Covid, nos anos de 2020 e 2021, quando nos vimos obrigados a adaptar a didática para as salas-de-aula virtuais e gravar os encontros, ou seja, mantidos na sua forma oral e transcritos para os textos que seguem estruturados em oito momentos. Vale dizer, a pandemia involuntariamente trouxe a oportunidade de resgatar essas aulas gravadas e compor um livro, na linha clássica de alguns resgates históricos – socráticos, saussurianos, foulcautianos. O resultado aqui obtido não é o espelho da totalidade do curso, mas parte expressiva do mesmo, onde os autores optaram tanto por passar uma imagem muito próxima do contexto geral do curso e mesmo de alguns debates em classe,

como também tiveram o objetivo de apresentar material inédito, evitando, na medida do possível, reapresentar textos já produzidos e publicados – e que são, em boa parte, relacionados em notas – ou, em alguns casos, destacando uma nova leitura ou particularidade.

O horizonte dessa troca de saberes se desdobrou também nas atividades dos nossos grupos de pesquisa que, para além dos diálogos no âmbito da disciplina de Teoria do Direito do PPGSD/UFF, também são espaços que reverberam essas discussões apresentadas aqui como diálogos. Nesse sentido, é importante mencionar a participação de jovens pesquisadores em diferentes níveis de formação no grupo de pesquisa NUTEAP/UFF – Núcleo de pesquisas interdisciplinares de teorias, atividades e práticas no campo do direito da Universidade Federal Fluminense (Joaquim Leonel de Rezende Alvim) e LAJA/UFF – Laboratório de Justiça Ambiental da Universidade Federal Fluminense (Wilson Madeira Filho)

Todas essas atividades que possibilitaram a materialização em forma de livro dos diálogos foram viabilizadas com o apoio do Programa de Fomento à Pesquisa na UFF – Edital Chamada FOPESQ 2021 da Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação da Universidade Federal Fluminense (PROPPI/UFF).

Com o presente conjunto de reflexões esperamos contribuir para o debate dentro do campo da Teoria do Direito a partir de uma perspectiva interdisciplinar de desenvolvimento do seu conteúdo.

Novembro de 2022,
Joaquim Leonel de Rezende Alvim
& Wilson Madeira Filho

DIÁLOGO 1: MODERNIDADE E DIREITO

Joaquim Leonel de Rezende Alvim

TEORIA DO DIREITO: DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES

7

Eu vou apresentar meu plano de fala para vocês, ou seja, aquilo que vou estar desenvolvendo. Em uma perspectiva de fazer uma leitura da formação do Direito da modernidade — ou como o Direito pode estar associado com um ponto de vista de uma História do Direito — e, como dentro desse ponto de vista de uma História do Direito, liga-se a um momento histórico preciso, que é o momento da criação, da emergência da modernidade, parece-me que é interessante, inicialmente, colocar tal questão a partir do seguinte problema: como eu estarei abordando a História do Direito? Se estou falando de um processo histórico no qual vou localizar a emergência, a criação de um sistema jurídico, propriamente moderno, a partir do qual uma série de produções e construções da Teoria do Direito vão tentar dar uma inteligibilidade a essa formação histórica do direito na modernidade, parece-me interessante, então, colocar o ponto a partir do qual eu vou estar abordando a História do Direito.

A História do Direito pode ser abordada a partir de diferentes perspectivas, a partir de diferentes pontos de fala e eu abordarei com vocês, dentro dessa multiplicidade de pontos de fala, somente dois pontos possíveis com relação à História do Direito. O ponto de fala que eu chamo de uma História do Direito abordada como sendo uma História das ideias e essa História das ideias tem uma faceta específica — e a gente vai ver qual é — dentro do campo acadêmico do Direito. Essa é a forma mais usual como a História do Direito é abordada no campo acadêmico do Direito. Vou também abordar uma outra possibilidade de fazer uma leitura da História do Direito, que é o que eu chamo de Sociologia histórica. A Sociologia histórica é uma forma diferente de abordar a História do Direito, a gente vai ver, da História das ideias. Ela é uma forma, uma leitura da História do Direito que me parece mais interessante, mais produtiva para aqueles que querem entender como o Direito funciona e, com certeza, é uma perspectiva mais produtiva dentro de uma pós, dentro de uma discussão, em termos de Sociologia e Direito ou Sociologia do Direito.

Esse é o meu primeiro momento de fala, exatamente, porque vou mostrar o interesse da abordagem da Sociologia histórica do Direito para falar sobre a História do Direito. Isso me conduz a pensar a História não somente em termos de continuidades, mas em termo de um processo histórico. Consequentemente, para falar sobre o direito da modernidade, falar sobre um sistema jurídico que vai emergir, que vai ser criado dentro desse contexto histórico da modernidade, parece-me interessante falar sobre o momento histórico ou o sistema jurídico que antecede a formação do Sistema Jurídico Moderno.

Exatamente por isso, vou desenvolver, em um segundo momento, na minha fala, a caracterização do Sistema Jurídico Medieval, que é exatamente o sistema jurídico que antecede ao Sistema Jurídico Moderno. Evidentemente, eu poderia, tão somente, fazer uma descrição das características desse Sistema Jurídico Medieval. Entretanto, não vou me limitar a ficar em um plano meramente descritivo. Essa não é a proposta que eu tenho, a expectativa em relação ao debate. Na verdade, eu procurarei, não somente apresentar essas características, como compreender o funcionamento do Sistema Jurídico Medieval.

Exatamente para compreender o funcionamento desse sistema jurídico, eu sou levado ao terceiro momento da minha fala, que seria a organização social própria do feudalismo. Ou seja, para compreender como o Sistema Jurídico Medieval funciona, eu preciso inseri-lo em uma formação social, em uma estrutura de organização social, que vai me dar os elementos explicativos do funcionamento do Sistema Jurídico Medieval. Esse, então, vai ser o meu terceiro momento de fala.

O meu quarto momento de fala será a organização social que é posterior à organização social do feudalismo, que é a organização social da modernidade. Eu a desenvolvo como sendo uma organização social capitalista — a gente vai ver em que sentido eu coloco isso.

Colocado, então, essa nova organização social, essa nova forma de produzir a sociedade, ou seja, um novo modo de produção social próprio da modernidade que eu reconheço, que associo ao capitalismo, eu vou desenvolver as características do sistema jurídico que emerge, que é criado e produzido nesse contexto, que é exatamente o Sistema Jurídico Moderno. Esse, então, é o meu quinto momento de fala: a caracterização do Sistema Jurídico Moderno.

Feita toda essa abordagem em termos de uma Sociologia histórica — ou seja, como a gente parte de um Sistema Jurídico Medieval inserido em uma organização social própria do feudalismo para uma nova organização social própria do modo de produção capitalista com características específicas de um novo sistema jurídico —, eu posso começar a abordar, dentro do campo da Teoria do Direito, quais são as respostas, quais são as formas de dar uma inteligibilidade, uma compreensibilidade dessas mudanças históricas próprias da modernidade jurídica dentro daquilo que é um campo de produção de uma Teoria do Direito. A gente vai ter, nesse momento de emergência, de criação da modernidade jurídica, duas grandes respostas. Uma primeira resposta, já dentro de uma perspectiva claramente moderna,

ou seja, inserida dentro de uma teoria do direito moderna, é a resposta jusnaturalista, e a gente vai ver como essa resposta se organiza. Em um segundo momento, uma segunda resposta, ainda dentro desse início da modernidade jurídica, vai ser a resposta organizada em torno de uma visão de compreensão do Direito, de uma teoria do direito do positivismo jurídico. A gente vai ver também, de uma maneira bem inicial, como essa resposta se apresenta nesse início da modernidade jurídica. Então, a Teoria do Direito vai ter duas grandes respostas iniciais para esse momento histórico de formação do Sistema Jurídico Moderno dentro de uma modernidade jurídica.

Por fim, um sétimo e último momento da minha fala, do meu desenvolvimento: eu farei uma sociologização dessas respostas, procurando mostrar como, dentro do campo da Teoria do Direito, a resposta jusnaturalista e a resposta positivista, ou seja, essas formas de compreender o direito na modernidade têm ligação com determinados interesses de grupos sociais, de classes, como elas respondem a disputas e a conflitos de interesse no início da modernidade jurídica. Então, esse é o meu ponto de fala, esses são os sete momentos que eu vou desenvolver.

Para tal, eu vou dialogar com dois grandes textos. Primeiramente: tudo aquilo que envolve essa caracterização do Sistema Jurídico Medieval, algumas questões ligadas ao funcionamento desse Sistema Jurídico, algumas questões ligadas aos problemas da passagem desse Sistema Jurídico para a modernidade jurídica. Eu abordarei tudo isso dialogando, diretamente, com um texto de Habermas chamado *Tanner lectures*, que é uma conferência que ele fez em Harvard na década de 1980 — mais precisamente em 1986 —, que são estudos, reflexões que antecedem e nesse sentido são preparatórias para o *Direito e democracia*. Inclusive, o texto que eu passo para vocês é o próprio texto do *Direito e democracia*, já que na publicação feita do *Direito e democracia* aqui no Brasil, a *Tanner lectures* (ou Direito e Moral), essa conferência que ele fez em Harvard, em 1986, funciona como apêndice do volume II do *Direito e democracia*¹. Então, essa vai ser minha base para fazer essa discussão em torno do Sistema Jurídico Medieval. Vocês, com certeza, vão reconhecer, quando eu começar o ponto dois da minha fala, esses elementos do texto de Habermas. Eu também vou utilizar um outro texto, sobretudo para mostrar como essas questões, sobretudo no jusnaturalismo, articulam-se a interesses de classe, a disputas e a conflitos de interesse. Utilizarei um texto da década de 1970, um texto do MacPherson — professor canadense que trabalha no campo da Ciência Política, da Filosofia Política, dentro da tradição do marxismo —, que é a obra *Teoria política*

¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Volumes I e II. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1997.

*do individualismo possessivo*². Eu passei para vocês não a obra inteira, mas somente o prefácio e a introdução, no qual ele coloca algumas questões relacionadas aos problemas de interpretação de textos clássicos. Eu estarei mais interessado nos contratualistas clássicos. No caso, ele trabalha com Locke e Hobbes, simbolizando o pensamento jusnaturalista contratualista clássico. Ele não trabalha no texto, mas me interessa também aquilo que poderia ser o pensamento de Rousseau dentro do pensamento contratualista. A gente tem assim o meu plano de fala, os pontos que vou abordar. Vamos então ao desenvolvimento desses sete pontos.

Vamos para o primeiro momento que é essa ideia do olhar sobre a História do Direito. Como eu disse, a gente tem uma infinidade de possibilidades de abordar a História do Direito. Eu trabalharei duas abordagens dentre várias outras possíveis. A primeira abordagem que eu queria situar para vocês, é uma abordagem que eu considero muito presente e a mais usual dentro do campo acadêmico, sobretudo, do Direito. Ela funciona quase como uma referência paradigmática da abordagem da História do Direito, dentro do campo do Direito, que eu chamo em termos de uma História das ideias. Normalmente, essa História do Direito abordada em termo de uma História das ideias, é feita a partir de determinadas categorias abstratas, sem nenhum tipo de vínculo com uma organização social ou com uma formação social. E a construção, típica dessa forma de abordagem da história do direito, é aquela construção que vai trabalhar a história do Direito Moderno, vinculada à história do Direito Romano.

Então, eu faço uma abordagem de determinadas categorias, de determinados conceitos próprios do Direito Romano, faço um salto histórico de todo período posterior ao Direito Romano e trabalho as categorias do Direito Moderno. Normalmente, essa trajetória, esse percurso ou essa forma de abordagem, trabalha todo um aspecto de uma progressão linear, de algo que vai de uma organização mais simples, menos perfeita, menos acabada, em direção a algo mais complexo, mais elaborado, mais bem definido, melhor estruturado etc. É como se eu tivesse sempre uma natureza ou uma essência do Direito presente desde o início dos tempos e essa natureza vai se aperfeiçoando, complexificando, progredindo linearmente ao longo da história até chegar ao Direito Moderno.

Obviamente, é sempre interessante a gente fazer referência a algum tipo de problema, para que a gente possa visualizar melhor determinadas referências que, a princípio, a gente poderia estar trabalhando de uma for-

² MACPHERSON, C.B. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ma muito abstrata. Então, eu vou colocar um problema e gostaria de ouvir de vocês possíveis soluções. Já que a gente vai abordar o Sistema Jurídico Medieval, vamos colocar um problema em termos, exatamente, da organização desse Sistema Jurídico. Vamos imaginar que, em um império ou um reino lá na Idade Média, eu tenha uma estrada que liga dois pontos desse reino ou desse império, essa estrada passa no interior das terras de um senhor feudal e eu vou ter um problema com relação ao uso dessa estrada, um problema que se configura em termos de um problema jurídico. Como é que eu vou resolver esse problema? Ou, melhor dizendo, à luz de que princípios eu resolveria esse problema? Eu resolveria isso à luz de princípios de um direito privado ou dialogando com certas referências de um direito público? Se eu estou com um problema em relação ao uso de uma estrada que passa no interior das terras de um senhor feudal, essa solução é uma solução que vai ser colocada em termos de um direito privado ou público?

Alguns de vocês trouxeram elementos para visualizar essa questão. Algumas considerações sustentam que seria mais pertinente oferecer uma resposta para esse tipo de problema de uso da estrada mobilizando princípios de um direito público: levar em consideração uma coletividade, o interesse maior do que o interesse privado. Alguns trouxeram elementos de acessibilidade, que é de interesse público, tendo também provavelmente, direitos em conflitos, que é do interesse público em relação ao interesse privado. Nesse sentido o direito público vai, de uma certa forma, não prevalecer, mas vai requerer uma atenção mais minuciosa em detrimento do interesse privado. A maior parte expressa uma visão publicista.

Agora sim, eu posso desenvolver algumas ideias. Primeiro, no fundo, a minha pergunta em si continha uma certa armadilha, que é exatamente a armadilha na qual uma abordagem do Direito em termos de uma História das ideias preocupa-se somente com as categorias e não faz um vínculo dessas categorias com as formações sociais nas quais elas estão inseridas, e nas quais tais categorias ganham um certo sentido. A armadilha está na seguinte questão: eu coloco um problema da Idade Média para vocês, ou seja, um problema que estaria acontecendo em um período histórico que a gente está chamando, aqui, de Feudalismo, um período histórico da Idade Média, e eu apresento como possibilidade de solução, duas categorias que são: direito público e direito privado.

O grande problema é que direito público e direito privado são determinadas formas de organização e de estrutura do funcionamento do Direito que não são operantes, que não funcionam, que não estão presentes no período da Idade Média. A Idade Média desconhece a diferenciação

entre público e privado. Não é uma questão de que existe uma mistura, existe uma indiferenciação, eles estão imbricados ou coisas do tipo, não é somente isso. O Direito da Idade Média não conhece, não se organiza, não se estrutura em função de um modo de produção específico com essas categorias que nós, na modernidade, temos uma absoluta familiaridade e que a gente naturaliza como se o Direito sempre tivesse que ser compreendido, pensado, organizado, a partir de uma separação entre público e privado.

Exatamente porque a gente pensa sempre em uma História das ideias, das categorias, que a gente, de alguma maneira, vai buscar no Direito Romano, uma série de referências que são mais familiares, mais usuais, porque nós naturalizamos as categorias. Desse modo, no Direito Romano, a gente encontra algumas coisas próximas de determinadas categorias, como o público e privado, como o sujeito de direito, como o direito subjetivo, o direito objetivo etc., porque a tendência é trabalhar categorias, e não formação social, que a História das ideias trabalha exatamente toda uma discussão sobre a História do Direito, dialogando com o Direito Romano, fazendo um salto do período da Idade Média. Vejam que a Idade Média não é trabalhada. Via de regra, ela é deixada de lado, não é de interesse dentro de uma História do Direito usual, de uma História das ideias. Assim, temos um salto para a modernidade.

Exatamente por isso que, no fundo, temos uma armadilha, uma faceta da História do Direito, trabalhada dentro dessa perspectiva da História das ideias. Já que a gente vai trabalhar com o Habermas, cito uma outra obra dele chamada *A mudança estrutural na esfera pública*, que vai trabalhar essa questão. É a primeira grande obra de Habermas, da década de 1960³. É do início da década de 1960. Ele procura mostrar exatamente como, no período que antecede a formação do espaço público burguês — ele utiliza o espaço público como uma categoria de época —, o senhor feudal exerce uma representatividade pública. Então, ele é, ao mesmo tempo, público e privado. Essas referências não estão separadas, não são mobilizáveis, inteligíveis para a compreensão do Direito da Idade Média.

Exatamente por isso, eu vou trabalhar a partir de uma outra referência. A referência de uma Sociologia histórica. Então, como a Sociologia histórica trabalha uma História do Direito. A Sociologia histórica vai trabalhar isso a partir de uma relação entre ou Direito ou os sistemas jurídicos e as formações sociais nas quais esse Direito vai estar inserido. É interessante ver que, de alguma maneira, todo desenvolvimento de ideia sobre o Direito

3 HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

leva em consideração que o Direito está inserido em uma formação social. Existe, inclusive, uma expressão latina, um brocardo latino muito utilizado, sobretudo, para os mais antigos nas Faculdades de Direito. Mas ele continua sendo utilizado hoje: é o brocardo *ubi societas, ibi jus*, isto é “Onde está o Direito, está a sociedade. Onde está a sociedade, está o Direito”.

Então, essa ideia de que existe uma relação entre Direito e sociedade é admitida dentro do próprio campo acadêmico do Direito. Sendo que essa ideia que é admitida, não tem nenhum tipo de consequência, nenhum tipo de desdobramento mais sério, no sentido de fazer uma leitura séria e tirar todas as consequências possíveis dessa afirmação. O Direito tem a ver com formação social, com organização social. Então, eu admito essa ideia, mas quando eu vou começar a estudar o Direito, só estudo abstrações, não estudo formações sociais e não estudo organização social.

É isso que eu proponho a trabalhar, ou seja, uma história que vai abordar, obviamente, elementos de continuidade, elementos de permanência, encadeamentos que se dão em torno de um processo histórico, mas vai trabalhar também as descontinuidades, as rupturas, as transformações e as novidades. É exatamente nesse sentido que ganha, dentro da minha perspectiva, um significado em abordar um Sistema Jurídico Medieval que antecede o Direito Moderno ou o Sistema Jurídico Moderno. Vamos, então, à abordagem disso. Vamos então ao segundo momento da minha fala que é exatamente o da caracterização do Sistema Jurídico Medieval.

Nesse segundo momento eu vou entrar em uma perspectiva que não é uma perspectiva explicativa do Sistema Jurídico Medieval. Desenvolverei uma perspectiva que eu chamo de meramente descritiva. Ou seja, estarei descrevendo determinadas características de determinados sistemas jurídicos que operaram nesse período histórico, que é o período histórico da Idade Média. A gente pode dizer que todos os sistemas jurídicos que operaram nesse período histórico da Idade Média, basicamente, tiveram as mesmas características no mundo ocidental. E, aí, um parêntese importante: dentro da História do Direito, eu trabalho essa existência de um Sistema ou de Sistemas Jurídicos Medievais no mundo ocidental. Não trabalharei com aquilo que envolve a perspectiva do mundo oriental. Estarei abordando somente o mundo ocidental.

Todos esses sistemas conheciam, mais ou menos, de formas diferentes, um sistema jurídico organizado em três eixos, em três pilares. Todos os Sistemas Jurídicos Medievais que operaram historicamente na Idade Média eram organizados em torno de três grandes eixos. Em primeiro lugar, nós

tínhamos um eixo de um Sistema Jurídico Medieval organizado em torno do que a gente pode chamar de um direito sagrado. Via de regra, esse direito é um direito escrito, baseado nas escrituras sagradas, nos textos sagrados. Lembro que, no período da Idade Média, nós não tínhamos mais uma disputa, ao menos dentro da Igreja, sobre a validade ou a existência de textos sagrados. Essa disputa já tinha sido resolvida. Ou seja, qual texto vale, qual evangelho vale, isso já era uma coisa resolvida dentro daquilo que é um Direito da Idade Média. Os textos já estavam estabilizados, ou seja, esses textos funcionavam para o Sistema Jurídico Medieval como um dado. Era uma coisa que se apresentava como um dado para o funcionamento do Sistema Jurídico Medieval. Consequentemente, o direito sagrado era baseado nesse direito escrito, nessas escrituras sagradas. Ele era administrado, vejam que aqui eu não estou utilizando um termo que tem mais um sentido moderno, que seria o termo interpretado. Estou dizendo que o direito sagrado era administrado, ou seja, era manuseado por teólogos juristas. Na medida, também, que a gente não tinha uma separação entre o campo da Teologia e o campo do Direito. Conforme Habermas sustenta no *Direito e moral* esse direito é perpassado por uma indisponibilidade. Mais tarde eu vou voltar nesse ponto para abordar o sentido dado por Habermas ao termo da indisponibilidade do direito.

Ao lado desse direito sagrado, nós conhecemos um outro polo, um outro eixo estruturante dos Sistemas Jurídicos Medievais, organizado em torno do que eu chamo aqui de um direito profano. O texto do Habermas, em alguns momentos, utiliza o termo direito profano, em outros, ele utiliza o termo direito burocrático. Esse direito profano era um direito escrito vinculado ao poder político, no sentido de que ele era um direito do soberano, diferentemente de um direito sagrado, que se apresentava como um dado. Ou seja, diferentemente do direito sagrado que era algo já dado para o funcionamento do sistema, o direito profano ou o direito burocrático era um Direito editado, posto, criado pelo soberano. No caso, talvez o termo soberano também seja impróprio, porque essa ideia de soberania é muito mais uma ideia moderna. Esse direito profano era editado pelo monarca ou pelo imperador, tratando-se no período medieval de um reino ou de um império. Então, o principal é essa ideia de que era um direito que não era um dado para o sistema, era um direito posto, editado, criado pelo monarca ou pelo imperador. E, esse direito era claramente utilizado, mobilizado, editado para fins de dominação política em conformidade com o direito sagrado. Por que dominação política? Porque, nessa época, nós não tínhamos a ideia ou qualquer tipo de estrutura de direitos que eram passíveis de apropriação por sujeitos que eram oponíveis ao monarca. Então, essa ideia de direitos

subjetivos, de direitos que possam ser oponíveis ao direito do monarca, não existiam. Era, claramente, um direito organizado, editado, em torno de uma dominação política.

E, por fim, ainda ao lado... e vejam que a expressão que eu estou utilizando é importante. Não estou colocando a relação desses direitos em uma perspectiva hierárquica, como sendo um direito superior ao outro, um direito que é, hierarquicamente, diferenciado de outro. Estou colocando que esses três eixos, essas três estruturas de direito, funcionam juntas, em um único Sistema Jurídico Medieval. Ou seja, fazem parte de um mesmo Sistema Jurídico Medieval. Ao lado do direito sagrado e do direito profano, nós tínhamos um terceiro e último polo estruturante do Sistema Jurídico Medieval, que é o polo organizado em torno do que a gente pode chamar de um direito consuetudinário. E, se a gente quer ser preciso, de um ponto de vista terminológico, na verdade, não existia um único direito consuetudinário, como existia, já nessa época, um direito sagrado unificado, um direito profano unificado, mas não existia um único direito consuetudinário. Existia uma multiplicidade de direitos consuetudinários, no plural, porque esses direitos estavam ligados aos costumes, às práticas que, via de regra, eram um direito, obviamente, não escrito, produzido nas diferentes localidades, que faziam parte do reino ou do império, tratando-se desses dois espaços geopolíticos da Idade Média.

Então, vejam que nós temos uma organização do Sistema Jurídico Medieval em torno de três grandes eixos, de três grandes polos, de três grandes estruturas sem que essas referências ou esses eixos guardem entre eles algum tipo de relação hierárquica, na qual eu tenha estabelecido qual direito vale mais do que outro. Exatamente por isso, o Sistema Jurídico Medieval pode ser caracterizado, também, como sendo um sistema ilustrativo de um pluralismo jurídico.

Vamos, agora, voltar ao tema da indisponibilidade do direito que é a referência que o Habermas utiliza para caracterizar o Sistema Jurídico Medieval. Habermas vai sustentar que o direito sagrado era um direito parte do Sistema Jurídico Medieval dotado do que ele chama de uma indisponibilidade para o sistema. O que Habermas está querendo dizer com esse termo, “indisponibilidade”? É que esse direito não poderia ser editado, criado, modificado, transformado pelo sistema jurídico. Ou seja, por qualquer um dos elementos que compõem o sistema jurídico. Ele funcionava como um dado a partir do qual a legitimidade última do Sistema Jurídico Medieval se organizava — o que significa dizer que a legitimidade do Sistema Jurídico Medieval estava calcada na existência de alguma coisa em termos de Direito

que era indisponível para o sistema. Vejam, o sentido de indisponibilidade dado por Habermas no texto dele, é exatamente esse, ele é indisponível, não porque ele não possa ser utilizado como referência de legitimação. É evidente que ele é mobilizado nesse sentido. Mas ele não pode ser criado, revogado, transformado, modificado. Obviamente, ele pode ser administrado. Não é à toa que, durante o período da Idade Média, modificações em torno do texto sagrado eram possíveis, não no sentido da sua revogação, mas no sentido de sua administração. É o caso da Reforma. Utilizando um termo mais moderno, é uma nova interpretação dos textos sagrados. Mas os textos não podem ser modificados, porque eles já garantem a estabilidade daquilo que era esse sistema.

Habermas vai sustentar que o direito profano, um outro polo que é parte desse Sistema Jurídico Medieval, é perpassado por uma total disponibilidade para o sistema jurídico. Qual é o sentido de disponibilidade que ele está utilizando agora? Existe uma disponibilidade do direito profano, exatamente porque esse direito não é um dado para o funcionamento do sistema, não é um dado que caracteriza o funcionamento do sistema. Ele é algo que pode ser criado, modificado, revogado, editado pelo monarca ou pelo imperador. Exatamente por isso, ele é dotado de uma total disponibilidade ou de uma total instrumentabilidade. O que significa dizer que, dentro do Sistema Jurídico Medieval, eu tenho uma tensão entre indisponibilidade e disponibilidade do direito, que fazem parte do próprio funcionamento, ou seja, da própria caracterização do Sistema Jurídico Medieval. É uma tensão que está ali, presente, e não causa nenhum tipo de problema, porque ela é constitutiva do próprio Sistema Jurídico Medieval. Por outro lado, o direito consuetudinário guarda uma relação muito complexa, com esses elementos, daquilo que a gente pode chamar de uma indisponibilidade e disponibilidade do Direito, porque ele se organiza a partir de práticas que podem estar em conformidade com o direito sagrado e com o direito profano, mas o funcionamento do sistema admite, em alguns momentos, alguns tipos de tensão entre esses costumes (ou essas práticas), e alguns elementos, sobretudo, do direito profano.

Tudo isso caracteriza, mais uma vez, essa existência ou essa referência de um pluralismo jurídico operando no Sistema Jurídico Medieval. Vejam que essa organização é — e Habermas chama atenção para isso no texto — bem ampla e geral, mas que pode ser utilizada para compreender qualquer sistema jurídico que tenha, concretamente, operado nesse período histórico. Então, considero desenvolvida essa ideia de uma caracterização de um Sistema Jurídico Medieval, ou seja, essa ideia de desenvolver certas características que possam ser compreensíveis e inteligíveis desse sistema

jurídico que operou na Idade Média. Como eu tinha falado, esses elementos servem, da minha perspectiva, tão somente, para caracterizar a existência desse Sistema Jurídico Medieval. Vejam que eu ainda não mobilizei nenhum elemento que possa me dar condições de explicar por que, na Idade Média, um sistema jurídico funcionava em três pilares, de acordo com três eixos componentes de um mesmo sistema jurídico, com essas características de indisponibilidade estruturada em torno de um direito sagrado, de disponibilidade em torno de um direito profano etc. Ou seja, eu ainda não mobilizei, dentro desse meu desenvolvimento, nenhum elemento que me permita explicar por que essas características funcionam dessa maneira no período medieval.

Para fazer isso, eu parto, agora, para o terceiro momento da minha fala, que é a questão da formação social ou da organização social. Ou seja, com o que estou preocupado agora? Estou preocupado em compreender as características do Sistema Jurídico Medieval inseridas em uma teoria de uma produção da vida social. Essa é a minha ideia, essa é a minha referência. Como eu posso compreender, efetivamente, as características desse sistema jurídico, a partir de uma formação social específica? Para fazer isso, vou mobilizar um conceito, que aqui eu só vou sinalizar para vocês e, depois, a gente vai ver como ele ganha concretude na maneira como eu vou abordar esse tema. Mas eu vou sinalizar, somente, para vocês, o conceito que eu vou trabalhar. Vou trabalhar o conceito de formação social a partir de uma referência bem diferente de referências possíveis para abordar formação e organização social. Evidente que eu tenho uma série de possibilidades de abordar formação e organização social. Eu vou mobilizar uma referência possível que é o conceito de modo de produção de Marx. Volto a dizer, o conceito de modo de produção não é dentro daquilo que nós podemos imaginar como teorias sociológicas, o único que aborda e que dá inteligibilidade da formação e organização social. Só que ele é um conceito possível e é um conceito que eu vou utilizar. Isso significa dizer que o modo de produção é um conceito que, volto a dizer, procura dar conta de como uma sociedade se organiza de forma estrutural. Ele não é um conceito meramente adstrito ou limitado ao campo da organização, da estrutura econômica de uma sociedade. Muitas vezes, a gente tende a pensar na referência “modo de produção”, exatamente, talvez, pelo sentido do termo “produção”, como sendo uma coisa ligada somente ao nível social de organização da economia. Mas, obviamente, eu não vou desenvolver isso agora. O conceito de modo de produção de Marx é um conceito que busca dar conta de uma compreensão de uma formação social tomada como um todo⁴. Ou seja, como a sociedade

4 MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

está organizada para produzir e reproduzir, de uma forma global, a sua vida social. Então, a sociedade se organiza de uma determinada forma para produzir sua vida social e o conceito de modo de produção procura dar conta disso.

O modo de produção como referência conceitual, em uma perspectiva dos textos de Marx, está organizado em duas grandes partes ou em duas grandes facetas. Uma base ou uma infraestrutura, na qual eu tenho um nível social de organização da economia e uma superestrutura, ambas, base infraestrutural e superestrutura, compõem o modo de produção. Na superestrutura, eu terei os níveis sociais de organização da Política, por exemplo, da Ideologia e do Direito. Evidente que dentro do marxismo, existe toda uma disputa sobre a maneira como os textos de Marx abordam essa relação entre base e superestrutura de um modo de produção. Existe um debate forte dentro do marxismo sobre isso. E, basicamente, a gente tem — estou simplificando, evidentemente — duas grandes posições.

Temos uma leitura que vai privilegiar o nível social de organização da economia no funcionamento do modo de produção tomado na sua totalidade, o que significa dizer que o nível social de organização da economia seria determinante no funcionamento do modo de produção e determinaria os demais níveis sociais de organização da superestrutura, como a Política, a Ideologia e o Direito. A economia determinaria, guardaria no seu funcionamento uma determinação estruturante dos demais níveis sociais de organização. Essa é uma leitura que, dentro do marxismo, nós temos vários termos para denominá-la: por exemplo, é uma leitura determinista, é uma leitura economicista das relações do modo de produção. A gente tem alguns termos para trabalhar com isso.

Existe também uma outra leitura, dentre outras possíveis — aqui, eu só estou trabalhando com duas — que é uma de uma certa autonomia dos níveis ou de uma complexidade dos níveis sociais de organização. Leitura essa na qual a gente poderia entender que nenhum nível social de organização determina o funcionamento dos demais níveis sociais de organização. Consequentemente, a Economia não seria um fator determinante do funcionamento do Direito, da Ideologia ou da Política. Na verdade, é o modo de produção tomado como um todo, ou seja, o modo de produção da vida social tomado como um todo na sua relação complexa com os diferentes níveis que compõem tal modo de produção que seria determinante no funcionamento dos níveis sociais de organização. O que significa dizer que esses níveis sociais são coerentes no seu funcionamento uns com os outros na medida em que eles fazem parte de um mesmo modo de produção, mas

nenhum deles determina o funcionamento dos demais. Obviamente, volto a dizer, eles têm uma certa autonomia e a complexidade da relação, da interação entre esses níveis sociais de organização se dá de forma coerente porque eles fazem parte de um mesmo modo de produção.

Entendido nesse sentido, a gente pode dizer, então, que o feudalismo, que é um momento que eu vou trabalhar agora, ou seja, a organização social própria do modo feudal, do modo de produção feudal, como também a modernidade, que vou trabalhar em um outro momento, tem níveis sociais de organização. Aqui, vou me limitar a quatro deles. Do Direito, a gente já viu algumas características no Sistema Jurídico Medieval. Agora, a gente vai ver determinadas características da Economia no que diz respeito à organização da produção do comércio e à existência de mercados; a Política, com relação à organização institucional ou do poder; e a Ideologia, entendida como um grande conjunto de ideais, como grande conjunto de representações que fazem parte do funcionamento social.

Vamos a dar, agora, uma especificação a essas referências do ponto de vista do feudalismo — então, estou mantendo ainda o terceiro momento da minha fala: a organização social própria do feudalismo. Do ponto de vista da Economia, o que me parece interessante perceber é que a economia no feudalismo (ou no modo de produção feudal) se organiza em torno daquilo que a gente pode chamar de uma produção voltada para a subsistência. Significa dizer que a gente desconhece um comércio mais presente nesse período histórico. A forma mercadoria é, do ponto de vista da organização das relações sociais, extremamente incipiente, ou seja, é uma sociedade caracterizada por uma baixa troca de mercadorias — volto a dizer: existe o comércio, existem mercadorias —, mas ela não é, como vai ser posteriormente no capitalismo, uma sociedade organizada em torno de uma troca generalizada de mercadoria. Ela é organizada em torno de mercados segmentados, ou seja, exatamente porque a economia é organizada em torno de uma subsistência, ali você produz e ali você consome — ou seja, você não tem mercados que se caracterizam por uma circulação de mercadorias e, conseqüentemente, mercados com fronteiras porosas que se organizem em torno de uma circulação ou de um *laissez faire* e *laissez passer*, deixa fazer, deixa produzir e deixa o comércio passar, que é o típico já de uma organização propriamente moderna. Então, a economia se organiza no período feudal em torno dessas características, vamos dizer assim, mais básicas: subsistência, baixa troca de mercadorias e mercados segmentados.

Do ponto de vista da Política, a gente já viu algumas pistas quando trabalhou o problema da diferenciação do Direito Público e do Direito Privado.

do na Idade Média. A gente tem, claramente, um poder político, ainda nesse período histórico, não unificado. É um poder político descentralizado, uma organização institucional descentralizada que se faz em torno da figura do rei e da figura dos senhores feudais, inclusive, com essa indiferenciação, eu estou utilizando não mais a referência do Direito, mas a própria referência do poder e, conseqüentemente, da Política entre público e privado. Não estou falando de Direito Público e Privado, mas entre público e privado em termos de Poder. Na verdade, os reis, os imperadores e os senhores feudais exercem essa representatividade pública que Habermas utiliza na obra *Mudança estrutural da esfera pública* para caracterizar a política nesse momento: é uma política descentralizada na qual público e privado não estão presentes, estão indiferenciados. É uma organização política, um nível social de organização da Política descentralizado.

Por fim, do ponto de vista da Ideologia, claramente, a gente tem um palco no qual as ideias se desenvolvem, um grande palco no qual as ideias vão encontrar um fundamento último de legitimidade e que vão permitir que elas se sustentem enquanto ideias em um cenário de desenvolvimento das representações. Esse palco é organizado em torno daquilo que a gente pode chamar de Deus ou da presença de um sagrado ou de um nível de organização ideológico organizado em torno da existência de Deus ou da existência de um plano propriamente sagrado. Agora a gente pode entender, de alguma maneira, como um Sistema Jurídico Medieval, dotado daquelas características que a gente desenvolveu anteriormente, tem elementos, agora sim, explicativos. Ou seja, um direito sagrado funciona como tal porque está inserido em um modo de produção no qual o sagrado tem uma presença muito marcante do ponto de vista da Ideologia. Do ponto de vista da Economia, nós temos mercados segmentados, nós temos referências que não necessitam de uma regra única — o que significa dizer que eu posso ter uma série de direitos diferenciados funcionando em um mesmo espaço geopolítico sem que isso tenha qualquer tipo de disfuncionalidade para o sistema. O poder político é claramente descentralizado nas mãos dos senhores feudais e nas mãos do rei, do imperador ou do monarca. O que significa dizer, também, que essas referências, essas características do Sistema Jurídico Medieval ganham uma inteligibilidade. É interessante perceber que, de alguma maneira, eu tenho, desenvolvendo o modo de produção feudal, como mobilizar elementos explicativos, elementos que servem como referências para explicar as características do Sistema Jurídico Medieval.

Passando, então, para o quarto momento, que é aquilo que a gente pode trabalhar como a formação social posterior ao modo de produção feudal, que é a formação social própria do modo de produção capitalista.

O que a gente vai conhecer do ponto de vista da Economia? A gente vai conhecer — obviamente, estou fazendo aqui toda uma simplificação para que, depois, a gente possa entender a emergência do Sistema Jurídico Moderno — toda uma passagem daquilo que é uma organização estrutural da economia, do ponto de vista do seu nível social de organização, calcada em uma subsistência para produção de excedentes visando ao lucro. É, exatamente nesse momento, que cada vez mais o mercado ou, melhor dizendo, as mercadorias vão se tornando uma grande referência das interações e das relações sociais. E é, exatamente nesse momento, do ponto de vista do início da modernidade jurídica — ou seja, do início de um modo de produção capitalista —, que o comércio começa, cada vez mais, a se desenvolver e, do ponto de vista da organização do modo de produção capitalista, eu vou ter a passagem de uma sociedade organizada em torno de uma baixa troca de mercadorias para uma sociedade caracterizada por uma troca generalizada de mercadorias. Tudo adquire a forma mercadoria dentro do modo de produção capitalista. Consequentemente, tudo é passível de troca por essa forma que vai mediar as interações e as relações sociais.

Lembrando que a forma mercadoria é uma forma de relação social em Marx, eu também lembro que — isso é interessante —, o próprio trabalho, a própria força de trabalho se torna uma mercadoria, passa a ser detida por sujeitos. Nesse sentido, temos toda uma terminologia, que a gente naturaliza no campo da ideologia capitalista que é a ideia de um mercado de trabalho, a ideia de que eu tenho um mercado de trabalho porque eu tenho mercadorias. Mercadorias que são, ali, compradas e vendidas. Essa mercadoria é a força de trabalho que é detida pelo trabalhador que pode vender a sua força de trabalho no mercado e você vai ter alguém que compra isso. Então, é uma sociedade organizada, inclusive do ponto de vista do trabalho, diferentemente do modo de produção feudal em torno de uma troca generalizada de mercadorias.

Uma outra coisa importante, do ponto de vista do nível social de organização da economia no modo de produção capitalista é que eu vou ter uma unificação daqueles mercados segmentados. Vou ter uma unificação dos mercados segmentados em torno de um mercado único que vai se colocar, inicialmente, como sendo um mercado dentro de fronteiras e do território nacional. Essa ideia de uma unificação desses mercados segmentados própria do modo de produção feudal é uma ideia que vai ser estruturante de um novo modo de produção — ou seja, do modo de produção capitalista. As fronteiras de territórios — e, aí, a gente já pode começar a utilizar termos propriamente modernos —, a ideia de uma territorialidade, claramente estabelecida em torno de fronteiras, vai delimitar, inicialmente, no modo de

produção capitalista, essas unidades, o Estado-nação, no qual você tem um mercado nacional no qual as mercadorias circulam livremente.

Nesse sentido, estou começando, efetivamente, a trazer elementos explicativos do funcionamento do Direito — ou seja, por que um Direito funciona de uma determinada forma em um determinado momento. Só faço isso quando eu saio do plano de categorias abstratas e insiro essas referências (público, privado), as referências que a gente tem como referências que a gente acaba, quase que no limite, naturalizando, em uma teoria da produção da vida social. É essa a minha provocação. Ou seja, deixando bem claro, eu posso, sem nenhum tipo de problema, fazer um curso inteiro descrevendo, por exemplo, Direito Romano ou Direito Medieval, mas eu só vou estar trabalhando características, eu não vou estar desenvolvendo elementos que me permitam explicar o funcionamento desse Direito: é essa a provocação. Então, para fazê-lo, necessariamente, preciso mobilizar, organizar essas referências (que a gente tende a naturalizar) em uma teoria de produção da vida social. E, aí, só ainda para fechar esse raciocínio, é evidente que eu posso utilizar dentro da teoria sociológica uma série de referências que possam me ajudar na compreensão do funcionamento do Direito. Eu estou utilizando aqui o conceito de modo de produção, ok? É o conceito que estou utilizando para trazer elementos que me permitam explicar essas referências que, a princípio, aparecem de uma maneira meio solta.

Do ponto de vista da Política, a modernidade, do ponto de vista do modo de produção capitalista, vai conhecer, também, um processo muito significativo e marcante de centralização desses poderes fragmentados em torno da figura dos senhores feudais, em torno da figura do rei, do monarca. Ela vai conhecer todo um processo de centralização e unificação desse poder nas mãos do monarca cuja figura institucional de poder que sinaliza para esse momento de emergência da modernidade é o absolutismo. Então, o absolutismo já é uma configuração institucional de poder que, claramente, sinaliza para um período histórico da modernidade, porque nessa configuração institucional de poder já tenho todo um processo de unificação e centralização do poder político a partir daquilo que é toda uma série de operações muito complexas que vão trabalhando essa centralização, essa territorialização e unificação do poder desses elementos meio fragmentados que caracterizava a política no modo de produção feudal. A Política vai conhecer esse processo de centralização e unificação do poder.

E, por fim, do ponto de vista do nível social de organização da Ideologia, a gente também vai ter alguma coisa muito diferente do modo de produção feudal. Se as ideias se legitimavam, em última análise, no período

do modo de produção feudal, na existência do sagrado, na legitimação das ideias a partir daquilo que é um polo sagrado, a gente vai ter a emergência, no modo de produção capitalista, da razão moderna. É o período do Iluminismo, é o período do Século das Luzes, é todo aquele período no qual, cada vez mais, a gente vai encontrando toda uma legitimação para o desenvolvimento das ideias que se dá com bases racionais, com bases na razão moderna, a partir de deduções lógicas. Todo esse processo vai, de alguma maneira, legitimando, ideologicamente, as representações que se fazem em torno do mundo e deslegitimando, conseqüentemente, o sagrado, o âmbito daquilo que é o sagrado ou a existência de Deus. Dessa maneira, a gente pode configurar a modernidade como uma organização social própria.

Nesse processo, dentro dessa estruturação, o que a gente vai conhecer é emergência, a criação de um novo sistema jurídico que é operante — ou que é próprio da modernidade. E, aí, parto para o momento cinco da minha fala, que é exatamente a caracterização do Sistema Jurídico Moderno. O que a gente vai ver é que, durante todo o período que vai do fim da Idade Média até o início das grandes codificações do século XIX, a gente vai conhecer todo um processo extremamente complexo e, como todo processo histórico, lento (vai, aí, do final da Idade Média até o início do século XIX), todo um processo que vai trabalhar uma reorganização e uma adaptação do Sistema Jurídico Medieval, às condições de funcionamento de uma economia capitalista que estava emergindo, estava se configurando, e também as condições de funcionamento de um Estado burocrático que estava se territorializando. É nesse contexto, é nesse período histórico longo que nós vamos ter a emergência daquilo que a gente pode chamar de um Sistema Jurídico Moderno. E esse Sistema Jurídico Moderno vai operar, como eu disse, uma reconfiguração do Sistema Jurídico Medieval. Em que sentido ele vai operar uma reconfiguração do Sistema Jurídico Medieval?

Em um primeiro lugar — e dentro daquela lógica de que existe um modo de produção capitalista dando coerência, dando sentido a essas reorganizações, tanto do nível social de organização da Economia, como da Política, do Direito e da Ideologia —, nós vamos ter, claramente, uma deslegitimação do polo sagrado que era estruturado em torno do direito sagrado do Sistema Jurídico Medieval. Progressivamente — não é de uma hora para outra, mas progressivamente —, esse direito sagrado vai sendo questionado, vai sendo deslegitimado, vai perdendo força como polo estruturante de um novo sistema jurídico que se reconfigura, porém esse direito sagrado não desaparece. Não é que ele vem a desaparecer, mas ele vai sendo remetido a uma questão de fé, a uma questão de crença, a um campo que se estrutura nesse momento, também, que é o campo das crenças privadas. Ou seja, é

o campo do privado que vai se organizando nesse momento também. Então, o direito sagrado vai, progressivamente, nesse longo período histórico, sendo deslegitimado, sendo reconfigurado como um polo estruturante de direito no sentido de que deixa de ter força como esse polo. Volto a dizer: nesse sentido, não significa dizer que ele desapareça. Ele é uma coisa que vai ser relacionada a uma fé, a uma crença privada.

Da mesma maneira, os direitos consuetudinários, ou seja, aquilo que envolve esse direito não escrito, os costumes, eles vão também, progressivamente, perdendo força estruturante de dizer o que é o Direito. Isso se dá, sobretudo, por todo um processo muito complexo, muito detalhado e muito trabalhado, feito por juristas que saíam das universidades nesse período histórico, no sentido de unificar todos esses direitos muito diferenciados que operavam no modo de produção feudal em torno de um grande corpo unificado de regras. Não é à toa que o grande período das codificações é exatamente o início do século XIX, quando você tem todo um trabalho extremamente minucioso de unificação e de organização de uma pluralidade de direitos diferenciados em torno dos códigos, em torno de um corpo único de regras.

Isso significa dizer que todo o Direito que vai emergir no modo de produção capitalista, no modo de produção específico da modernidade jurídica, é um Direito que se organiza em torno desse direito burocrático, de um direito que é editado, que é posto, criado por um poder centralizado – ou seja, aquilo que é unificação do poder em torno do rei, ilustrado inicialmente pelo absolutismo. Na verdade, isso pré-configura aquilo que é Direito Moderno, é um Direito editado de forma unificada pelo Estado a partir de uma referência centralizada.

Simplificando essa ideia, a caracterização do Sistema Jurídica Moderno se organiza em torno de um *único* Direito, não mais uma pluralidade de Direitos, unificado em torno de um poder centralizado, ou seja, o Direito passa a ser fruto de uma decisão do Estado. E esse Direito como fruto de uma decisão do Estado — eu lembro: estou trabalhando com a ideia de um sistema jurídico organizado no mundo ocidental e, conseqüentemente, isso é válido tanto para o modo de produção feudal quanto para o modo de produção capitalista — é válido para as duas grandes tradições das culturas jurídicas no mundo ocidental: tanto a tradição romano-germânica, de um direito legislado, como a tradição anglo-saxã, de um direito jurisprudencial.

Ambas as tradições trabalham com essa ideia de um direito fruto da decisão do Estado. É interessante notar, por exemplo, que, muitas vezes,

a gente tende a falar que “ah, não, o Direito anglo-saxão é um direito consuetudinário”, no sentido de que é baseado nos costumes. No fundo, nessa afirmação, em termos de uma tradição jurídica, é parcialmente válida. Por quê? Porque, na verdade, não é o costume como era no Sistema Jurídico Medieval que produz direito. Na verdade, o costume é uma referência a partir da qual os tribunais, por meio de decisões que vão criando precedentes umas para as outras, vão fazer uma construção jurisprudencial do direito — o que significa dizer que essa ideia de um direito anglo-saxão, que tem no costume a sua fonte, é parcialmente válida, porque ela não elimina a premissa de que o direito é fruto da decisão do Estado por meio do Poder Judiciário.

É evidente que a gente tem a diferença da tradição romano-germânica, que é um direito muito mais legislado e, conseqüentemente, a fonte do direito está na lei, no poder legislativo, diferentemente da tradição anglo-saxã que tem, também, essa premissa da decisão do Estado como sendo polo estruturante do Direito por meio não mais do poder legislativo, mas sim do poder judiciário. É um Direito muito mais jurisprudencial, muito mais calcado em torno das decisões dos tribunais como forma de criação do Direito e menos um Direito legislado no sentido da tradição romano-germânica. E, aí, a gente tem um grande problema: como é que se organiza essa discussão em torno de uma indisponibilidade e disponibilidade do Direito no Sistema Jurídico Moderno?

Essa é uma discussão central de Habermas no texto *Direito e moral* que parece interessante. O Sistema Jurídico Moderno vai apresentar uma reconfiguração muito marcante para esses dois termos na medida em que se toda indisponibilidade do Sistema Jurídico Medieval era calcada no direito sagrado e toda disponibilidade do Sistema Jurídico Medieval era calcada no direito profano, se o Sistema Jurídico Moderno se organiza em torno de uma estrutura calcada na decisão do Estado, como fica essa relação entre esses dois momentos constitutivos do Direito: o da sua indisponibilidade e o da sua disponibilidade?

Para isso — e, aí, a gente chega ao ponto das respostas da modernidade jurídica —, a Teoria do Direito vai apresentar dois grandes tipos de discussão, ou seja, para essa questão em torno da reorganização do Sistema Jurídico Medieval para um Sistema Jurídico Moderno e para toda essa discussão em torno da emergência de um tipo de Direito calcado na decisão do Estado, eu vou ter, inicialmente, dentro da modernidade jurídica, duas grandes respostas. Do ponto de vista histórico, isso se organiza de forma diferenciada.

A primeira resposta é a resposta jusnaturalista. O que vai nos apresentar a resposta jusnaturalista? Ela trabalha com a ideia de que existe, ainda, dentro do Direito produzido na modernidade, um fator de indisponibilidade que, não obstante o fato do Direito ser calcado na decisão do Estado, essa decisão tem que respeitar esse novo fator de indisponibilidade, não mais no direito sagrado — que a gente já viu: esse direito sagrado se deslegitima, perde a sua força estruturante de dizer, de produzir Direito, mas em um novo fator. Ou seja, para que estou chamando atenção? Toda teoria jusnaturalista vai encontrar, de alguma forma, um fator de indisponibilidade para o funcionamento do Sistema Jurídico Moderno que garante uma legitimidade para o funcionamento desse sistema. Isso é, vamos dizer assim, um cerne ou, talvez, o ponto central das teorias jusnaturalistas no início da Modernidade, particularmente do contratualismo moderno. Essas teorias vão, de alguma maneira, dizer que existe, ainda, algo que limita a decisão do Estado do ponto de vista da sua legitimidade. Que fator é esse?

O jusnaturalismo moderno — e, aí, eu penso, particularmente, naquilo que é o jusnaturalismo moderno, porque tem um jusnaturalismo pré-moderno —, naquilo que envolve, sobretudo, os contratualistas clássicos, vai trabalhar a ideia de que o grande fator de indisponibilidade que cria uma legitimidade para o funcionamento do Direito na Modernidade, ou seja, no Sistema Jurídico Moderno, é o conjunto de direitos naturais. Esse é o esquema clássico do jusnaturalismo moderno e do contratualismo. Nesse sentido, temos referências concretas, por exemplo, a propriedade privada é vista como um direito natural pelos contratualistas clássicos, modernos. Também o direito à vida, por exemplo, em Hobbes. Então, no fundo, a ideia é de que existe para o funcionamento do Sistema Jurídico Moderno algo que funciona como um dado, ou seja, como algo que não é passível de criação, de transformação, de edição. É algo que tem, do ponto de vista do funcionamento do sistema, a mesma função dos direitos sagrados no Sistema Jurídico Medieval e essa mesma função se reproduz no Sistema Jurídico Moderno pela leitura jusnaturalista. Significa dizer que a legitimidade última do funcionamento do Sistema Jurídico Moderno estaria calcada na adequação entre a decisão do Estado, ou seja, o Direito posto, o Direito editado pelo Estado Moderno — e volto a dizer: ele é o polo estruturante do Sistema Jurídico Moderno — ao conjunto de direitos naturais. É adequação desse Direito a determinados parâmetros dos direitos naturais que garantiria a legitimidade última do funcionamento desse Sistema Jurídico.

É interessante ver que uma grande ilustração concreta desse processo diz respeito à Revolução Francesa. Vejam que existe toda uma organização em torno desse momento histórico, mas também de uma série de

referências em termos de organização do Direito que surge nessa época que é uma organização em torno das declarações de direito. Então, a ideia de declaração de direito — e, particularmente, isso é interessante na Revolução Francesa: a *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão* —, no fundo, é a ideia de que eu tenho uma declaração. Ou seja, não é uma constituição, eu não estou criando direitos, estou declarando a existência de direitos que são ligados a uma natureza humana, que são ligados a um momento hipotético que eu posso deduzir racionalmente, que é o estado de natureza no qual homens, pessoas, já possuem direitos. Isso é um dado, isso não é passível de criação.

Tanto é que para o pensamento jusnaturalista clássico, o estado de natureza que antecede a sociedade civil e, a partir do qual já existem direitos naturais, ele é, volto a dizer, construído racionalmente e não passível de observação empírica. Ele é deduzido por meio de uma lógica racional que faz com que eu venha a deduzir a existência de direitos naturais. Então, vejamos que existe algo que é bem interessante: os direitos naturais funcionam como um polo de legitimidade do funcionamento do Sistema Jurídico na Modernidade e esse polo faz, de alguma forma, a mesma função que os direitos sagrados faziam no Sistema Jurídico Medieval. Vejamos que essa é uma primeira resposta. A disponibilidade do Direito no Sistema Jurídico Moderno se organiza em torno da decisão do Estado, mas ela não expressa a totalidade do funcionamento desse Sistema Jurídico — ou seja, existe ainda algum fator de indisponibilidade no funcionamento do Sistema Jurídico Moderno. Fator esse organizado em torno dos direitos naturais do homem e do cidadão cuja *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão*, do final do século XVIII, sobretudo, mostra essa faceta de organização do Direito.

A resposta positivista vai dar uma nova compreensão a essa relação entre indisponibilidade e disponibilidade do Direito. Em que sentido a resposta positivista vai dar uma nova configuração a esse debate? A resposta positivista vai colocar de uma maneira muito clara: todo o direito produzido no Sistema Jurídico Moderno é fruto da decisão do Estado — o que significa dizer que não existe mais nenhum dado externo a essa decisão que se configure como direito. Não existe mais nenhum fator de indisponibilidade para o funcionamento do Sistema Jurídico Moderno. É isso que o positivismo (ou a resposta positivista dentro da Teoria do Direito) vai colocar como questão central para essa relação entre indisponibilidade e disponibilidade do Direito. No fundo, o positivismo vai dizer: olha, tudo aquilo que envolve a legitimidade do Direito é uma discussão que não se diferencia do direito editado pelo Estado, e que tem que ser resolvida no interior do próprio pro-

cesso de edição do Direito por parte do Estado, ou seja, dentro do próprio processo desse Direito que vai ser posto, que vai ser criado.

Significa dizer que não existe diferenciação para fora do Direito produzido pelo Estado entre legitimidade e legalidade do Direito. Não vai mais existir aquilo que, de alguma maneira, o jusnaturalismo ainda apresenta dentro da Teoria do Direito: uma dissociação entre legitimidade e legalidade do Direito. Para o jusnaturalismo, em última análise, a legitimidade é dada não por um fator interno do Direito posto, mas por um fator externo, ou seja, os direitos naturais que funcionam como um dado. É ali que a legitimidade do Sistema Jurídico Moderno se encontra. E a legalidade é dada no processo de edição do Direito.

Essa separação que a resposta jusnaturalista dá para esse problema da emergência do Sistema Jurídico Moderno não vai ser reconhecida pela resposta positivista. Então, essa separação é considerada, dentro do positivismo, como alguma coisa que trabalha, ainda, um nível de metafísica, vamos dizer assim, do jusnaturalismo que o aproximaria a uma visão do direito sagrado. Existe algo metafísico, algo fora do Direito produzido, do Direito posto, do Direito editado pelo Estado que garante ainda o fator de legitimidade. Isso não é algo pertinente como resposta para o problema jurídico da indisponibilidade e disponibilidade do direito na modernidade jurídica pelo positivismo. O positivismo vai dizer, então: nós temos que resolver esse problema da legitimidade também no interior da própria decisão do Estado. Consequentemente, legitimidade e legalidade se tornam momentos diferenciados no interior da própria decisão do Estado. Esse é o meu sexto e penúltimo momento de fala antes de passar para a “sociologização” dessas respostas — ou seja, porque que essas respostas acontecem ligadas a determinadas disputas, determinados conflitos de interesse, determinadas disputas por sentido nesse início da Modernidade Jurídica.

Último momento então: a questão da “sociologização” das respostas jusnaturalista e positivista. Vou estar dialogando, mais precisamente, não mais com o texto do Habermas, mas sim com o texto do MacPherson, *Teoria política do individualismo possessivo*⁵. Algumas pistas de compreensão do jusnaturalismo relacionadas ao contexto social: primeiramente, a gente já tinha visto que o jusnaturalismo aparece, historicamente, vinculado ao início da modernidade jurídica. Do ponto de vista de organização institucional de poder, esse é o período de estruturação do absolutismo como essa forma institucional jurídico-política de poder. E, dentro do absolutismo, a

⁵ MACPHERSON, C.B. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

gente vai ver, claramente, todo um processo, como a gente já tinha visto, de centralização do poder e deslegitimação dos poderes dos senhores feudais.

Isso é interessante, de alguma maneira, para um grupo economicamente emergente, que é a burguesia, que tinha, cada vez mais, uma proeminência como classe em termos de composição de um grupo economicamente cada vez mais hegemônico. Porém, ela não participava do exercício do poder político na medida em que o absolutismo se configura como uma deslegitimação dos poderes dos senhores feudais e centralização do poder em torno do rei e de uma aristocracia. Nesse sentido essa burguesia como classe emergente, economicamente, tinha interesse na centralização do poder porque deslegitimava os poderes dos senhores feudais — e, obviamente, que tudo isso tem ligação com todo um processo de fortalecimento dos burgos emergentes, das cidades, com todo um processo de fortalecimento do comércio, mas, ao mesmo tempo, ela tinha uma certa desconfiança do exercício desse poder político na medida em que ela não participava desse exercício — o que significa dizer que a burguesia enquanto classe tinha interesse na centralização do poder e, ao mesmo tempo, na limitação do exercício desse poder por parte desse monarca absoluto, ou seja, por parte dessa configuração institucional do absolutismo.

MacPherson procura mostrar isso, que está sinalizado na introdução da obra *Teoria política do individualismo possessivo*, sendo exatamente essa naturalização ou esse pressuposto de que todos os direitos naturais vão exercer, de alguma maneira, esse papel de limitação do poder do monarca, do rei, de um poder centralizado. É interessante ver que, de alguma maneira, todo o pensamento jusnaturalista — isso é válido para Hobbes, Locke e também para Rousseau, no caso — trabalha com a ideia de que os direitos naturais são direitos universais.

Nesse sentido, eles são colocados como direitos a-históricos, como direitos que são organizados fora da história. Exatamente por isso, o esquema clássico que eles apresentam para oferecer e para falar sobre esses direitos naturais é o esquema de uma dedução lógica. Os direitos naturais estão ligados não à possibilidade de você conhecê-los de uma perspectiva indutiva, ou seja, eles não são passíveis de serem observados empiricamente, porque eles estão ligados à dedução lógica e um possível estado de natureza que é fruto de uma reconstrução racional a partir da qual eu vou deduzir a existência de direitos naturais. Exatamente por isso, esses direitos se apresentam como direitos universais, fora da história, fora de qualquer parâmetro empírico ou de uma observação, de uma formação histórica.

É interessante ver que, de alguma maneira, MacPherson vai procurar sinalizar que, não obstante a forma, existe um pano de fundo concreto a partir do qual os jusnaturalistas clássicos apresentam o estado de natureza que não tem nada de uma forma universal ou a-histórica. Ele vai procurar mostrar isso em um trabalho muito interessante. Ele sinaliza isso na introdução da *Teoria política do individualismo possessivo* e depois, ao longo da obra, ele vai trabalhar essa ideia a partir das grandes referências do jusnaturalismo clássico.

É interessante ver que MacPherson vai procurar mostrar como o estado de natureza é apresentado por esses autores jusnaturalistas clássicos. E ele procura mostrar exatamente que as condições a partir das quais se deduzem o estado de natureza e direitos naturais, essas condições de hipotéticas, universais e a-históricas não têm nada. Da maneira como isso é trabalhado por Hobbes no *Leviatã*⁶, por Locke no *Segundo tratado sobre o governo civil*⁷, e incluímos também, nesse sentido, Rousseau no *Contrato social*⁸, de forma inequívoca, elas representam, claramente, as condições iniciais de funcionamento de uma economia capitalista que está emergindo, que está se configurando, e de um Estado que está, de alguma maneira, se territorializando. A descrição do estado de natureza nesses textos, mesmo sendo muito diferente entre eles, é feita a partir da representação de um núcleo comum: as condições iniciais de funcionamento, vamos dizer assim, de um modo de produção capitalista.

Vejam, então, que os direitos naturais dos quais esses jusnaturalistas vão configurar como deduzidos de um estado de natureza, eles não são universais. A propriedade privada, esse é um exemplo clássico: a propriedade privada é vista como um direito natural. Óbvio que ela pode ser vista como um direito organizado socialmente, organizado em uma determinada estrutura, em um determinado modo de produção da vida em sociedade, mas de natural ou ligado a uma natureza das coisas, esse direito não tem nada. Então isso é interessante.

Na verdade, MacPherson vai colocar de uma maneira muito clara que esses direitos naturais configuram, na verdade, direitos que têm a ver com uma formação social específica, emergente, que é a formação social do modo de produção capitalista. Isso colocado, agora sim, a gente tem uma forma de entender a emergência do jusnaturalismo dentro da teoria do Direito ligado a disputas, a conflitos, a determinados interesses de grupos

6 HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: MediaFashion/Folha de São Paulo, 2022.

7 LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

8 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

sociais. É evidente, eu não estou colocando aqui que o jusnaturalismo foi uma teoria inventada por Hobbes, por Locke ou por Rousseau a partir de interesses de uma classe burguesa, ou que “burgueses” pegaram Hobbes, Locke e Rousseau e disseram: “vamos aqui formular uma teoria que seja funcionalmente adaptada aos nossos interesses”. Evidentemente, não estou colocando isso. Mas o que estou colocando é que certos pressupostos de condições sociais de funcionamento de um determinado modo de produção condicionam ideias, condicionam uma ideologia, condicionam uma representação do mundo. E o jusnaturalismo não foge disso.

Consequentemente, o jusnaturalismo está inserido dentro dessa condição social ou dessas condições sociais a partir das quais uma teoria pode ser trabalhada, pode ser vinculada a determinadas disputas e a determinados conflitos de grupos e de classes sociais. Volto a dizer, isso é importante na minha fala, para que a gente não tenha uma ideia meramente mecânica, natural e determinista, como se as teorias fossem naturalmente determinadas por interesses de classe. O que estou dizendo é que as teorias como campo ideológico de um modo de produção fazem parte de um nível social de organização das representações das ideias que tem a ver com um determinado modo de produção. Vejam que aí, então, eu tenho elementos para colocar o jusnaturalismo e a maneira como ele organiza toda essa ideia de um direito ainda indisponível calcado nos direitos naturais, de um direito organizado em torno da decisão do Estado que legitima, de alguma forma, todo o processo de centralização e unificação do poder. Vejam como, aí, o jusnaturalismo se torna mais compreensível em termos de interesses, de disputas e de conflitos de classes e grupos sociais.

Agora vou partir para a “sociologização” do positivismo como último momento da minha fala. Algumas pistas sociais: o positivismo como resposta, dentro da Teoria do Direito, que é posterior — volto a afirmar — ao jusnaturalismo nesse início de modernidade jurídica — então, se o jusnaturalismo está operando no século XVII, XVIII, no início do século XIX, sobretudo com as grandes codificações, quando a gente já tem o modo de produção capitalista claramente delimitado e operante nesse período histórico da modernidade —, o positivismo, ao longo do século XIX, vai aparecer nesse cenário da Teoria do Direito e vai reorganizar algumas premissas do jusnaturalismo, sobretudo naquela ideia que a gente desenvolveu de que nós temos agora um tipo de direito compreendido como sendo totalmente instrumental, ou seja, totalmente fruto da decisão do Estado, de que não existe nada mais fora do direito editado pelo Estado que garanta o direito. Essa é a ideia central do positivismo. Não existe mais nada fora do direito posto, do direito editado que garanta algo para o funcionamento do direito.

E, aí, a gente já tem um processo no qual a centralização institucional do poder já estava claramente configurada e, isso que é importante, a burguesia, enquanto classe, não mais era somente um grupo ou uma classe que era emergente e hegemônica do ponto de vista econômico ao longo do século XIX. A burguesia vai ser, também, uma classe que vai exercer o poder político por meio do monopólio da representação política. Isso é interessante, porque, na verdade, se a gente pensar em todo processo de universalização da cidadania, que é próprio do século XIX, a gente vai ter uma configuração muito interessante entre essa universalização da cidadania e a limitação dos direitos políticos a partir de um direito de voto, de um direito de elegibilidade que é censitário, ou seja, em função de condições de renda e de condições de propriedade — o que significa dizer que se todos são cidadãos, nem todos podem exercer os direitos políticos. Somente exercem os direitos políticos de voto e de elegibilidade quem tem renda e propriedade. Esse é um problema que tentou ser resolvido, nesse período histórico do século XIX na França por exemplo, por diferenciações do tipo feita por Sieyès⁹ entre cidadania passiva e cidadania ativa.

Evidentemente, não estou nem fazendo um debate em termos de teoria feminista, porque as mulheres foram alijadas do direito de voto, de elegibilidade, ao longo de todo esse processo do século XIX que já falava, do ponto de vista da política, de uma universalização da cidadania como sendo algo próprio a uma condição universal do cidadão, e as mulheres não tinham direito de voto e de elegibilidade — só vão conquistar isso muito mais tarde. Então, vejam que, mesmo do ponto de vista de uma teoria claramente organizada em torno da figura central do homem ocidental, mesmo dentro desse tipo de configuração, nós não tínhamos uma extensão dos direitos políticos para todos. Por quê? Porque somente os homens com propriedade e renda poderiam ter direito de voto e direito de elegibilidade — ou seja, poderiam votar e poderiam se apresentar nas eleições para serem votados.

Ora, fica claro então que, na verdade, a burguesia como classe, como grupo social que era hegemônico do ponto de vista econômico, passa a exercer o monopólio da representação política. E é, exatamente nesse momento, que se configuram e começam a se organizar outros interesses de classe, os interesses do proletariado, e, de alguma maneira, esse proletariado pode começar a mobilizar os conteúdos dos direitos naturais em seu proveito. Exatamente nesse momento, começam a surgir as teorias positivistas que configuram, claramente, toda uma compreensão do Direito em

9 Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836) foi um padre e escritor francês que desempenhou um papel decisivo como parlamentar em junho de 1789, na transformação dos Estados gerais em Assembleia Nacional e na resistência ao absolutismo. A expressão dessa diferenciação entre cidadania passiva e cidadania ativa está presente em: SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa – Qu'est-ce que le tiers état?* Rio de Janeiro: Liber Juris, 1988.

torno da decisão do Estado. Consequentemente, não existe mais nada que limite esse poder de edição da norma, garantido ele no próprio monopólio da representação política pela burguesia enquanto classe. Evidentemente, também não estou colocando aqui que os burgueses, quando chegam ao poder, vão chamar determinados teóricos, determinados juristas da teoria do direito e começar a elaborar teorias positivistas. Só estou procurando mostrar que, de alguma forma, dentro da teoria do direito, também posso “sociologizar” respostas, ou seja, entender que determinadas respostas estão inseridas em um determinado processo de produção social do conhecimento, de produção social das teorias. E, aí, eu tenho um panorama mais geral dessa discussão inicial na qual a teoria do direito vai aparecer, vai emergir, sinalizando para esse momento inicial, para as origens do Direito em uma modernidade jurídica. Temos então as origens do direito e dos debates em torno da Teoria do Direito via jusnaturalismo e via positivismo, fazendo uma discussão disso em termos de condições sociais de produção e de emergência de teorias e de categorias dentro da Teoria do Direito.

DIÁLOGO 2:

DO ORÁCULO À MOLDURA,
DA MOLDURA À
INTERPRETAÇÃO
INTEGRATIVA, TRAJETÓRIAS
HERMENÊUTICAS

Wilson Madeira Filho

Para iniciar nosso módulo no curso de Teoria do Direito, entendo ser importante falar sobre o que conceituamos como direito, que não deixa de ser uma forma de ler a sociedade, literalmente, através de textos enquanto ferramentas para interpretação da realidade. Trabalhei essas questões de forma detida e pormenorizada no livro *A origem trágica da lei*, onde apresentei a lei como tecnologia derivada do teatro clássico grego, que por sua vez tinha sua gênese advinda da autonomia do poético naquele cenário social específico¹⁰. Nesse sentido que, na bibliografia do curso, colocamos para abrir o encontro de hoje, outro texto de minha autoria. Esse texto, “O hermeneuta e o demiurgo”, foi escrito por mim há uns 20 anos e foi encomendado para um livro chamado *Hermenêutica plural*, organizado pelo professor Carlos Eduardo de Abreu Boucault, da Universidade Estadual Paulista¹¹. Ele me encomendou fazer esse texto para quebrar um pouco a linha da hermenêutica ortodoxa, vamos dizer assim, mais tradicional na época. Não tinha um livro de hermenêutica que trouxesse elementos culturais ou elementos mais críticos propriamente. Então, ele organizou esse livro e me convidou a escrever um capítulo. Acabou que o texto — sei lá se ficou muito diferente — fez certo sucesso na época e caiu em algumas seleções, só para enlouquecer quem queria fazer mestrado e doutorado. É o único texto, acredito, que eu datei, pois lembro que estava pressionado pela editora e tinha que entregar num determinado prazo e, claro, deixei para revisar no último dia. Quando acordei cedo, fiz a revisão final e já ia remeter pela internet quando notei na televisão que deixara ligada defronte a minha mesa de trabalho, um avião se chocando com uma das torres do World Trade Center em Nova York. Parei para ver a matéria, quando outro avião se chocou com a outra torre. Fiquei tão impressionado que acrescentei o parágrafo final. O texto aborda os alquimistas, e fui explicar a hermenêutica jurídica a partir da trajetória que eu vinha pesquisando sobre alquimistas. E, para ser mais honesto, pelos teóricos do hermetismo, uma série de autores que estão ali entre o século XV e o século XVII. A imagem inicial que abre o capítulo, por exemplo, faz parte do *Museu Hermético* e é de 1625. E *O Museu Hermético* já reúne as obras, vamos dizer, desde pinturas, tapeçarias, esculturas, associadas às várias correntes que hoje a gente pode chamar de alquimia.

Alquimia é uma questão complexa que envolve uma série de atuações, de definições. Desde aquelas mais vulgares, do tipo *Sessão da Tarde*: o alquimista vai ser um cara com um chapéu tipo Merlin transformando cocô em ouro. Então, desde essa visão meio infantil até todos aqueles que levaram isso a sério, criaram-se formas de organização, de resistência,

10 MADEIRA FILHO, Wilson. *A origem trágica da lei*. Rio de Janeiro: Alternativa, 2021.

11 MADEIRA FILHO, Wilson. O hermeneuta e o demiurgo: presença da alquimia no histórico da interpretação jurídica. Em: BOUCAULT, Carlos E. de Abreu; RODRIGUEZ, José Rodrigo (orgs.). *Hermenêutica plural*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 45-100.

enfrentamento ao cristianismo etc. Então, é um largo aspecto. Eu peguei alguns desses elementos, e por que eu fiz isso? Porque, primeiro, eu fui à raiz da questão: hermenêutica, que vem de Hermes.

E, afinal, quem é Hermes? É o deus grego. Mas esse Hermes grego é um deus que se modifica. Quer dizer, como é que um deus se modifica? Na verdade, um mito, como o de Hermes, é a junção de diversos outros mitos que vão se acoplando no correr da história. Isso ocorre com várias culturas. Então, as narrativas referentes a um determinado mito, às vezes, se conjugam quando há um mito correlato ou alguma coisa que não exatamente aconteceu com aquela figura, mas aconteceu com uma figura próxima. Nas narrativas, acabam sendo incorporadas nessa figura mítica. Então, o mesmo vale para um grande herói, às vezes o guerreiro enfrentou um batalhão, mas não foi só ele: foi parte ele, parte outro que fez algo parecido em um tempo próximo. Acaba que, nas narrativas, a soma dos aspectos lendários é o que constitui um herói, que vai ser a soma daqueles mitos, daquelas narrativas que já vimos se popularizando. Então, se alguém pegar a mitologia de forma mais detida, vai ver que havia deuses que foram desaparecendo nos cultos e que determinados outros deuses foram, de certa forma, tendo apropriadas para eles as histórias desses outros... desses mitos mais antigos. Um, por exemplo, é Zagreu. Zagreu é um deus de Creta, cultivava o êxtase e o entusiasmo, mas parte das histórias de Zagreu viraram histórias de Hermes e, a outra parte, talvez a maior parte, tenha virado as histórias de Dionísio/Baco — e Zagreu, propriamente, desaparece. Então, são exemplos sobre Hermes, e que explicam um pouco o porquê Hermes inicia como um determinado tipo de deus e termina como outro. E, mais ainda, com o correr dos séculos, ele ganha novas características. Vamos lá. O que essa explicação quer?

Esse primeiro Hermes nasce. Quer dizer, já é um deus que nasce — essas curiosidades, esses aspectos na mitologia grega são sensacionais: os deuses nascem. Bom, o cristianismo também tem isso, não é? Jesus nasce. Vai todo mundo para o nascimento de Cristo, Maria e José em fuga, manjedoura, reis magos. Mas, se é deus, deus — a rigor — sempre existiu, daí o mistério da Santíssima Trindade. Mas Hermes nasce e, ao nascer, ele rouba um gado sob a proteção de Apolo. Ele sacrifica aquele gado aos deuses olímpicos, sendo que faz uma pilha de pedra para cada deus — é uma das formas também de várias religiões, então você colocar as pedras empilhadas... Os celtas fazem isso também, várias outras. E ele acrescenta uma pilha de pedra específica se autohomenageando, se autocolocando como deus olímpico. Muito bem. Feito isso, ele vai lá para o seu bercinho. Ou seja, um deus é um deus, ele pode fazer tudo isso, não é? Assim que nasce. Ora, o gado é roubado: Apolo investiga, descobre que é Hermes, reclama com

Zeus e Zeus já fala: “poxa, mal surgiu e já está roubando o gado dos outros”. Hermes, para se desculpar com Apolo, fabrica a lira, ou seja, é um deus que a um tempo é ladrão, mas é também malandro, já conquista aquele que estava ofendido — pois sabe que Apolo irá adorar a lira, a qual vai ser um dos seus símbolos. Então, esse deus é um deus com as características mais anarquistas, vamos dizer, é um deus Macunaíma, é um deus ladrão. Então, dessa forma que o primeiro Hermes é conhecido: é um deus amor, um deus malandro. Tanto é que ele vai ser considerado, no primeiro momento, um deus dos ladrões. Os ladrões pedem ajuda a Hermes. É sensacional, não é? Ter um deus que ajuda os ladrões. É claro que o ladrão antigo não é o ladrão contemporâneo, que anda de arma na cidade. Ele é mais o assaltante, aquele que fica escondido no caminho, na floresta, e espera um incauto estar passando ali naquela estrada e ele surpreende a pessoa. Muito bem. Outras atividades vão exigir passar por estes caminhos, por essas veredas, por essas estradas. Passam pela estrada, além do jagunço Riobaldo, diversos viajantes que necessitam naturalmente se deslocar, um desses é o comerciante. O comerciante necessita da estrada, claro, porque o comerciante também ainda não é aquele comerciante que se estabelece em lojas... Se a gente pegar a Roma Imperial, o comércio já é parte da *urbis*, daí vem os primórdios dessa classe burguesa, que são aqueles que comerciam nos burgos. Ou seja, o comerciante precisava da estrada, ele está levando suas bugigangas em uma carroça e está vendendo de local em local. Muitas vezes, o médico faz isso também, o médico não era alguém do local, quando se fala em pequenas aldeias e vilarejos. A comunidade pequena não tinha um médico. Tem aquele que viaja e vai prestando seus serviços médicos. Então, a estrada é um elemento essencial e, se vocês forem ver, os símbolos de Hermes vão virar símbolos do comércio e vão ser, sobretudo, o símbolo da medicina. E por quê? Porque Hermes acaba sendo identificado como deus dos caminhos. Então, é aquele deus que abre os caminhos e isso já, vamos dizer assim, permite que Hermes saia de um primeiro estágio infantilizado, de ser um deus malandro, o deus dos ladrões. Ainda que perdue essa identificação, porque, como ele era o deus dos ladrões, o comerciante, por exemplo, é visto como uma espécie de ladrão — não ladrão propriamente, mas é o cara que sempre te engana, que vai te vender gato por lebre. Então, tem que estar atento para negociar com comerciante, senão ele te passa para trás. Já tinha esse mito entre os gregos, do comerciante astuto, então combina um pouco ainda com o antigo Hermes.

Mas quando Hermes já é um patrono da Medicina — um dos patronos, não é o único, mas o Caduceu de Hermes já vai ser um símbolo —, ele já está, vamos dizer assim, de certa forma, elevado conceitualmente. E o fato

das palavras “caminho”, “estrada”, serem palavras que, semanticamente, em grego, são semelhantes à semântica em português, ou seja, tem duplo sentido, quando a gente fala “abrir os caminhos”, “conhecer os caminhos”, há um duplo sentido de autoconhecimento, de expansão. Então, Hermes acaba se tornando um deus... tornando-se não, sendo considerado um deus psicopompo. O que é isso? É aquele que é capaz de mostrar os caminhos: se você está perdido, você pede que se m os caminhos. Isso em uma acepção do subjetivismo religioso, mas também tem um sentido a mais que é o fato de que o deus psicopompo é capaz de passar de uma esfera da existência para outra esfera da existência. Como assim? Para os gregos antigos, a vida era feita de várias formas de manifestação. Então, os deuses, por exemplo, habitam no Olimpo. O Olimpo não é exatamente um céu cristão. O Olimpo é um monte muito alto e lá fica a residência dos deuses. Mas os mortos habitam o subterrâneo. Sejam os mortos felizes que vão para o jardim dos bem-aventurados, os chamados Campos Elísios. Os Campos Elísios ficam no subterrâneo e é uma espécie de resort, vai ser traduzido, depois, como um paraíso. O paraíso cristão fica no céu, mas o céu, vamos dizer, céu entre aspas, grego, fica no subterrâneo também. Assim como não existe a imagem de inferno, mas o Hades, enfim, o poleiro dos mortos, que é uma figura onde as almas repousam — essa imagem está em Platão — onde as almas ficam empoleiradas esperando a reencarnação. Bom, tudo isso fica no subterrâneo grego. Ou seja, são formas de manifestação da vida em que nós, que estamos na vida terrena, não conseguimos nos comunicar, mas, em alguma ordem, seria possível se comunicar com os deuses ou com os mortos. Se pegarem, por exemplo, uma passagem da Odisseia, Ulisses está perdido e ele quer entender o que está acontecendo. O que ele faz? Ele faz sacrifício de um animal para escutar os mortos e os mortos, então, vêm responder a ele — ele consegue se comunicar com os mortos. Então, essa é uma atribuição que faz de Hermes uma figura, vamos dizer assim, conceitualmente mais importante. Ele se torna um deus psicopompo: além de ser uma espécie de guia para os que morrem encontrar o além-vida, quem quer se comunicar com um parente morto, por exemplo, vai se referir ou vai buscar Hermes, e é Hermes que pode dar notícia desses mortos. Apolo não está te atendendo, Hermes entra como intermediário, pois representa um poder que vai fazer Apolo te atender ou vai fazer Apolo te escutar. Então, essa questão do intermediário, o deus dos caminhos etc., já caracteriza um Hermes maduro.

Muito bem. O sentido de Hermes vai se ampliar em um modelo de cognição. Não havia exatamente um culto a Hermes, mas havia a busca a Hermes como resposta — tanto é que, a princípio, não havia templos de Her-

mes. O deus mais templário, vamos dizer assim, da antiguidade mitológica grega, era Apolo. Os templos de Apolo existiram em maior quantidade. Os ritos de Apolo eram os mais conhecidos, não é? A gente não pode confundir uma hierarquia de deuses gregos com a lógica religiosa da época. Zeus ser o deus maior, uma espécie de deus-rei, não significa que Zeus era o mais cultuado, de modo nenhum. Era uma hierarquia divina, mas o mais cultuado, que é o deus do sol, deus da lógica, da organização, era Apolo. E havia templos para Apolo, havia roupas dos sacerdotes de Apolo, a gente viu isso um pouquinho na semana passada. Falamos do mito de Cassandra que não se consuma como sacerdotisa, pois se nega a deitar com o sacerdote que personaliza Apolo. Ou seja, as noivas de Apolo são as sacerdotisas, como hoje tem as noivas de Cristo, não é? Que ainda é uma expressão para se falar do ordenamento de mulheres na religião católica. Muito bem. Então, a questão é que se o catolicismo, de certa forma, apropriou-se da bata, esse rito tem lastro nesses modelos anteriores. A veste do sacerdote de Apolo era branca, mas era uma bata. Quer dizer, uma bata do tipo hábito, não é? Isso vai virar, o mesmo hábito, um hábito negro na igreja cristã. Então, a questão de ser necessário colocar esse hábito para rezar a missa é algo equivalente ao que o sacerdote de Apolo fazia, a figura — como a gente viu — da esposa, da noiva de Apolo, vira a noiva de Cristo etc. Mas Hermes, não. Hermes é diferente, Hermes não tem um espaço físico específico. O templo de Hermes geralmente é uma entrada com uma estátua do deus, mas só isso, não tem sacerdote. O próprio Michel Foucault, em *A Verdade e as formas jurídicas*, vai analisar isso brevemente nos capítulos finais, na parte final, no finalzinho da terceira conferência — mas eu já volto a ele¹². O que se dava no culto com Hermes? A pessoa fazia uma pergunta, como se fosse a um oráculo: quer saber de alguém e como está, se aquele parente morto está bem ou se determinada questão vai acontecer, se vai conseguir aquele emprego. A pessoa faz a pergunta à cabeça de uma estátua do deus e, ao fazer essa pergunta, seja que pergunta for, aquilo que se deseja muito conhecer, tapa-se os ouvidos. Aí, depois, a pessoa se retira e vai para uma praça pública, e só lá destapa os ouvidos. A primeira frase que escutar é a resposta do deus. Então, vamos supor, a pessoa está na praça, alguém fala assim: “lh, caiu a laranja da minha saca de compras”. Bom, o problema é seu em saber interpretar. Então, “Aí, estou almejando aquele emprego, vou conseguir?” e alguém fala “Caiu a laranja”, bom, é de se supor que você não vai conseguir, não é? Porque alguma coisa não deu certo, aquela laranja tombada significa que, hipoteticamente, suas pretensões vão tombar também. Ou seja, Hermes responde, como um oráculo, através de enigmas.

12 FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996

Esses enigmas têm que ser decifrados. Então, há uma expressão, a gente já viu que Hermes é aquele que caminha entre os homens, que conhece os caminhos — muito dele vai ser apropriado no demônio cristão. Portanto, havia um jargão sobre Hermes que todo mundo conhece, que é “A voz do povo é a voz do deus”. Agora vocês ficam sabendo que o Deus em questão é o deus Hermes.

Hermes, quando fala, ele fala através da primeira frase que você escutar quando destapa os ouvidos. Por quê? Porque Hermes anda entre os homens. Então, aquela frase que você escutou, no fundo, simbolicamente, é a resposta do deus. Ora, esse elemento, vamos dizer assim, original, já liga, já se associa à interpretação, ou seja, como é que eu interpreto uma frase que foi escutada da primeira pessoa que passou na praça? Essa interpretação, de certa forma, pertence a todos, ela está imbricada no dia a dia, qualquer um pode ter dito aquela frase, ou seja, a interpretação pertence, de certa forma, ao conhecimento popular, à sabedoria popular também, e, claro, cada um é que tem que interpretar, quem fez a pergunta é que tem que interpretar, porque foi ele quem colocou a questão e foi para ele que Hermes respondeu dessa forma, vamos dizer, original. Então, é um deus da interpretação, a palavra que vai surgir, a hermenêutica, ou seja, essa questão de entender a prática de Hermes é já a própria interpretação — o que eu concluo com a frase que eu escutei? Se alguém estivesse falado “nossa, essa laranja está muito saborosa”, eu teria tudo para interpretar positivamente a questão relativa ao sucesso em um novo emprego ou empreendimento. Muito bem. Então, Hermes é esse deus que vai resistir graças à interpretação.

A passagem que eu falei do Foucault, é um momento que Michel Foucault está analisando como os templos de Apolo foram dizimados pelo cristianismo. Uns foram incendiados, depredados etc. O culto grego foi detido, vamos dizer assim, por um ataque, por um confronto, mas não se conseguia deter o culto de Hermes. Foucault diz que o culto de Hermes sobreviveu até o final do século XIX, em especial nos duelos de oratória nas faculdades de Direito, porque como ele prescindia de estátua, você pode fazer a pergunta a Hermes a qualquer momento, falar “Hermes, eu quero saber isso, tal tal tal”, tapa os ouvidos e vai para um local movimentado, destapa e escuta a frase. A oratória era reconhecida como a capacidade de ser persuasivo, independentemente de resultar ou não em uma verdade, a presumida culpa ou inocência do cliente. Ou seja, o culto de Hermes teria durado, segundo Michel Foucault, até o final do século XIX, quando o positivismo se torna um movimento. Então, ultrapassou muito os critérios da religião católica — os critérios, os enfrentamentos, as perseguições.

Ora, outros autores vão mais longe, vamos pegar assim, o Umberto Eco. Para ele, o culto de Hermes nunca terminou, ele serviu de base para várias e várias outras religiões, e está presente em diversas manifestações, inclusive as transformações da maçonaria, cultos esotéricos etc. Hermes é uma das marcas da própria modernidade para Umberto Eco. Ele até escreveu um livro específico sobre o mito de Hermes, que é justamente o romance chamado *O pêndulo de Foucault*, que é um romance bem interessante, como todos do Umberto Eco, mas esse, vamos dizer assim, tem informações ali para vinte teses de doutorado. Os personagens, entre uma variedade de acontecimentos, vêm para o Brasil, para terreiro de candomblé, é bem interessante¹³.

Bom, mas então, Hermes se torna esse deus mais complexo. Surgiu como deus malandro, como a gente viu, e agora está um deus que é uma teoria do Direito, é uma escola de hermenêutica. O mito de Hermes ainda vai passar por algumas transformações, eu vou mais ligeiro nessas questões. Mesmo porque, no documento encontrado na Pirâmide de Gizé, séculos depois, a chamada Tábua de Esmeralda, teria sido escrita por Hermes Trismegisto. Hermes Trismegisto é Hermes três vezes máximo. E quem é esse Hermes três vezes máximo? É a junção de Hermes com a sua versão romana, que é o Mercúrio, então Hermes vai ser chamado de Mercúrio pelos romanos e ganha outras características. O Mercúrio romano também é o deus dos caminhos, mas tem características mais pops. Enfim, parece um modelo empresarial. Ele é o Sedex, vamos dizer assim, tem asinhas nos pés, um *layout* que parece do Village People, então ele é o cara que leva mensagens, o mensageiro rápido: voa, chega rápido nos lugares. É uma das características de Hermes — vamos dizer assim, não estava tão sofisticado quanto o Hermes grego, mas são características que se tornaram populares com o poderio romano. É claro que mercúrio também é um metal, isso vai ser importante na lógica da alquimia, pois o mercúrio é o único metal não sólido. Então, essa transformação é entendida como uma das bases da alquimia, como um metal se torna líquido ou vice-versa. O enxofre: você vai ter o enxofre também como um elemento de transformação. Todo material que está de uma forma e se transforma em outra forma é interessante para a alquimia, que está ali desvendando a química do mundo, ou seja, tudo é uma composição que pode ser composta e recomposta. Essa maravilha do conhecimento que está sendo colocado é também uma maravilha que o conhecimento passa a exigir contínua interpretação. É algo que interessa aos que vão ser chamados de alquimistas. E vai se coligar a mitos egípcios. Então, o deus no Egito, equivalente, vai ser aquele que sabe interpretar os

13 ECO, Umberto. *O pêndulo de Foucault*. Tradução de Ivo Barroso. 7ª. Ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

sinais, o deus Thot, por exemplo, que é o deus da linguagem. Ele não só inventa a linguagem humana, mas também as linguagens, os sinais da natureza. Um bom sacerdote sabe interpretar a natureza. De que maneira? Ele é um fitoterápico, ele sabe que folha serve para aplacar uma doença, para fazer um curativo. Os egípcios chegam a falar que Thot é o deus da medicina, mas vocês veem que Hermes também tinha essa característica de protetor da medicina, exatamente porque sabe manipular a linguagem da vida, a linguagem da natureza. Então, esse Hermes três vezes máximo, essa junção de mitos (mito grego, mito romano, mito egípcio) e com as contribuições das transformações etc., vão fazer a imagem de um Hermes patrono da alquimia. Essa é uma das linhas da alquimia clássica, ocidental. A alquimia ocidental está em busca da chamada pedra filosofal, está em busca do ouro. Essa pedra filosofal é o lápis. Eles vão falar que é o lápis, porque o lápis é pedra que se transforma em escrito, transforma-se em conhecimento. E o ouro que se busca, não é o ouro da *Sessão da Tarde*, que a pessoa fica rica porque descobriu como fazer ouro, não é isso. O ouro é o ouro espiritual, ou seja, você tem um caminho para se tornar uma pessoa mais espiritualizada, essa é a busca do conhecimento, ou seja, o conhecimento nos transforma em alguém melhor. Logo, como o conhecimento exige interpretação sistemática, Hermes é um deus que é patrono desse conhecimento por evidência. Ou seja, esse Hermes que vai ser patrono da alquimia, durante a Idade Média, ele acaba sendo um deus anticristão em certo sentido, porque não há uma figuração semelhante no cristianismo — pelo menos, não no primeiro momento. Vai haver, a partir do século XIV, a tentativa de junção das correntes alquímicas com as correntes cristãs, sobretudo através de um poeta mítico chamado Christian Rosenkreutz, que teria fundado o movimento Rosa-Cruz em busca da evolução espiritual da humanidade. O Rosa-Cruz é exatamente aquele que entende que o primeiro alquimista teria sido justamente Cristo, que transforma a água em vinho, e que não havia contradição entre alguns elementos colocados em Hermes e outros colocados em Cristo — então, tenta apropriar Cristo como esse alquimista. Vai haver uma série de trabalhos, imagens, produções culturais nesse sentido de trazer alguma interpretação que ganhe essa característica. A alquimia oriental, por exemplo, é distinta da alquimia ocidental, ela busca a fonte da juventude. Claro que essa fonte da juventude já produziu muita caricatura, e nos filmes da *Sessão da tarde* vai apresentar as tramas de um cara velho que toma uma taça de água e fica garotão de novo. Quando é óbvio que também se trata de uma metáfora da busca espiritual, da permanente renovação das ideias, da permanente originalidade, a busca do conhecimento traduzida nessa outra forma simbólica. Então, o padrão de interpretação colocado ganha essas características culturais fortes, que vão ter uma profunda influência em obras como essa

que estão aí nessa figura que é de 1625 — quer dizer, a publicação do *Museu Hermético*. Essas figuras foram colecionadas, algumas recuam ao século XV, aí é difícil precisar a data exata

Mas, vamos lá, eu falei que ia ser rápido e tenho o hábito de sair contando histórias e não estou sendo tão rápido quanto gostaria. Essa figura aí, então o que a gente tem nela? Ela exemplifica uma série de questões. Ela é chamada de mandala. Hoje a gente trabalha com mandalas, que são quase todas circulares, como essa. Essa aí tem vários elementos geométricos, mas o centro é um círculo, é o que mais caracteriza as mandalas contemporâneas. Mas mandala é, a rigor, uma forma de interpretação. Você tem que olhar para uma mandala e interpretá-la: “Ah, são círculos bonitinhos, coloridos”, ok, você tem que, de certa forma, olhar uma mandala e entrar em um estado espiritual de relaxamento para penetrar nela e interpretá-la. Esse é um dos objetivos alquímicos da mandala, aprender a decifrá-la. E essa aqui é uma mandala, quer dizer, não existe só circular, existe mandala na forma de triângulo, de quadrado, de árvore, de monte. Existem várias. Essa aí é um círculo, mas tem um triângulo por trás, tem um quadrado atrás do triângulo, tem a figura clássica do homem que são proporções, que está lá no homem vitruviano de Da Vinci, não é? Ou seja, há diversa proporção geométrica a partir do próprio corpo humano. Têm todas essas referências nessa figura. É uma figura, vamos dizer assim, com alguns elementos sofisticados para a época, que traduzem muitas informações. Ela tem algumas chaves de leitura.



Gravura da obra *Museum Hermeticum*, do Editor Lucas Jennis, 1625, apud Adam McLean (1997)¹⁴

14 MCLEAN, Adam. *A mandala alquímica: um estudo sobre a mandala nas tradições esotéricas ocidentais*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Cultrix, 1992, p. 41.

Das chaves de leitura, vamos colocar assim, a principal: a numeração que vai do um ao sete e que permite pensarmos em sete estágios. Ou seja, na ponta da estrela que está no centro, ela tem sete pontas, e isso também tem sete círculos, na parte interior, com desenhos etc. Isso permite que a gente pense em uma interpretação nessas etapas. Então, no centro está lá a figura de um sujeito barbudo, que é você mesmo, parado, olhando e interpretando, vamos chamá-lo de alquimista, que está no início da sua caminhada para o conhecimento. A estrela que está como número um, ela está escurecida e ela tem o símbolo de saturno. Os planetas, no *Timeu* clássico que é descrito por Platão, são a ordem e a origem do universo¹⁵. Ou seja, para Platão, existiam os sete planetas, e esses sete planetas dão a ordem do universo – são eles: Lua, Marte, Mercúrio, Júpiter, Vênus, Saturno e Sol. Eles estão circulando, o cosmo circulando, ele influencia a Terra e tudo que acontece no cosmo, acontece na Terra também. Ou seja, mudanças nas marés, esses elementos já eram observados pelo povo grego clássico. É claro que Platão considera que a Lua é um planeta, que o Sol é outro planeta, Marte, Vênus, Mercúrio, Saturno e Júpiter são planetas — o conhecimento da época estabelece dessa maneira. Daí, o demiurgo criou o universo, e nosso universo nada mais é do que a repetição dessa dança cósmica. Então, *Timeu*, em diálogo com Sócrates e outros, pontua o tempo através de sete dias, e fica explicada essa coisa chamada semana. Só no ano de 321 que o Imperador Constantino vai bater o martelo e ainda colocar o domingo no início da semana como dia de descanso. Essa semana indica os planetas, então o dia do Sol é domingo, *Sunday*. Na maior parte das línguas, referem-se aos planetas: *lunes* é Lua; *miércoles*, Mercúrio; e por aí vai... *martes*, planeta Marte. Claro, conforme a tradição, isso vai entrar na mitologia nórdica, que vai chamar *Thursday*, dia de Thor, *Wednesday* é o Dia de Odin, que se pronunciava *Woden's Day*. Entram outras influências, mas a base de contar sete dias, é contar esses sete planetas do *Timeu* platônico — então, o que a gente tem até hoje. Claro que a nossa influência foi em outra direção e viraram a ordem das feiras após o dia do descanso: segunda-feira, terça-feira e tal, mas permanece o domingo que ainda tem, vamos dizer, a imagem do Sol e Saturno, *Saturday*, o sábado. Muito bem. Ou seja, essa lógica da dança cósmica com pontuação da vida humana está aí até hoje com as suas adaptações.

Mas, na mandala, a estrela de Saturno está negra. Saturno é o nome romano para Cronos, que devorou os próprios filhos. Ela está negra, porque o alquimista vai falar que se passa por algumas obras. As obras centrais

15 PLATÃO. *Timeu-Critias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra, Portugal: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2011.

são: a Obra em Negro, a Obra em Rubro e a Obra em Branco. Então, não há como realizar o caminho sem realizar a Obra em Negro. O que é a Obra em Negro? É você enfrentar a si mesmo. Por que uma Obra em Negro, obra na escuridão? Porque, para um alquimista — e, por extensão, para todo aquele que está em busca do conhecimento, incluindo graduandos, mestrandos e doutorandos —, é necessário se desconstruir, isso é colocado largamente no modelo socrático. Ou seja, enfrentar suas próprias concepções, preconceitos, então essa é a Obra em Negro, você mergulhar numa profunda desconstrução, uma espécie de abismo interno. Só quando você rompe com você mesmo e resolve se livrar de si mesmo, mudar de pele, é que você está iniciando o caminho alquímico. Sempre tem aquele momento da vida que a gente fala para si mesmo “porra, até aqui eu fui um babaca e só fiz merda”. Esse momento é crucial, de autoenfrentamento, e você vai ter que atravessar seu inferno particular. Essa é a Obra em Negro, que é necessária para se depurar e seguir o caminho do conhecimento. Não é à toa esse número um marcando esse início da trajetória.

O número dois, vamos dizer assim, a figura nos apresenta: de um lado, há um rei sentado sob um leão, com o Sol na cabeça; no lado oposto, tem uma mulher sentada sob uma baleia, com uma lua na cabeça. Então, esse número dois é essa polaridade: o masculino e o feminino, o Sol e a Lua, a terra e o mar, os elementos das forças contrárias. O alquimista é aquele que vai ter que considerar sempre essas dualidades da vida. Não apenas o masculino e o feminino, mas todos os tipos que ficam exemplificados a partir desse. Ou seja, não há um único lado em cada questão. Há, no mínimo, um contraponto, e essa capacidade que o alquimista e, vamos dizer assim, um pesquisador, necessita para olhar com maior abrangência o campo de análise. Porque, quando só olha para um aspecto, no fundo, está desprezando os outros que estão ali contidos igualmente.

O número três a gente já tem o triângulo que está ao fundo da imagem, que tem “anima”, “espíritus” e “corpus”. O anima com o sol, espíritus com a lua e corpus com um cubo. Isso já revela que essa imagem tem influência Rosa-Cruz, ou seja, alma, espírito e corpo — pai, espírito santo e filho —, ou seja, dá esse corpo do cubo. Esse cubo também é um símbolo do sal na alquimia, ou seja, da mistura que é possível fazer a criação. Mas são elementos, ou seja, a luz, as trevas, o mundo aparecendo na questão da mitologia, da teogonia grega, onde Eros é uma espécie de luz intrínseca e com Noite é capaz de gerar a vida. São elementos dessa criação contínua.

O número quatro já nos leva para a figura do quadrado, que está na imagem, um pé está sob a terra, outro está sob a água, no outro há uma ave,

que seria o ar, e ali há uma salamandra de fogo. Ou seja, temos os quatro elementos: terra, água, ar e fogo — os elementos que constituem a natureza.

Daí, a gente vai para o quinto elemento. O quinto elemento, que somado aos quatro elementos da natureza faz a transformação, é o próprio alquimista, e agora já não é aquele do número um, da primeira etapa, já é o alquimista com o corpo inteiro, corpo conforme desenhado por Da Vinci, o homem vitruviano. Então, é aquele que já é um elemento transformador, já é um alquimista maduro que está fazendo suas intervenções no mundo. E, daí, vem duas obras, em uma mão ele está com uma vela, na outra ele está com uma pena — lembrando que a pena é a forma de escrita da época. O que seria a Obra em Rubro, essa com fogo? E a outra, a Obra em Branco, a da pena? A Obra em Rubro é aquela que a gente faz em vida onde a gente é conhecido por ter feito o que fez. Então, na Obra em Rubro, alguém vai falar: “Quem foi o professor Wilson Madeira Filho?”, “Ah, foi um professor da UFF, nos anos tal a tal... Fez isso, fez aquilo, fez aquilo outro, escreveu artigo, publicou livro etc.”. Então vou ter lá o direito a uma biografia nos anais da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense, assim como cada um de nós tem sua biografia, o Neymar vai ter a dele como jogador marrento, e por aí vai. O Lula vai ter uma larga biografia, porque foi presidente do país, além de outras coisas. Então, é aquela obra que é reconhecida pelos pares, ou seja, a gente sabe quem foi fulano de tal, muito bem. A Obra em Branco é aquela obra que a gente faz e que não necessariamente as outras pessoas têm que saber. Porque é uma obra, vamos dizer assim, mais interna, está buscando mais a elevação espiritual. É uma obra que a gente escreve para Deus, para a vida. Então, de certa forma, o alquimista considera essa obra a mais importante, ou seja, “eu alcancei a elevação espiritual”, pode ser que ninguém saiba disso, também não interessa, porque interessa para mim e para o cosmo. Então, essa é a minha busca mais elevada do que tudo que eu já fiz na vida, porque eu alcancei esse estágio. É algo que interessa a cada um. Um exemplo, um grande escritor argentino, ele era um grande alquimista também, um grande estudioso dos textos clássicos, que é justamente Jorge Luís Borges. Um conto dele, em um dos contos do livro *Artifícios*, de 1944, lançado no Brasil como segunda parte do livro *Ficções*, que é um livro muito conhecido dele, um livrinho de contos, em um desses contos, chamado “Milagre secreto”, há o seguinte personagem: ele é um literato judeu, tradutor e autor de uma saga em versos chamada “Os inimigos”, inacabada¹⁶. É um cara bem consagrado, reconhecido e está fazendo uma obra em vários atos, já escreveu, já publicou, todo mundo leu, todo mundo está esperando o

¹⁶ BORGES, Jorge Luís. O milagre secreto. In: *Ficções*. Tradução de Carlos Nejar. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1972, p. 155-163.

último volume da obra que é o que ele está produzindo. Então, da grande saga histórica, faltam ajustes e alguns atos. Ele é então preso pela Gestapo. Julgado pela burocracia nazista. Ele não sabe nem o que está acontecendo direito, quando ele vê, já está sendo arrastado e levado para um pelotão de fuzilamento. Ninguém quer saber se ele é o grande escritor. Ele, então, pede a Deus que queria muito ter tempo de terminar “Os inimigos”: o objetivo da vida dele era terminar a obra. E, alguém lá, fala: “preparar, apontar, fogo!”, ou seja, os soldados disparam. Só que o tempo para, fica tudo congelado e até a gota de orvalho em seu rosto fica paralisada, sem escorrer. Ele está ali parado também, “o universo físico se deteve”, como se estivesse congelado, tudo ficou imobilizado. Ele entende que ganhou tempo para escrever o final da obra em versos. Então, ali, paralisado, na mente dele, ele vai compondo e revisando os atos da saga em versos. Meio que escreve na própria cabeça, e quando ele dá por finalizada a obra, o orvalho escorre e os disparos o atingem, matando-o. Ou seja, a Obra em Rubro foram os volumes anteriores, que todo mundo conheceu, prestigiou. Mas a Obra em Branco foi a obra finalizada que só ele sabe que ele fez. Então, é uma imagem bem bonita da lição de alquímicos. Esse seria o número cinco.

O número seis, nessa imagem, é mais estranho, porque ele tem dois triângulos. Geralmente, em uma imagem Rosa-Cruz, ela teria o triângulo interno no rosto do alquimista para cima, criando o símbolo de Salomão. Essa aponta os dois triângulos: o externo e o interno para baixo. Mas, de qualquer jeito, essas chaves do seis são chaves de abertura ou de trancamento de caminhos, ou seja, aqui estão as habilidades mânticas que o alquimista alcançou e só alguém muito preparado conseguiria chegar nesse nível.

Por fim, o sete tem a interpretação dos planetas que estão desenhados ao lado dos números, os símbolos de Marte, Sol, Saturno, etc. — então, como a gente falou, transformados nos dias da semana —, como também tem a frase “*Visita Interiora Terrae, Rectificando, Invenies Occultum Lapidem*”, ou seja, “Visitando o interior da Terra, essa busca vai retificar sua alma, o que irá levar à descoberta do lápis oculto”, a pedra filosofal. As palavras também estão formando esse acrônimo, o “VITRIOL”, que é a inicial de cada uma dessas palavras, que era uma expressão para a busca da pedra filosofal. E há também os desenhos, uns círculos internos, onde, no primeiro, há um crânio com uma ave de rapina, ou seja, alguém morreu. No segundo, essa ave já está ciscando o solo, ou seja, uma matéria orgânica já está penetrou o solo. Na terceira, já tem mais de uma ave, porque já cresceu uma planta, um gramado, então já há uma alimentação. Ou seja, cada morte dá lugar à matéria orgânica que vai alimentar a natureza. Simbolicamente, essas aves alimentadas voam para o céu, onde há uma coroa e que, na Cabala, será

chamada de *Kether*, a coroa espiritual, o voo para as alturas espirituais. No círculo seguinte, já há uma árvore, onde há novamente aves, mas agora já é um ninho, já é um lar. Na outra, já tem flores, já tem um animal que está pegando uma sombrinha, ou seja, já é uma natureza integrada. E, por fim, simbolicamente, o local onde morreu uma pessoa, nasce outra, ou seja, as novas gerações retificando, de certa forma, a ideia do que a gente faz vai ser retomado adiante, que uma geração dá lugar para outra e que esse caminho do conhecimento, da busca, nunca termina.

Então, esses são alguns dos elementos mais clássicos. Bom, como eu falei, esse é um texto longuíssimo que eu escrevi há 20 anos. Isso aqui é só para ter uma ideia, é uma nona parte do texto como um todo, mas eu faço umas derivações, vou passar por Platão, o conceito de hermenêutica em Platão, as derivações que ele faz em relação ao mito etc. Depois, eu vou para os estudos do século XIX, pego algumas considerações também sobre a questão da pintura e da arte do século XIX, para depois encaminhar para o século XX, o que seria uma hermenêutica plural no século XX. Mas isso eu comento no correr das próximas questões.

O texto eu fui pontuando com subtítulos de uma prática alquímica também, mas só em uma explicação mais ampla é que seria possível entrar nesse aspecto. Para o conjunto de questões específicas dessa aula eu só quero mostrar a segunda figura.



Gravura da obra *Sophicum Rhodo-Stauroticum*, de 1618, apud Adam McLean (1997, p. 79)

Essa é uma mandala também clássica, está em outro compêndio, do século XVII, ela é de 1618, e essa é nitidamente Rosa-Cruz. Rosa-Cruz porque vai levar alguns elementos mais óbvios da busca de Deus, então o alquimista já é aquele que vai a caminho da busca superior, o encontro com Deus, etc. Mas tem os elementos clássicos também. Eu gosto dela, particularmente, porque eu acho que ela permite comparações com a pós-graduação, porque, na base, o que a gente tem? Tem o alquimista que está em dois lados, de um lado ele está em um rio com uma colher e um pote, pegando água, e um livro aberto na margem escrito *labore*, trabalho. Ao fundo — não sei se está muito nítido —, mas tem uma tina de roupa, ou seja, a roupa sendo lavada no rio, que é como se lavava a roupa no passado — algumas cidades no interior ribeirinho ainda fazem isso. E tem uma tempestade se anunciando ao fundo, já está caindo lá atrás. Esse é o trabalho de campo, ou seja, o trabalho do conhecimento é esse trabalho de sair coletando a água que é uma água que toda hora se transforma. É uma água que está chovendo, vai modificar, vai ser outra que não aquela. É o trabalho de compor a obra, que é um trabalho, muitas vezes, braçal mesmo, como se você estivesse lavando uma tina de roupa suja. Sem esse trabalho, você não tem os elementos da experiência empírica que vão levar a se fazer a obra. Do outro lado, está lá: o mesmo alquimista, mas todo sanforizado ali, está com a roupinha para a foto — ele está na formatura. Tem os cadinhos ali em que ele fez os preparos químicos, tem uma placa no fundo escrito *arte natura* e ele está ali, orgulhoso, terminou a obra dele e está apresentando o resultado. Muito do que a gente fala: a gente pesquisa e pratica, teoria e prática, não adianta só uma ou só outra, teria que ser a junção. Então, essa teoria com a prática é, de certa forma, o que a gente chamou da Obra em Rubro, aquela obra que a gente vai dar a conhecer junto aos pares. Entre uma e outra, há uma estátua da sapiência, da grande sapiência, que é a Estátua de Sofia, ou seja, a Sofia é o símbolo do conhecimento. E Sofia está grávida, ou seja, esse conhecimento que está engravidando e gerando novos valores — não à toa, o que seria o Sol, a Lua e o Sal agora são obra da vida germinando, ou seja, o caminho para encontrar a elevação que passa pela procriação. Então, esse filho que está desenhado assim, uma espécie de neném na barriga da Sofia já é um filho que é um filho espiritual mas também a nova geração que está sendo preparada, ou seja, o aspecto, vamos dizer assim, do ensino. Se a gente tem a extensão de um lado e a pesquisa do outro, o ensino leva a formar novas gerações. É uma mandala muito voltada ao modelo do conhecimento, da transmissão do conhecimento. No alto da montanha, *cum deus*, junto a Deus, o mesmo alquimista já está em uma espécie de tenda com livros em uma estante, mas há uma fumacinha que sai de uma mesa e ele está meio voltado, meio ajoelhado para cima, ou seja, aquele trabalho

dele está em uma espécie de vapor encontrando as nuvens que estão acima da imagem — e, claro, está se somando às nuvens. Esse é o trabalho da elevação espiritual, é o que a gente comentou como a Obra em Branco. Ou seja, o que é isso? Esse grande encontro, essa grande elevação é algo que talvez diga mais particularmente ao alquimista nesse encontro dele com Deus, que á superou a base da montanha. Quer dizer, não é a Obra em Rubro como está embaixo. Ele não vai ser conhecido por isso, mas a elevação espiritual, o encontro com Deus, é para ele essencial, é essa busca subjetiva que o empolgou, que o levou até aí. Eu pergunto para vocês: onde está, na imagem, a Obra em Negro? Alguém identifica? Ricardo, está sem som.

Ricardo Nemer Silva: Eu não estou conseguindo, na verdade, ver. Não estou enxergando bem a imagem, não estou conseguindo ver em Negro, no caso. Mas eu imagino que ela esteja dentro dele mesmo, dentro dessa filosofia que você está falando.

Wilson Madeira Filho: Sim, mas veja só: se vocês olharem a imagem como um todo, ela é não só uma montanha, mas ela é uma caveira.

Ricardo Nemer Silva: Sim.

Wilson Madeira Filho: Então, eu diria que a Obra em Negro está no conjunto completo da imagem. É uma interpretação curiosa, mas ela é instigante. Toda essa mandala é uma Obra em Negro.

Ricardo Nemer Silva: É uma imagem subliminar.

Wilson Madeira Filho: É, ou seja, até a imagem da caveira como a imagem do conhecimento, como em Hamlet — com “Ser ou não ser, eis a questão” —, a prática até de ser um peso de papel na forma de caveira, como a imagem do conhecimento etc. Essa Obra em Negro, ou seja, os desafios para vencer a si mesmo, nessa perspectiva, são permanentes. No outro, parecia mais uma etapa de superação e, nessa, é uma etapa permanente. O conhecimento exige que a gente sempre esteja se desconstruindo e desconfiando de si mesmo, no sentido de que sempre é necessário depurar. Então, acho que fica melhor ainda com uma imagem para uma epistemologia científica, para uma busca de metodologia do conhecimento.

Ou seja, tem todos os elementos aí: tem o que eu chamei de ensino, pesquisa e extensão, e ainda essa *práxis* permanente de uma dialética para transformação. Lembrando que é uma imagem do início do século XVII. Enfim, esses são alguns dos elementos dessa busca desse texto — eu fui buscar esses aspectos que poderiam colaborar com a ideia da hermenêutica

plural, que era o objeto do livro. Esse livro já está, sei lá, acho que na terceira edição. Acabou sendo bem utilizado, mas já tem vinte anos. Mas auxiliou, junto com os outros autores — Margarita Lacombe, o próprio Boucault e vários outros —, a quebrar a hermenêutica bem-comportada, trazendo elementos culturalistas, elementos de uma crítica que era necessária naquele momento.

Claro, eu desenvolvo, na segunda parte do texto, as contribuições de escolas, desde Konrad Hesse e outros ao Neoconstitucionalismo — enfim, o que seria um aporte naquele momento dessas importantes questões que estavam já anunciadas. O próprio Tércio Sampaio Ferraz Junior, na época, era um autor muito lido, muito debatido, e ele trazia elementos da semântica contemporânea. Então, é um passeio histórico por tendências da interpretação, dos históricos da interpretação, dos históricos da hermenêutica jurídica. Muito bem.

Eu coloquei na bibliografia para hoje também alguns outros textos, do Hans Kelsen, um capítulo de Teoria pura do *Direito*¹⁷, e do Lyra Filho, o livro *O que é Direito*¹⁸ e, por fim, outro texto que vou passar, também de minha autoria, sobre a obra de Norberto Bobbio e, vamos dizer, a consagração do positivismo estruturalista. Mas, antes disso, vou fazer alguns comentários sobre Hans Kelsen e sobre Roberto Lyra Filho. Hans Kelsen é um autor que, certamente, todo mundo aqui conhece, a não ser que... Alguém aqui não fez Direito? Alguém dessa turma?

Ricardo Nemer Silva: Acredito que só o Cornélio.

Ariel Teixeira Roque: Não, vim das Ciências Sociais também.

Wilson Madeira Filho: Ah. Hans Kelsen - para o Cornélio e pro Ariel — e para eventualmente quem mais não tenha cursado Direito, que talvez não conheça —, é um autor obrigatório em Direito. Quem faz Direito, em algum momento passou por Hans Kelsen. É um autor muito importante, é um autor do século XX, nasceu em 1881 em Praga que, na época, era parte do império Austro-Húngaro, e ele deu as bases do positivismo jurídico. Ele é um autor influenciado pelo Immanuel Kant que, por sua vez, é um filósofo que colocou as bases do racionalismo¹⁹. Kant nos apresenta várias situações muito interessantes na obra dele. Vale destacar que é se trata de um autor

17 KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1988. Capítulo VIII, pp. 387-397.

18 LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990 (Coleção Primeiros Passos, n.º 16)

19 Ver, entre outros: KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010; KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costas Mattos. Coleção Folha Os pensadores. São Paulo: MIDIAfashion/Folha de São Paulo, 2021; KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

que percebeu a mudança de paradigma político oportunizado pela Revolução Francesa. Ele observa que a Revolução Francesa, ao criar um governo do povo, significa uma quebra de paradigma histórico, ou seja, é possível dizer que se passou a estar em uma nova era, porque a era do poder centralizado teria acabado e, agora, as sociedades seriam estruturadas a partir da ação coletiva — o soberano passa a ser o povo. Então, ele fala, essa é uma questão essencial na história humanidade, entender isso é fundamental. Quem faz a revolução às vezes não entende isso, porque são agentes da força social que buscam a transformação e é papel da universidade compreender esse fenômeno. Ou seja, Immanuel Kant, nesse momento, é o filósofo que está se colocando na perspectiva que a gente, a partir de então, vai chamar de perspectiva crítica. Ele considera que é papel do acadêmico estudar o fenômeno e explicá-lo, para além da busca metafísica e pelas essências e para além também dos modelos do empirismo, conjugando sensibilidade e entendimento. Sem isso, a gente não cria uma continuidade e a revolução pode ser tomada por uma nova tirania, como foi no próprio caso da Revolução Francesa — em seguida, Napoleão Bonaparte vai se sagrar imperador, depois Napoleão III vai tentar retomar a lógica anterior. Ou seja, a revolução propriamente só vai se consumir no final do século XIX. Mas, naquele momento paradigmático, Immanuel Kant chama nossa atenção: é preciso colocar a razão no comando.

O ser humano criou uma capacidade interpretativa através de princípios da racionalidade e esses princípios, através do Direito, é que vão criar as regras de comportamento social. Essas não são regras ditadas por um soberano, mas pela soberania do coletivo — logo, essa soberania é construída a partir de bases científicas, de bases estudadas etc. É o que ele propunha. Então, Immanuel Kant é um pensador essencial para se pensar o racionalismo. E daí vão surgir, ainda no século XIX, escolas positivistas, ou seja, aí já tem a influência de um sociólogo, que é o Auguste Comte, que fala que se você organizar a sociedade, essa organização vai levar à ordem, ao progresso e à paz universal — e toda a influência que o positivismo veio a ter. Muito bem.

Hans Kelsen, no século XX, é o autor que está convencido de que o Direito ainda não cumpriu o seu papel de auto-organização. Como Kant tinha escrito teorias chamando de teoria pura a sua própria teoria crítica da racionalidade, Hans Kelsen lança um livro chamado *Teoria Pura do Direito*, ou seja, como aplicar aqueles princípios de Kant ao mundo jurídico, ao mundo da organização jurídica. Não é o único livro, claro, de Kelsen. Kelsen é um dos mais profícuos pesquisadores do Direito desse período, do século XX inteiro. É que, no Brasil, meia dúzia de livros dele foi traduzida, mas Kelsen

escreveu muito mais. Ele tem compêndios, por exemplo, comparativos sobre os direitos soviéticos. Ele foi professor na Califórnia durante muitos anos e fez lá a produção com análise comparada do modelo inglês e americano — coisas que nunca foram traduzidas no Brasil. Ou seja, era um pesquisador sério. Eu falo isso porque, muitas vezes, alguém passa a imagem caricata de Kelsen como o tipo malvado do Direito positivo, não é exatamente isso. Ele fugiu do nazismo, é refugiado político nos Estados Unidos, então, naquele momento, ele tem um papel fundamental e merece ser relido à base do conjunto da obra e do conjunto político e não exatamente o que seria um autor canônico do positivismo. Eu acho sempre importante fazer essa ressalva. E, claro, ele está em uma busca científicista, toda crítica que vai vir a ser feita a Kelsen têm de derrubar a muralha que ele ergueu, tanto que eu vou falar em seguida do Roberto Lyra Filho, que é um dos que mais critica o modelo kelseniano. Mas vale a ressalva de que foi um autor sério e um autor, vamos dizer assim, com larga bagagem erudita e não um sectário.

Na *Teoria pura do Direito* ele vai vir desde os modelos anímicos, naturalistas, e vai desconstruindo até emergir o positivismo como uma espécie de escala evolucionista. O capítulo que eu sugeri, coloquei aí no mural digital, é o último capítulo, é exatamente o capítulo sobre interpretação e o menor do livro — tem, sei lá, dez páginas, quinze páginas. É o único capítulo que ele mudou três vezes. Ele publica *Teoria Pura do Direito...* está me fugindo agora, mas, se eu não me engano, foi em 1934 e tem o capítulo da interpretação. Esse capítulo, na tradução francesa que se deu — salvo engano — em 1942, ele modifica para a tradução francesa. É o único que ele mexe. Depois da guerra, há uma publicação definitiva, creio que em 1953: ele modifica novamente o capítulo. Ou seja, o único capítulo que causou problema, quer dizer, que ele investiu, que achou que não estava adequado, era exatamente esse que encerra o livro e que tem a questão da interpretação — que é natural se a gente for ver essa preocupação que Kelsen tinha em relação à interpretação. Mas quais são as principais questões do capítulo?

Kelsen está falando nesse capítulo do que ele chama de moldura interpretativa. Ele vai falar: a lei deve ser clara. Esse jargão jurídico... “A lei é clara” é um jargão, mas não tem sentido propriamente, porque se a lei fosse clara, não exigiria interpretação. Então, a lei, vamos dizer assim, tem aparência, mas a clareza da lei está aí: qualquer lei vira uma discussão que, no caso do Brasil, vai parar no STF e, ainda assim, às vezes é por um voto de diferença que a coisa vai ou não vai. Ou seja, se fosse clara, por óbvio, não teria tanta polêmica. Kelsen vai falar: há uma moldura interpretativa. Óbvio, através do bom senso, de elementos gramaticais, históricos e tal, a gente vai chegar a um consenso da aplicabilidade daquela regra. É o que ele

chama de moldura interpretativa. Eu posso interpretar mais para lá ou mais para cá, não posso é fazer interpretações extravagantes. Matar é crime e quem matou será punido. Ok, essa é uma regra da humanidade há muitos séculos. Ora, mas eu posso falar: “mas matou em legítima defesa”, “matou porque estava em uma situação de guerra” — enfim, demonstrar que aquele ato condenado se deu em uma situação tal e talvez não houvesse alternativa. A interpretação, nesse caso, não está negando o caso, mas está demonstrando que, talvez, a aplicabilidade da pena ou deva ser reduzida, ou deve até ser extinta em razão do próprio fato. São elementos que cabem na interpretação, ou seja, está dentro de uma moldura da razoabilidade. É isso que Kelsen, em um primeiro momento, chama de moldura interpretativa. É o que está na versão de 1927. Ele vai modificando, porque ele mesmo, no livro, fala de interpretação competente e, no último capítulo (ele não tinha trazido na primeira versão — pelo menos não de forma mais adequada) vai rever os elementos da chamada interpretação competente. O que é interpretação competente? Interpretação competente é a interpretação daquele a quem cabe julgar. Ora, então, diante de um fato qualquer, a gente tem diversas questões: o Lula deveria ter sido preso pelo triplex? Eu tenho uma interpretação, mas o juiz Sérgio Moro teve outra. A quem cabia a decisão naquele momento? Cabia a mim ou ao Moro? Cabia ao Moro. Quem tinha interpretação competente naquele momento não era eu nem nenhum dos senhores, era o juiz Sérgio Moro. Não estou falando que ele estava certo, estou falando que a interpretação dele era a interpretação competente do momento. Quando se debateu, anos depois, se aquela interpretação era ou não competente, foi esse o centro da questão. Ninguém debateu, vamos dizer assim, o mérito — não, debateu-se que não havia competência do Moro, então aquele julgamento deveria ser cancelado, como ocorreu. Então, é isso que o Kelsen está chamando: a competência está nessa pessoa que representa a instituição a quem cabe a decisão. Essa é a segunda importante questão que ele coloca. Todavia, na versão final, Kelsen vai se defrontar com outro elemento. E que outro elemento é esse?

Ele fala da interpretação extravagante que ele tinha condenado nas versões anteriores do livro — como não cabendo —, mas que, todavia, às vezes incorpora o sistema jurídico. Então, na última versão, ele vai cunhar um termo que é o que ele chama de segurança jurídica e, daí em diante, virou um dos elementos mais alardeados na hermenêutica — que é a segurança do sistema. Ele vai admitir — ele não tinha admitido nas versões anteriores, mas vai admitir — que se alguém que é competente decide de forma extravagante, ou seja, não era para condenar ou não era para absolver, enfim, a pessoa decide de forma extravagante e aquela decisão incor-

pora as decisões, esta passa a ser uma peça a mais no sistema da própria interpretação. Isso altera a moldura. Ou seja, eu tenho uma interpretação que era extravagante, ao ser admitida, ela deixa de ser extravagante e nos força a olhar o sistema de outra maneira.

Então, essa questão, ele fala, não é problema do Direito — para Kelsen — mas questão política. A questão política é problema do poder legislativo. “A lei é uma lei ruim, é uma lei falha, é uma lei inadequada” — ok, não é problema de quem interpreta a lei. Esse técnico do Direito tem que lidar com o sistema jurídico e o sistema político que seja tratado politicamente, então é um problema para ser colocado para os deputados federais, para os deputados estaduais, enfim, para os legisladores de um modo geral já que eles quem tem que fazer as adequações. É claro que os problemas jurídicos, para Kelsen, podem migrar para problemas políticos, mas enquanto técnicos da lei, esse técnico, esse intérprete tem que se ater à moldura. E essa nova moldura admitiu a extravagância, então se torna uma condicionante da lei, torna-se um elemento que pode ser raciocinado — então, casos semelhantes poderão ser julgados a partir daquela decisão que, a princípio, não deveria caber porque não faria parte dos critérios do bom senso, da aplicação de uma leitura minimamente estrutural.

A segurança jurídica não pode admitir uma decisão errada. Se ela se tornou decisão do Estado, ela se torna uma decisão sistêmica e, logo, a moldura interpretativa está ampliada. Enfim, essa é uma grande indagação da obra mais famosa de Kelsen e que está aí, colocada em problemas fáticos, mesmo na atualidade. E demonstra a continuidade do pensamento, a busca do pensamento estrutural e sistêmico por parte de Kelsen. Claro, esse modelo vai ser abordado por vários autores que vão criticar ele também — um dos principais, no Brasil, é o Roberto Lyra Filho.

Roberto Lyra Filho vai chegar e vai falar: “Há um problema no positivismo” O positivismo, ao tentar traduzir o racionalismo, afasta-se da possibilidade de uma leitura minimamente adequada, porque ele pressupõe que o Direito é norma, e o Direito não é só norma. O Direito é teoria e prática. Lyra Filho lançou esse livrinho chamado *O que é Direito*. Eu acho que comentei com vocês, é um livro pequenininho, ele tem poucas páginas. É quase um ensaio. Era uma coleção didática que foi lançada nos anos oitenta e era para alunos de graduação. Professores do Brasil foram convidados a escrever de forma didática para uma coleção chamada *Primeiros Passos* e todo livro dessa coleção — são mais de cinquenta ou sessenta — começa com “o que é”: *O que é Direito, O que é Arquitetura, O que é Comunicação, O que é Medicina, O que é...* Enfim, é para quem quisesse estudar: “Ah, eu vou fazer Direito

ou vou fazer Economia?”. Então a pessoa ia ler um livrinho pequeno, de bolso, eram aquelas edições pequenininhas, baratas, qualquer estudante conseguiria comprar, tipo assim, dez reais em uma banca de jornal e teria condições de saber se quer mesmo fazer aquilo e tal. Ora, o livro *O que é Direito* do Roberto Lyra Filho fez um sucesso, porque os livros de Direito que falavam sobre Direito eram livros bem difíceis ou já iam para uma linguagem mais rebuscada e faziam uma certa loa, com práticas e vícios de manuais, da escrita daquela época, sobretudo. Ele propõe um livro didático, um livro que quebra as regras, ou seja, ele já escreve de uma forma para atingir o público jovem, já põe expressões que não se usava na época, do tipo... tem uma passagem que ele põe: “o teórico do Direito abaixa a calça revelando a sua bunda cagada” — ou seja, o cara é um doido (risos). Ele põe uma linguagem que, na época, para um professor catedrático, é pouco comum e investe em fazer um livro que acaba sendo um sucesso — e um livro com uma marca, vamos dizer assim, marxista forte. Como a gente está nos anos oitenta - o Roberto Lyra Filho, para ter uma ideia, faleceu em 1985 -, então ele nem viu a repercussão que o livrinho dele fez e que acabou influenciando até na Constituição de 1988 — não o livro propriamente, mas essa prática de enfrentamento do Direito positivo.

Mas uma das principais teorias do Roberto Lyra Filho é a seguinte: Kelsen confundiu norma, Direito com norma. Direito é prática, Direito é militância. Direito não pode fingir que não vê o fato social, porque faz parte da teoria do Direito trazer o fato social, e Kelsen queria a moldura, uma moldura que acaba sendo uma moldura semântica da tradução do Direito para a peça jurídica. Mas o Direito não pode desconhecer o fato ainda assim. Esse Direito — tratado dessa maneira absolutamente positivista — fatalmente vai levar a equívocos, vai levar ao império da lei.

O império da lei é um império de luta de classes, porque a lei nada mais faz do que reproduzir valores do grupo que está no comando. E o grupo que está no comando, vamos dizer assim, na estética marxista, é o grupo que financia, é o que estrutura, quem vai à escola são os filhos das famílias que ocupam o cargo de juiz, é aquele que é o filho do juiz anterior etc. Ou seja, essa classe reproduz os valores de comando e os subalternizados são aqueles a serem julgados pelo Direito. Então, já enuncia ali, nesse livrinho, elementos que depois foram retomados — como a Criminologia crítica, que ele já apontava, perguntando: “Quem são os presos do país?”. O preso é o mais pobre, vai ser a população negra, vai ser o desempregado. Esse é o criminoso e por aí vai. Faz uma crítica social vasta e aponta a necessidade de reformular o próprio conceito de Direito.

Sob esse ponto de vista, ele vai sugerir que é necessário um enlace entre Sociologia e Direito que é no capítulo que ele chama, justamente, *Sociologia e Direito*, que fala que para se conceituar Direito é preciso reconceituá-lo dentro desse escopo interdisciplinar. É claro que a gente fez o curso Sociologia e Direito não, vamos dizer assim, forçosamente sob a inspiração do Roberto Lyra Filho. Mas é óbvio que a fala do Roberto Lyra Filho, o que ela provocou em um caminho de questionar a disciplinaridade pretensamente racionalista do Direito veio a influenciar. Então, dez anos... dez anos não, até mais, é que o curso da gente teve o projeto em 1998, a primeira turma foi em 2000. É claro que esse pensamento crítico já estava incorporado, por assim dizer assim, no conjunto da obra. Mas temos que lembrar que a proposta dele de reconceituação está lá: o capítulo dele se chama justamente *Sociologia e Direito*.

Ele reconceitua, vai buscar outros autores para demonstrar que se não houver um balanço entre o fato social e a norma, ou seja, entre os campos da investigação da Sociologia e do Direito, não se avançaria para um Direito propriamente democrático, um Direito eficiente, um Direito que enfrentasse modelos autoritários, modelos que ele chama de Direito burguês e, enfim, outras questões que estariam relativas.

Eu trouxe esses dois autores, são dois autores sérios, mas cada um traz sua contribuição. Hans Kelsen dentro da programática racionalista que era própria do século XX, era própria da herança de autores da envergadura de Immanuel Kant, que influenciaram tremendamente a obra de Kelsen, e não só dele, a gente vai ver que influenciou John Rawls. Immanuel Kant influencia todo o conjunto da obra do Jürgen Habermas — vocês vão ver também com o Leonel, as bases da teoria habermasiana são bases kantianas.

Enfim, chegou-se a um resultado que foi amplamente admitido como modelo didático pelas faculdades de Direito — ainda é, em grande medida, ainda é. E o modelo crítico está ali, começando na década de oitenta com vários autores que influenciaram essa crítica no Brasil, como o Michel Mialle, professor da Universidade de Montpellier, nos primeiros escritos, os intercâmbios que foram feitos junto com algumas faculdades no Brasil, como outras correntes (como o Direito Alternativo, o Direito Achado na Rua) que, claro, vão ganhar seu campo próprio, mas estão envolvidos nesse debate também do finalzinho dos anos setenta, início dos anos oitenta. Esse corpo crítico ganhou, vamos dizer assim, os primeiros aspectos naquele momento — o Ribas, José Ribas Vieira, e vários autores que foram do PPGSD na nossa formação. Nossa primeira turma PPGSD contou com... a

primeira apenas não, mas os cinco primeiros anos, contaram com o Ribas, com o Michel Mialle, com o André-Jean Arnaud e uma série de convidados como professores do PPGSD. Ou seja, a gente foi, naquele primeiro momento, buscar esses autores. Teríamos buscado Roberto Lyra, por óbvio, mas ele já tinha falecido. Convidamos esses autores para participar conosco da construção do programa naquele primeiro momento. Foi uma atitude que — hoje a gente vê — foi muito acertada, auxiliou-nos bastante, fizemos eventos em Montpellier, fizemos eventos na Corte Interamericana, fomos fazer congresso junto ao Tribunal Constitucional Alemão, mas também fomos para a Amazônia, para as favelas e para os subúrbios.

Tivemos várias iniciativas que auxiliaram, de fato, a encorpar criticamente a proposta desse programa e, daí, essa remissão a esses autores hoje. Ou seja, eu não quis exatamente colocar um confronto entre Hans Kelsen e Roberto Lyra, mas demonstrar as tendências acadêmicas de escola e como essas tendências, naturalmente, vão se tornando paulatinamente mais críticas e também vão ficando identificadas com sinais de época. Mesmo porque se trata de diferentes aspectos sobre a hermenêutica. Kelsen está diante de um cenário de afirmação do Direito, ou seja, ele está enfrentando o nazismo e, para enfrentar o nazismo, ele precisa de um sistema de instituições fortes que digam o que é lei. Hoje, a gente enfrenta a mesma coisa no Brasil e, muitas vezes, o STF é que está peitando as atrocidades de um governo descompensado. É uma posição, vamos dizer, kelseniana: a gente está falando da moldura interpretativa, que o voto impresso não cabe, que desfile pseudomilitar no dia da votação de propostas de leis importantes não é coincidência. Se as instituições não tiverem força — e algumas parece que não têm —, isso se torna problemático. É o que o Kelsen fala: uma coisa extravagante entrando no sistema retira a segurança jurídica. O campo do jurídico é um campo de atuação técnica, o campo político está infiltrando. Essas preocupações de Kelsen são válidas. As preocupações do Lyra vão ser mais radicais, vão falar: não adianta... a questão política já está colocada, o judiciário é um órgão político, as decisões são decisões de classe. Ele coloca problemas mais profundos e, claro, o cenário do Lyra Filho é o fim da Ditadura Militar, apontando para uma reforma da Constituição. Hoje, a gente tem novos enfrentamentos a serem feitos, mas sempre vale lembrar esses autores que foram cruciais e bastante importantes.

Por fim, vamos à chamada Teoria da motivação da decisão, através de outro texto que escrevi, chamado “Teoria da motivação da decisão jurídica: aspectos introdutórios – lógica e linguística aplicadas ao Direito”²⁰,

20 MADEIRA FILHO, Wilson. Teoria da motivação da decisão jurídica: aspectos introdutórios – lógica e linguística aplicadas ao direito. In: *Confluências*, n. 8. Niterói: PPGSD-UFF, novembro de 2006, p. 25-33.

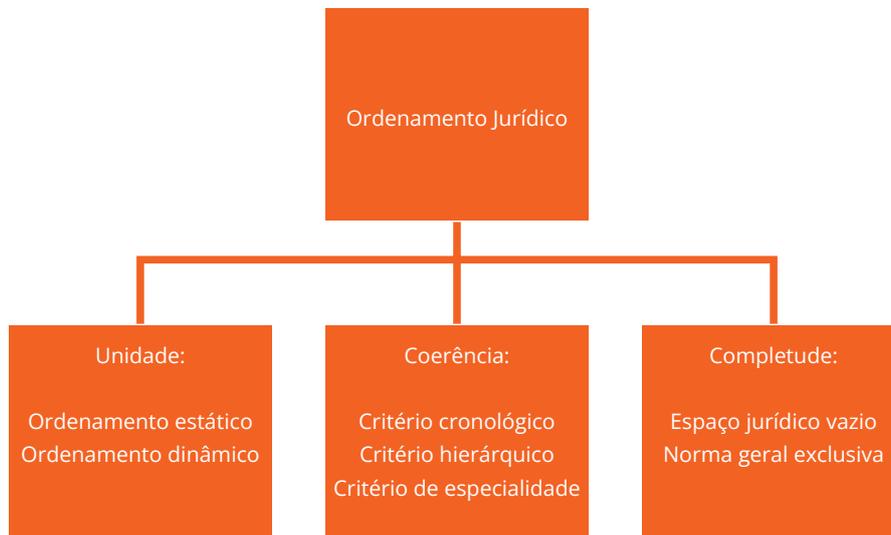
onde comento as vinculações, na teoria de Norberto Bobbio, de elementos de base aristotélica, em especial os parâmetros sobre lógica e silogismos, com os paradigmas apresentados na obra revolucionária de Ferdinand de Saussure no *Curso de linguística geral*²¹. Quando se fala em Teoria da Decisão Jurídica procura-se aferir se aquela decisão corresponde ao um plano lógico de articulação discursiva, consentânea com os propósitos de uma tecnologia discursiva democrática. E quando se fala em Teoria da Motivação da Decisão, sublinha-se que a atuação do juiz não é mais centrada no autoconvencimento, mas na atuação do especialista discursivo que garantiu que as diferentes vozes obtiveram acesso ao discurso e que o resultado discursivo produzido é um produto da racionalidade.

Não pretendo nessa passagem fazer uma recapitulação da extensa obra do jurista italiano Norberto Bobbio, senão me concentrar no cerne de sua *Teoria do ordenamento jurídico*, em razão de estar esta desenvolvida a partir de uma metodologia da ciência do Direito segundo uma análise linguística.

O esforço de Bobbio parece se concentrar na contribuição original que o positivismo jurídico poderia estar a trazer para a consolidação científica do Direito na modernidade. E aqui, por modernidade, já faço alusão à importância capital do estruturalismo, que abre caminhos interdisciplinares para além do positivismo então em voga. Para além de aspectos propriamente ligados à teoria política, como a coercitividade, a noção imperativista da norma jurídica e o positivismo jurídico enquanto ideologia, o estabelecimento de parâmetros de uma hermenêutica jurídica consistente, que correspondesse, no âmbito do Direito, ao necessário contato com as ciências humanas e sociais, poderia abrir caminho para uma noção mais ampla de comunicação dogmática. Não é de outro modo que o autor italiano insiste em dois aspectos preambulares: a nomenclatura da nova contribuição, apresentando várias propostas em teorias emergentes, mas oscilando entre *ordenamento* e *sistema*, e o papel fundamental da obra de Kelsen e sua inevitável *crise*. Enquanto a dogmática clássica amparava nas obras dos grandes civilistas e nas codificações do século XIX o campo propício para desenvolver um modo de aplicação do Direito, que se caracterizaria por um modelo de interpretação fundado numa concepção abstrata, e na noção ideal de Estado e de sociedade, o pensamento jurídico, em Bobbio, passa a defrontar-se, precisamente em virtude da chamada “crise do Direito”, com o desafio de elaborar, ou mesmo de resgatar, seu caráter panocrônico.

21 Ver, nesse sentido: BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Tradução de Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. 10ª ed. Brasília: UnB, 1999; BOBBIO, Norberto. A função interpretativa da jurisprudência. In: *O positivismo jurídico: lições de Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone, 1995, 211-222; SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 20ª ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

Vejamos, exemplificativamente, no *power point* que está na tela, para as esmiuçarmos em seguida, as principais correlações propostas por Bobbio, por sinal, sobejantemente conhecidas:



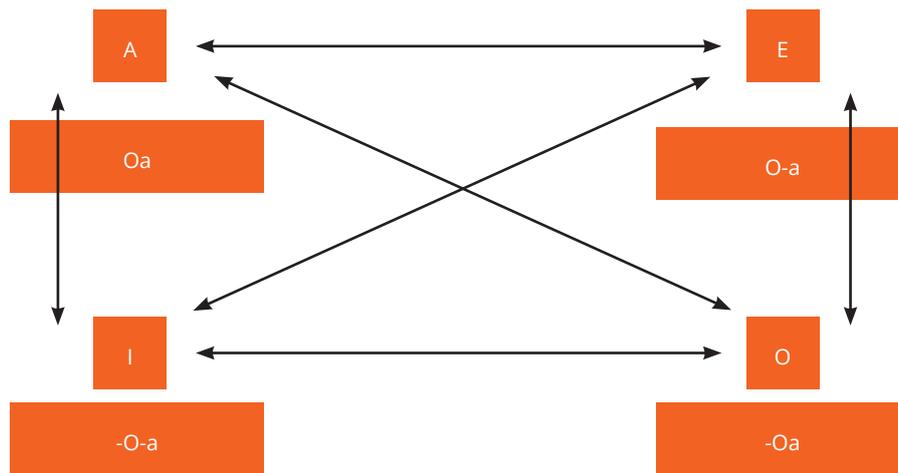
O ordenamento jurídico traduz sua integridade pela presença constante de seus três elementos, a fazê-lo, a um tempo, uno, coerente e completo. Muito bem; todavia, em sua definição de *unidade*, Bobbio chama a atenção para aspectos estáticos e dinâmicos do ordenamento, vale dizer, para aspectos sincrônicos (simultaneidades) e diacrônicos (sucessões), ou, caso se queira, para eixos sintagmáticos e paradigmáticos. Descreve o ordenamento estático como *substancial*, e o associa ao jusnaturalismo, ao passo que, quanto ao ordenamento dinâmico, classifica-o de *formal*, e o associa ao positivismo. Ora, o resultado final é o que poderíamos chamar de *signo jurídico*, a saber:

Signo jurídico = Jusnaturalismo (substância conceito)
Positivismo (forma, "imagem acústica")

Bobbio pensa a unidade do ordenamento enquanto uma dupla face, do tipo *significante/significado*, fazendo com que os princípios gerais não restem amordaçados na expressão da lei. A contribuição positivista analítica, destacada do positivismo imperativista, é apresentada como *dinâmica*, vale dizer, como forma ocasional a dar expressão a conteúdos esses sim substanciais. Nada impede que, em outro momento, para veicular tais conteúdos – que sofrerão as paulatinas e sistemáticas modificações presentes em todas as línguas -, o legislador, que é um "gramático" nesse caso concreto - venha a propor novas fórmulas, ao sabor da sincronicidade de então.

Por sua vez, para elaborar os critérios de resolução de antinomias, que emprestarão *coerência* ao ordenamento, Bobbio se socorre do silogismo

clássico, do tipo aristotélico. Desse modo, descreve o ordenamento a partir de um *Quadrado Lógico*, onde existiriam quatro tipos básicos de comando legal: o *obrigatório*, o *proibitivo*, o *permitido positivo* e o *permitido negativo*. Assim, dado Oa (a obrigação de realizar a) ter-se-iam outros três comandos, apondo-se o sinal negativo de diferentes maneiras: O-a (a obrigação de não realizar a, ou seja, proibir a), -Oa (a não obrigação de realizar a, que equivale a permissão de não realizar a) e -O-a (a não obrigação de não realizar a, que permite que se realize a). O resultado, em lógica simbólica, seria o seguinte:



O esquema repete as elaborações de Aristóteles, AE representam as contrárias (não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, mas podem ser falsas conjuntamente), AO e EI representam as contraditórias (não podem ser falsas nem verdadeiras ao mesmo tempo), IO representam as subcontrárias (não podem ser falsas ao mesmo tempo, mas podem ser ambas verdadeiras) e AI e EO representam as subalternas (a verdade contida na parte é abrangida pelo todo).

Das regras lógicas apontadas, Bobbio destaca três casos de incompatibilidade normativa (AE, AO e EI): 1) entre uma norma que *ordena* fazer algo e uma norma que *proíbe* fazê-lo (*contrariedade*); 2) entre uma norma que *ordena* fazer e uma que *permite* não fazer (*contraditoriedade*); 3) entre uma norma que *proíbe* fazer e uma que *permite* fazer (*contraditoriedade*).

Todavia, para que possa ocorrer antinomia são necessárias duas condições óbvias: as duas normas devem pertencer ao mesmo ordenamento e as duas normas devem ter o mesmo âmbito de validade (considerados os quatro âmbitos: *temporal* – uma norma, por exemplo, pode ser válida de dia e não de noite -; *espacial* – uma norma pode proibir num lugar e não em outro -; *pessoal* – uma norma pode proibir menores e não adultos -; *material* – uma norma pode proibir, por exemplo, apenas determinados

tipos de cigarros). As antinomias assim identificadas seriam de três tipos: 1) *total-total*: as duas normas incompatíveis têm o mesmo âmbito de validade; 2) *parcial-parcial*: as duas normas incompatíveis têm âmbito de validade em parte igual e em parte diferente; e 3) *total-parcial*: uma das normas tem, na íntegra, âmbito de validade igual à parte da outra. Bobbio faz ainda uma ressalva no sentido de apontar a existência de *antinomias impróprias*, com referência ao fato de que um ordenamento jurídico pode ser inspirado em valores contrapostos. Nesse caso, poder-se-ia falar de *antinomias de princípio*, que não são antinomias propriamente ditas, mas podem deflagrar normas incompatíveis. Outro tipo impróprio de antinomia seria a *antinomia de avaliação*, quando, por exemplo, uma norma pune um delito menor com uma pena mais grave do que a infligida a um delito maior. Um terceiro tipo seriam as *antinomias teleológicas*, traçando uma oposição entre as normas meio e as normas fim (ao se aplicar a norma que prevê o meio não se alcança o fim, e vice-versa).

Resultam três critérios de resolução de antinomias: 1) *critério cronológico* – entre duas normas incompatíveis, sucessivas, terá validade a norma posterior; 2) *critério hierárquico* – entre duas normas incompatíveis, em níveis diversos, prevalece a hierarquicamente superior; e 3) *critério da especialidade* – entre duas normas incompatíveis, sendo uma geral e outra especial, prevalece a segunda.

Pode, contudo, ocorrer casos de *insuficiência dos critérios* e de *conflito entre os critérios*. Na primeira hipótese, de insuficiência de critérios, que Bobbio também chama de *antinomias insolúveis* ou de *antinomias reais*, o intérprete é abandonado a si mesmo. Tais casos, como adverte, são mais frequentes do que se pode imaginar. Correspondem à situação de duas normas incompatíveis que se encontrem no mesmo código, sendo, portanto, contemporâneas, do mesmo nível e ambas gerais. Que fazer? Ora, Bobbio se socorre mais uma vez da lógica formal, esclarecendo que, embora não exista uma *quarta regra*, alguns aspectos formais poderão ser considerados. Desse modo, segundo a forma, e como já visto, as normas podem ser de três tipos: *imperativas* (obrigam), *proibitivas* (proíbem) e *permissivas* (não obrigam). Estabelecendo uma graduação de prevalência entre estas três formas, poder-se-ia imaginar um conflito entre uma norma *permissiva* e outra norma *imperativa* ou *proibitiva*, prevalecendo a permissiva, em razão do cânone interpretativo segundo o qual, em caso de ambiguidade, a interpretação *favorável* prevalece sobre a *odiosa*. Para esse efeito, sub-tende-se que uma norma permissiva representa uma liberdade, enquanto uma norma imperativa e uma proibitiva representariam, respectivamente, uma obrigação e uma sanção, restringindo aquela liberdade. Contudo, por

se tratar de um conflito entre normas *contraditórias*, mesmo esse cânone necessitaria ser relativizado, posto que o problema real a ser colocado não seria a prevalência entre as normas, mas sim determinar qual dos interesses em conflito é justo fazer prevalecer. Do mesmo modo, no conflito entre duas normas incompatíveis, em que uma norma é *imperativa* e a outra é *proibitiva*, do tipo AE, trata-se de normas *contrárias* e que, portanto, não podem ambas ser verdadeiras, mas podem ser ambas falsas. Nesse caso, o *tertium* é a permissão.

Bobbio, porém, reconhece que essas regras, deduzidas da forma, não têm a mesma validade daquelas deduzidas dos três critérios (cronológico, hierárquico e da especialidade), sugerindo, então, que, de uma maneira mais geral, no caso de *antinomias reais*, o decididor enfrente uma de três possibilidades: 1) eliminar uma das normas; 2) eliminar as duas normas; 3) conservar as duas normas. Chama o primeiro caso de *interpretação ab-rogante* (ab-rogação em sentido impróprio, posto que o jurista não tem o poder normativo) – onde o juiz tem o poder de não aplicar a norma que julgar incompatível no caso concreto. No segundo caso, tratar-se-ia do exemplo vinculado a uma oposição de contrariedade e, portanto, na dúvida entre a obrigação e a proibição, o intérprete poderá ser induzido a considerar que as duas normas contrárias se excluem uma à outra, não sobrando nenhuma das duas (dupla ab-rogação). O terceiro caso, conservando ambas as normas incompatíveis, seria aquele para o qual o intérprete recorre com mais frequência, buscando eliminar a incompatibilidade. Vale dizer, trata-se de demonstrar que não existe uma incompatibilidade de fato, que a incompatibilidade é puramente aparente e, como tal, deriva de uma interpretação ruim, unilateral, incompleta ou errada de uma das normas ou de ambas.

Na segunda hipótese aventada, podem ocorrer *conflitos entre critérios*. Sendo três os critérios, três também serão as possibilidades de conflito. No caso de um conflito entre o critério hierárquico e o cronológico, prevalece o hierárquico, obviamente, em razão do próprio conceito de hierarquia. Quanto a um conflito entre o critério de especialidade e o cronológico, de igual maneira prevalece o de especialidade (embora não com a mesma pujança do caso anterior). Vê-se, portanto, que os critérios de hierarquia e de especialidade são mais fortes em face do critério cronológico, mais fraco. Na última possibilidade, em face de um conflito entre os critérios fortes, ou seja, entre o critério hierárquico e o de especialidade, uma resposta segura é impossível. A princípio deveria prevalecer o critério hierárquico, mas muitas vezes princípios constitucionais se valem de normas especiais para sua efetividade, o que colocaria em xeque a questão. O mais recomendável seria o exame caso a caso.

Enfim, quanto à *completude* do ordenamento, considerando que este tem de ser capaz de responder a todas as questões do universo da comunicação pragmática – tem de existir uma norma para regular cada caso –, Bobbio apresenta duas teorias. Na primeira delas, diz-se que existem leis sobre todos os fatos jurídicos relevantes e que as chamadas *lacunas* representariam, na verdade *espaços jurídicos vazios*, ou seja, fatos sociais que ainda não alcançaram relevância jurídica. Não haveria, portanto, de se falar propriamente em *lacuna jurídica*, mas da esfera do *juridicamente* irrelevante e, logo, dos *limites* do campo jurídico. Essa teoria, atribuída ao jurisfilósofo novecentista Karl Bergbohm, é questionada em seu fundamento lógico, afinal permitiria se conceber que uma determinada situação fosse, ao mesmo tempo, nem lícita nem ilícita. Ora, termos contraditórios não podem se excluir mutuamente, pois se não podem ser ambos verdadeiros tampouco podem ambos ser falsos. O erro do teorema estaria no fato de Bergbohm estar a considerar jurídico como equivalente a obrigatório. Lembra Bobbio, mais uma vez, que a esfera jurídica se constitui de normas imperativas, proibitivas e permissivas. O *espaço jurídico vazio* estaria desconsiderando a esfera permissiva.

A segunda teoria relativa à *completude* do ordenamento jurídico, uma vez rechaçada a existência de um espaço jurídico vazio, e tomando, portanto, como pressuposto, o espaço jurídico pleno, é a teoria da norma geral exclusiva. Segundo esta, não existem lacunas em Direito, pois o Direito nunca falta; ao expor uma norma, o Direito a um tempo delimita seu objeto e exclui todos os demais. Desse modo, podemos ler Bobbio na tela:

Uma norma que proíbe fumar exclui da proibição, ou seja, permite, todos os comportamentos que não sejam fumar. Todos os comportamentos não-compreendidos na norma particular são regulados por uma *norma geral exclusiva*, isto é, pela regra que exclui (por isso é exclusiva) todos os comportamentos (por isso é geral) que não sejam aqueles previstos pela norma particular. Poder-se-ia dizer, também, que as normas nunca nascem sozinhas, mas aos pares: cada norma particular, que podemos chamar de inclusiva, está acompanhada, como se fosse por sua própria sombra, pela norma geral exclusiva²².

A esta teoria, atribuída a E. Zitelmann e, com variações, a Donato Donati, Bobbio contrapõe a ideia de uma *norma geral inclusiva*. Desse modo, a teoria da norma geral exclusiva teria como ponto fraco o fato de que, em um ordenamento, não existem apenas *normas particulares inclusivas* e

22 BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Tradução de Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. 10ª ed. Brasília: UnB, 1999, p. 132-139.

uma *norma geral exclusiva* que as acompanha, mas, também o comando, segundo o qual, diante de omissões e lacunas, o juiz deva proceder segundo princípios gerais ou normas e matérias análogas. Assim, frente a um caso não regulamentado, abrem-se duas possibilidades de solução: 1) considerá-lo diferente do regulamentado e aplicar a norma geral exclusiva; 2) considerá-lo semelhante ao regulamentado, aplicando a norma geral inclusiva.

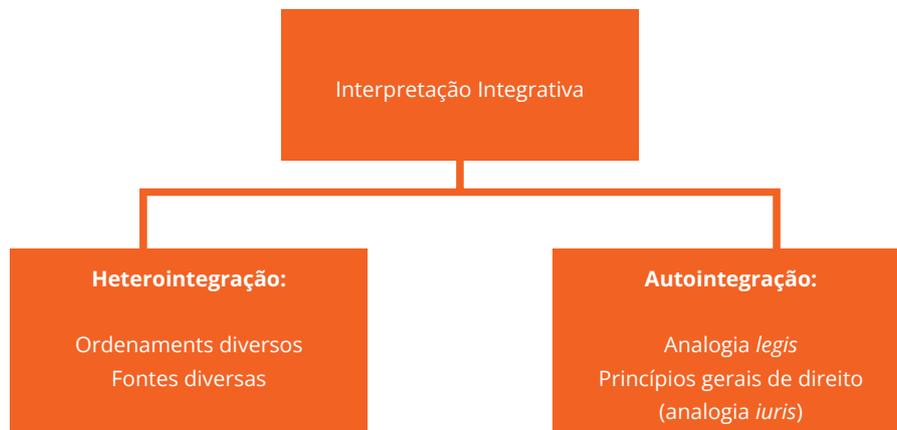
Ora, como se pode acompanhar até aqui, vimos que a preocupação científica de Norberto Bobbio é justamente a de criar um marco teórico que consiga abranger toda uma verdadeira linguística pragmática sincrônica. Ao tempo em que Ferdinand de Saussure assegurava uma plataforma de estudos que abrangeeria desde as entidades concretas da língua, com seus métodos de delimitação, passando por identidades, realidades e valores, até estabelecer relações sintagmáticas e associativas, mecanismos da língua e subdivisões da Gramática, Bobbio procura fornecer um painel estruturalista que permita tomar o ordenamento jurídico enquanto comunicação dogmática.

Todavia, não se pode creditar a completude do ordenamento jurídico unicamente à norma geral exclusiva. O próprio Bobbio adverte que, entre os casos inclusos expressamente e os casos excluídos existe, em cada ordenamento, uma zona incerta. Volta-se, portanto, para a interpretação, classificando-a em dois tipos: *interpretação textual* e *interpretação extra-textual* ou *integrativa*, mas, salienta, nunca *antitextual*. Vale dizer, o conteúdo do universo ou, melhor, do ordenamento jurídico está tomado pela lógica linguística.

No primeiro grupo, relativo à interpretação textual, relaciona, a partir do cânone positivista, os chamados meios hermenêuticos, com leves retoques. Assim os enumera: 1) *meio léxico* – que define o significado dos termos empregados pelo legislador, mediante a análise e a comparação dos contextos linguísticos nos quais tais termos são empregados; 2) *meio teleológico* – baseia-se no motivo ou finalidade para os quais a norma foi posta; 3) *meio sistemático* – pressupõe a racionalidade do legislador, sua unidade e coerência, onde o conteúdo de uma norma será esclarecido considerando-a em relação a todas as outras; d) *meio histórico* – utilização de documentos históricos diferentes do texto legislativo, como, por exemplo, os trabalhos preparatórios, para reconstruir a vontade do legislador.

Mas é no segundo grupo, relativo à interpretação extra-textual ou integrativa, que está em bojo uma concepção “diacrônica” do ordenamento jurídico. A partir de terminologia pega de empréstimo a Carnelutti, Bobbio

comenta dois métodos de integração do ordenamento: a *heterointegração* e a *autointegração*. Parece a descrição com a de um corpo cósmico a sofrer os ritmos de rotação e translação.



A heterointegração pode ser operada através de recursos a ordenamentos diversos ou de recursos a fontes diversas. A heterointegração através de recurso a outros ordenamentos, consiste na obrigação de o Direito positivo, em caso de lacuna, recorrer ao Direito natural ou a outros ordenamentos positivos como no socorro a ordenamentos anteriores no tempo, enquanto matriz histórica, ou do Direito Comparado ou mesmo do Direito canônico. Poderíamos acrescentar, hoje, nesse sentido, os ordenamentos de Direito Comunitário. Quanto à heterointegração pela via de outras fontes diversas, são destacados o recurso ao costume, enquanto fonte subsidiária da lei, o recurso ao poder criativo do juiz, contumaz na *common law*, emitindo juízos de equidade, e o recurso às opiniões dos juristas, ou seja, à doutrina.

Já o método da autointegração tem base em dois procedimentos: a analogia *legis* e a analogia *iuris* (princípios gerais do Direito). É interessante notar que Bobbio, diferentemente de outros autores, aproxima bastante analogia *legis* e interpretação extensiva, beirando o liame da mutabilidade e da imutabilidade do ordenamento jurídico. Busca em Aristóteles a fórmula de raciocínio por analogia, que apresenta com o seguinte exemplo:

M é P	Os homens são mortais
S é semelhante a M	Os cavalos são semelhantes aos homens
S é P	Os cavalos são mortais ²³

²³ Os exemplos nessa passagem têm como referência BOBBIO, Norberto. A função interpretativa da jurisprudência. In: O positivismo jurídico: lições de Filosofia do Direito. São Paulo: Ícone, 1995, 211-222.

Adverte, contudo, que a conclusão só é válida se a semelhança em questão for *relevante*, ou seja, se atingir uma qualidade que seja razão suficiente para a premissa maior. Ora, a interpretação extensiva também atua por analogia e a distinção que o autor faz entre elas é o fato de que a analogia *legis* cria uma nova norma jurídica, ao passo que a interpretação extensiva expande uma norma para casos não previstos.

Por fim, a analogia *iuris* diria respeito à autointegração pela via dos princípios gerais, normas fundamentais ou generalíssimas do sistema, expressas ou não.

Para terminar, destaquemos a seguinte constatação de Bobbio, vou ler : "(...) não há nenhuma obrigação juridicamente qualificada, por parte do legislador, de não contradizer-se, no sentido de que uma lei, que contenha disposições contraditórias, é sempre uma lei válida, e são válidas, também, ambas as disposições contraditórias. Podemos falar, quando muito, nas relações do legislador, de um dever moral de não se contradizer, em consideração ao fato de que uma lei contraditória torna mais difícil, e às vezes vã, a administração da justiça. Quanto ao juiz, que se encontra frente a uma antinomia entre normas, por exemplo, de um código, ele também não tem nenhum dever juridicamente qualificado de eliminar a antinomia. Simplesmente, no momento em que duas normas antinômicas não puderem ser ambas aplicadas no mesmo caso, ele se encontrará na necessidade de aplicar uma e desaplicar a outra. Mas trata-se de uma necessidade de fato, não de uma obrigação (ou de uma necessidade moral). Tanto é verdade que as duas normas antinômicas continuam a subsistir no ordenamento, lado a lado, e o próprio juiz num caso posterior ou outro juiz no mesmo caso (por exemplo, um juiz de segunda instância) podem aplicar, das duas normas antinômicas, aquela que anteriormente não foi aplicada ou vice-versa"²⁴.

Como vimos, um desafio resta colocado: não se trata, como ficou patente no esforço metodológico de Bobbio, de produzir atos isolados de entendimento ou de interpretação, mas de construir correlações e resultados racionalmente fundados. Cabe, doravante, ao decisor fundamentar, motivando, a resolução dos conflitos, como parte de uma prestação de serviço racionalmente fundada e enquanto parcela de uma pragmática da comunicação normativa.

Concluindo, o juiz tem que dizer o caminho pelo qual ele chegou àquela conclusão, o que pode ser feito ou contestado por outro intérprete

²⁴ BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Tradução de Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. 10ª ed. Brasília: UnB, 1999, p. 112.

competente, para manter a quadratura de Kelsen, ou seja, outro juiz, outro decididor pode, diante daquelas razões, contestar e fazer outra demonstração. O desafio, então, está colocado, não se trata, como ficou patente nesse esforço metodológico, de produzir atos isolados de entendimento ou de interpretação, mas de construir correlações e resultados racionalmente fundados.

Cabe diante desse decididor fundamentar motivando a resolução dos conflitos como parte de uma prestação de serviço racionalmente fundada. Eu gosto especialmente deste termo: “prestação de serviço racionalmente fundada”. Seja quem for o juiz no caso ou o decididor, qualquer que ele seja, um gestor de órgão público, por exemplo, ele está apresentando uma prestação de serviço que deva ser racionalmente fundada. Ele tem que dizer por quê. Por que ele cancelou, sendo, por exemplo, ministro do Meio Ambiente, a autuação do madeireiro que cortou aquelas espécies todas, e está sem autorização, vendendo para o exterior aquelas árvores. Tem que ter uma prestação de serviço racionalmente fundada, senão tem algo estranho aí — fora da moldura, e enquanto parte de uma pragmática normativa.

Então, é isso. Acho que passei muita informação, mas o objetivo central, óbvio, foi demonstrar que desde um conceito antigo, um conceito clássico, melhor dizendo, o mito de Hermes, com uma busca cultural pela interpretação adequada, essa interpretação já sendo a interpretação daquele que anda entre os homens, não é? Então, uma interpretação onde “a voz do povo é a voz de deus”, ou seja, essa interpretação está fundada na cultura, está fundada na prática social. Como esses elementos, de alguma maneira, se mantiveram firmes nos debates do século XIX, entre Naturalismo e Positivismo. E como importantes autores do século XX nos trouxeram, como Hans Kelsen, para a tentativa de uma dinâmica positivista, assim como as críticas marxistas, socialmente pertinentes do Lyra Filho, e até as novas posturas estruturalistas de Norberto Bobbio que irá colocar ferramentas hermenêuticas que permitam uma leitura racional ao tempo em que não se despreze o fato social de uma implicação crítica da prestação de serviços jurisdicionais. Então foi esse... como eu falei, um *pout-pourri*, de questões históricas sobre hermenêutica que a gente pretendeu trazer aqui da forma mais resumida possível.

Eu espero que tenha conseguido, porque foi grande soma de informação, eu sei disso. Mas, de qualquer jeito, os textos estão aí colocados, eu coloco também esses *PowerPoints*, sobretudo esse último. Alguém quer colocar alguma questão?

Renata Westminster Shaw: Professor, eu. Então, primeiro eu queria agradecer pela aula. Gente, amei, *amei*. Gente, achei, assim, que Hermes está entre nós. Juro. Juro. Imaginei Hermes de terno branco, chapeuzinho branco, encostado assim, entendeu? Achei, assim, que estamos cultuando Hermes. Achei que Hermes está literalmente entre nós. Amei. Amei. Realmente, uma aula fantástica. Muito boa a aula, muito boa mesmo. Muito obrigada. Mas, assim, sobre a parte final da aula, eu tenho muita dificuldade, mas *muita* dificuldade sobre essa justificativa das decisões, essa parte em que os juízes vão e dão todas... Porque, assim, eu posso justificar qualquer coisa, qualquer coisa. Eu posso matar e dar milhões de justificativas. A questão é o que está por detrás, o que está motivando aquelas milhões de razões que me fizeram escrever. E aí, é muito difícil chegar nisso, não é? O que realmente motiva aquele bando de coisas que está escrito ali. E é isso que me interessa, o que está motivando, e eu não consigo chegar nisso, porque tem uma parte que é totalmente subjetiva, eu não consigo alcançar e eu não posso realmente comprovar — às vezes, eu posso, porque a pessoa não consegue, não consegue deixar de escrever, não consegue, ela vai e escreve, e eu falo “pô, obrigada, cara”, aí eu vou e pego. Mas, geralmente, a pessoa é mais sofisticada que isso, não é? Não, nem sempre, mas às vezes é. Então, assim, eu não consigo pegar o que o... Bom, já falei, não é? Já deu para entender aonde eu estou querendo chegar. É isso.

Wilson Madeira Filho: Deu sim. Acho ótimo. É claro que esses autores são autores que nos auxiliam a pensar na marca da racionalidade, especialmente esse final com Norberto Bobbio. Eu o considero um autor na marca do estruturalismo francês. Por isso, até os textos colocados para o seminário são textos que estão questionando, através do culturalismo, alguns dos marcos dessa modernidade. Então, concordo contigo que, às vezes, é possível, nessas marcas, você ter decisões que são decisões sistêmicas, mas o sistema é injusto, como um conjunto. Então, eu acho que incluir o Roberto Lyra, que foi minha opção, é essencial, porque o Roberto Lyra vai falar: “ok, o sistema está legal, está justo, está racional, está justificado tecnologicamente, mas ele é um sistema de classe que vai falar que o mais pobre não tem vez, porque o Direito está amparando, está sendo construído sob bases que defendam aquele grupo corporativo”. E esses elementos escapam...

Renata Westminster Shaw: É, mas assim, perdão, desculpe, eu sempre interrompo as pessoas. Mas o Direito é isso, não é? Eu sempre tento explicar isso para as pessoas. O Direito é uma forma de assegurar as estruturas que nós temos implementadas. Vez ou outra, ele até consegue equilibrar algumas situações que estão em desequilíbrio. Mas ele é muito — pelo menos é assim que eu vejo — para assegurar a estrutura social que nós temos.

Ele não veio para “Ah, eu quero justiça”. Cara, me dá um ódio quando eu vejo a pessoa que quer justiça. Cara, sei lá, vai para o terreiro, igreja, que, de repente, lá tem mais chances, porque pelo Direito é bem complicado, porque ele não veio para isso. A função dele nunca foi... — não sei se nunca será, porque eu não vou chegar tão longe —, mas até onde eu vejo, até agora, não tem essa função. Vou calar minha boca, porque Ricardo levantou a mão e eu gosto de ouvir.

Wilson Madeira Filho: Eu destaco até que Bobbio, em outros livros enfrenta essa questão... Você sabe que o Bobbio foi senador na Itália, então ele teve essa experiência política também. Então, eu acho que, em alguma medida, ele sabe que o Direito é um instrumento do Estado para a prestação jurisdicional de serviços. É necessário, para Bobbio e outros autores estruturalistas, atuar na arena do positivismo jurídico porque é nela que se configuram os embates reais na prestação jurisdicional de serviços. Os autores marxistas contemporâneos voltarão a reforçar que a justiça, às vezes, não comporta a leitura estatal mesmo. É o que o Estado pode responder ao conflito social para apaziguá-lo. E, às vezes, a lógica é outra. A lógica social, cultural, extrapola os limites ou os parâmetros que estão ali colocados. Então, é necessário carrear com outros elementos. Um Direito crítico tem que carrear com outros elementos — essa é a provocação colocada por Lyra Filho. Não é à toa que o Direito Achado na Rua, que é o movimento que ele criou, ganhou tantas abrangências. Ora, o Direito está na rua, o Direito não está no castelo do Judiciário, não está apenas nos modelos da atuação, de prestação jurisdicional de serviço. O Direito está nas ruas, está no campo, está nos guetos. Enfim, o Direito está nos casos concretos, nos conflitos sociais. A gente tem que incorporar essa dificuldade do Direito Achado na Rua que está aqui. “Sociologia e Direito” é uma expressão que eu entendo — pelo menos, eu entendo assim — como uma dessas alternativas, como o Direito Achado na Rua, não é? São buscas que nós estamos construindo: como é que a gente vai incluir determinados elementos que não estão tão aparentes? Isso é importante. Eu estou falando com isso que essa é uma linguagem em construção, ou seja, se Saussure estava certo e a fala altera a língua, a gente tem que oportunizar essas falas para que nossa língua sistêmica seja alterada. Então, é um processo, não vai terminar nunca. Nunca vai chegar ao momento, ao eureka, onde a coisa atingiu uma solução. É a práxis, é práxis permanente de questionamento crítico, onde, eventualmente, vai se tornar possível, em cada caso concreto, trazer elementos que, muitas vezes, em uma conceituação do racionalismo estrutural, precisam ir além da concepção estruturalista que é a que ficou vigorando.

Renata Westminster Shaw: Obrigada, professor.

Wilson Madeira Filho: Ricardo, quer colocar uma questão também?

Ricardo Nemer Silva: Opa, professor. A aula de hoje mostrou como os mitos estão presentes por meio de tradição e como eles vão se atualizando conforme o tempo ou se sofisticando. Esse nome “sofisticando” dá uma ideia, já que a gente está falando de linguagem e significado, que “sofisticado” é uma coisa boa, mas, para mim, remete aos sofistas.

Wilson Madeira Filho: Isso é uma coisa boa (risos).

Ricardo Nemer Silva: E a colocação do Lyra Filho, eu achei superinteressante por dois motivos: primeiro, porque ele rompe a dificuldade de compreensão do povo, do que está na lei; e, com relação à moldura, o que a gente vê hoje é o magistrado pegar a moldura e querer encaixar na marreta — ou ele vai quebrar a marreta, ou ele vai quebrar a moldura, não é? Do jeito que hoje funciona a aplicação do Direito. Achei também interessante você falando de Hermes, que ele abre os caminhos, eu vi ali a origem da história do Tranca Rua. Se a gente for parar para ver, tem muito mais a ver com Tranca Rua do que qualquer outra coisa. Outra coisa interessante que eu tinha anotado aqui, até tinha levantado a mão, depois eu abaixei, porque quando você falou que tudo é mandala, deu um nó na minha cabeça, mas depois eu vi que tudo está ligado à semântica e ao significado. Então, ali, eu não teria nenhum juízo de como fazer naquele caso: se estava certo, se estava errado, se era uma falácia — porque eu não sabia o significado de nada. Aí, depois, quando você veio com aqueles dois quadros, tudo ficou bem claro.

Wilson Madeira Filho: Ok. Que bom. Adorei estar com vocês. A bibliografia do próximo encontro já está disponibilizada. Até lá!

DIÁLOGO 3: TEORIAS SISTÊMICAS

Joaquim Leonel de Rezende Alvim

Eu estarei desenvolvendo uma discussão em torno do que podemos considerar, dentro da Teoria do Direito, uma compreensão, uma leitura, uma perspectiva de compreender o Direito a partir de uma teoria sistêmica. O Direito enquanto um sistema social de funcionamento. E, ainda dentro da compreensão da Teoria do Direito como sendo uma compreensão sistêmica, a gente vai precisar um pouco mais disso, porque não é somente uma compreensão do Direito em uma Teoria do Direito a partir de uma teoria sistêmica, mas é também a compreensão do funcionamento do Direito como um sistema autopoiético de funcionamento. Essa é uma visão que a gente vai trabalhar a partir da grande referência, dentro da Teoria do Direito, que trabalha isso, que é o Niklas Luhmann.

É interessante dizer, de imediato, que Luhmann, quando trabalha essa ideia de uma autopoiese do Direito, trabalha isso a partir de uma dupla referência do ponto de vista da Teoria do Direito. A primeira referência é o que a gente pode chamar de uma autorreferência do sistema funcionando e contemplando a ele mesmo. Isso significa dizer que o sistema, quando ele funciona, ele se auto-observa e, quando se auto-observa, cria formas de compreensibilidade. Isso é típico de uma Teoria do Direito. Então a Teoria do Direito é todo um processo de auto-observação do sistema por ele mesmo.

Somado a isso, Luhmann procura mostrar que existe também a possibilidade de uma heterorreferência. Não mais seria uma perspectiva da Teoria do Direito, mas uma perspectiva de uma Teoria Sociológica do Direito — ou, mais precisamente, uma teoria sociológica dos sistemas sociais autopoiéticos do Direito. E a gente vai ver que, aí, o observador pode, ao mesmo tempo, entender o Direito como uma auto-observação, mas também como uma hétero-observação. Isso seria próprio não mais da Teoria do Direito, mas sim de uma teoria do sistema social autopoiético de compreensão do Direito.

A gente vai ver, então, que Luhmann trabalha com essa ideia: Teoria do Direito a partir de elementos de auto-observação em uma teoria sociológica do Direito a partir de elementos que incorporam tanto o conhecimento da auto-observação quanto o conhecimento da hétero-observação. Eu vou desenvolver reflexões sobre o pensamento do Luhmann a partir de quatro eixos (ou de quatro tempos).

Em um primeiro momento, vou situar de uma maneira bem geral a trajetória de Luhmann, contextualizando esse percurso profissional e acadêmico. Elementos bem gerais, que a gente pode chamar não propriamente de biográficos, mas só para contextualizar Luhmann dentro daquilo que

são as suas condições sociais de produção de um conhecimento ou de uma teoria.

Em um segundo momento, eu vou trabalhar aquilo que tem uma potência muito grande em termos de conceito e tem também um nível de abstração muito grande em termos de conceito, que é a chave da compreensão da Teoria do Direito de Luhmann, que é o conceito de autopoiese. E esse conceito de autopoiese não é um conceito inventado pelo Luhmann e, tampouco, um conceito que vai surgir no campo das Ciências Sociais, no campo da teoria sociológica, ou mesmo no campo de uma teoria sistêmica. Esse é um conceito que emerge no campo da Biologia. É nessa área de conhecimento, a Biologia, mais particularmente a partir de duas referências da teoria do conhecimento da Biologia, que são dois biólogos chilenos, Humberto Maturana e Francisco Varela, que vai emergir, que vai ser criado, que vai ser inventado esse conceito de autopoiese²⁵. Luhmann, de alguma maneira, vai transportar, vai absorver, vai trazer esse conceito de autopoiese para a compreensão do funcionamento da sociedade — ou seja, ele vai trazer esse conceito para dentro do campo da teoria sociológica. Portanto, nesse segundo momento, a gente vai ver a emergência do conceito no campo da Biologia. Eu acho que isso é importante, porque ver a emergência do conceito no campo da Biologia vai trazer uma série de elementos muito importantes para a gente compreender como esse conceito vai ser mobilizado, vai ser utilizado pelo Luhmann para a compreensão do funcionamento da sociedade. Então, meu segundo momento de fala é a emergência do conceito no campo da Biologia.

Em um terceiro momento, vou começar a dialogar diretamente com textos do Luhmann (fonte primária)²⁶ e textos de fonte secundária, particularmente com o texto do Juan Garcia Amado, que é um espanhol que trabalha no campo da Teoria do Direito, da Filosofia do Direito e da Sociologia do Direito. Juan Garcia Amado trabalha na interseção desses três campos que tem muitas ligações: a Teoria do Direito, a Sociologia do Direito e a Filosofia do Direito. Ele traz uma série de reflexões que vou desenvolver, obviamente, a partir de uma fonte secundária, que são bem interessantes para a gente entender a complexidade do pensamento de Luhmann. Eu vou fazer a apresentação desse texto que, vamos chamar assim, é um texto introdutório para compreender o pensamento de Luhmann. E, nesse texto introdutório, ele trabalha com conceitos centrais, que são muito importan-

25 MATURANA, Humberto e VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

26 Ver, nesse sentido: LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito I*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1983 e LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito II*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1985.

tes no pensamento de Luhmann, não somente o conceito de autopoiese, mas outros. Ele desenvolve esses conceitos ao longo de quatorze pontos.

O texto do Juan Garcia Amado está numa obra coletiva sobre o Luhmann que foi organizada pelo Dalmir Lopes Júnior, que é um colega nosso da Faculdade de Direito da UFF Campus de Volta Redonda — inclusive, é um colega que fez o Mestrado conosco no PPGSD²⁷. Essa obra também é organizada por um colega já falecido, uma grande referência da Sociologia do Direito e da Sociologia Histórica do Direito, que é o André Jean Arnaud, um colega francês que faleceu há pouco tempo e é uma grande referência da Sociologia do Direito. Eles fizeram uma obra coletiva que tem um texto do próprio Luhmann que também vamos trabalhar — “A restituição do décimo segundo camelo”²⁸ —, que é um texto do Luhmann escrito em 1985, portanto, um ano depois da grande referência de Luhmann em termos de compreensão autopoética do Direito, que é a obra *Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral*, que ele escreve em 1984, com a qual também vamos dialogar²⁹. Então, o texto “A restituição do décimo segundo camelo” está presente nessa obra organizada pelo Dalmir e pelo André Jean Arnaud e já incorpora esses elementos da autopoiese na compreensão do Direito.

A obra traz também uma série de outros artigos comentando ou o texto de Luhmann, ou facetas do pensamento de Luhmann. A gente tem artigos, por exemplo, do Gunther Teubner — que é um outro alemão que trabalha muito com a questão da teoria sistêmica —, a gente tem um texto do Marcelo Neves. Ou seja, temos uma série de outros textos comentando o texto de Luhmann ou facetas do pensamento de Luhmann que podemos usar aqui como campos de diálogo. “A restituição do décimo segundo camelo”, não obstante o fato de ter sido escrito em 1985, é um texto que ficou inédito, mesmo depois da morte de Luhmann (faleceu em 1998). O texto foi publicado pela primeira vez em alemão em 2000 e, depois, o Dalmir faz a tradução para o português e insere esse texto nessa obra coletiva que eu estou falando. Então, a partir do terceiro momento, eu começo a dialogar diretamente, com o pensamento do Luhmann. Esse diálogo é organizado em dois grandes tempos.

O primeiro tempo, que é meu terceiro ponto de fala, vou trabalhar como Luhmann define a sociedade. A gente vai ver que ele utiliza dois grandes conceitos para definir a ordem social, ou a possibilidade da ordem social:

27 AMADO, Juan Antonio Garcia. A sociedade e o direito na obra de Niklas Luhmann. In: ARNAUD, A. J. e LOPES JR, D. *Niklas Luhmann: do sistema social à sociologia jurídica*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, pp. 301/344.

28 LUHMANN, Niklas. A restituição do décimo segundo camelo: do sentido de uma análise sociológica do direito. In: ARNAUD, A. J. e LOPES JR, D. *Niklas Luhmann: do sistema social à sociologia jurídica*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, pp. 33/107.

29 LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

são os conceitos de complexidade e de dupla contingência. Depois, a gente vai ver como, de uma certa maneira, Luhmann compreende a composição da sociedade e de que maneira essa composição da sociedade se articula, de uma forma mais geral, com o pensamento de Luhmann.

Em um quarto momento da minha fala, eu vou envolver outros elementos que, basicamente, trabalham as ideias de Sistemas Sociais e o Direito como sistema autopoiético de funcionamento no pensamento luhmanniano.

Vamos, então, para o meu primeiro momento de fala, situando e contextualizando Luhmann. Vai ser uma fala muito rápida sobre essa contextualização. Elementos bem gerais, porque, na verdade, o que eu gostaria de enfatizar é uma possível dualidade que existiria no pensamento de Luhmann entre duas fases. Uma primeira fase, que seria uma fase somente de compreensão do Direito a partir da teoria dos sistemas, e a segunda fase do pensamento de Luhmann, que seria uma fase de compreensão do Direito, não mais a partir da teoria dos sistemas, mas a partir de uma compreensão autopoiética de criação do Direito — como se essas duas fases fossem ou representassem uma descontinuidade, uma certa ruptura no pensamento de Luhmann. É isso que eu gostaria de enfatizar, sobretudo, quando eu vou falar sobre a contextualização do pensamento dele.

Luhmann nasce em 1927 na Alemanha, e, obviamente, vivencia tudo aquilo que é o período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial e aquilo que envolve, na sua juventude, a ascensão, emergência e, depois, toda derrocada daquilo que foi uma experiência traumática do século XX no mundo inteiro e, com as suas evidentes especificidades, na Alemanha, que é a experiência do nazismo. Vejam que Luhmann começa a fazer estudos no Direito — então, ele tem uma formação dentro do campo do Direito. Ele é, inicialmente, um jurista de formação, exatamente no período pós Segunda Guerra Mundial. Ele fez essa formação do Direito entre 1946 e 1949. Logo em seguida, começa uma atuação profissional enquanto um “jurista”, dentro daquilo que é a burocracia da administração pública da Alemanha Ocidental. Lembrando que estamos em um período pós Segunda Guerra Mundial. Então, vejam, esta é uma questão importante. Toda a vivência inicial de Luhmann, em termos profissionais, não é uma vivência dentro do campo acadêmico, não é dentro do espaço da universidade. Ou seja, Luhmann não tem uma socialização profissional enquanto pesquisador, professor, dentro do campo acadêmico. Ele tem todo um processo de socialização profissional inicial dentro da burocracia, apesar de jurista, mas lidando com problemas burocráticos de Direito Administrativo, problemas práticos do

Direito dentro dessa burocracia que demandam uma solução, uma decisão. Essa experiência profissional é marcante na trajetória de Luhmann e o problema de decisão (o que torna a decisão possível) é um problema central das reflexões que acompanham a trajetória de Luhmann.

Luhmann já demonstra nesse período uma curiosidade e instigação intelectual que faz com que ele leia bastante sobre Sociologia do Direito, Teoria do Direito, Teoria Sociológica. Exatamente em função disso que, no início da década de 1960, ele consegue uma bolsa e vai para os Estados Unidos ter contato com Talcott Parsons. Ele fica em Harvard durante um ano em contato com Parsons. Ele vai desenvolver, a partir daí, uma série de reflexões que incorporam a compreensão interacionista, a intenção relativa à teoria sistêmica de Parsons.

A partir disso, ele passa a migrar, progressivamente, para uma socialização mais institucional, dentro do campo da Sociologia. Ele deixa a administração pública e se torna professor de Sociologia na Universidade de Bielefeld, na Alemanha, e fica até a aposentadoria, ou seja, em 1993. Então, vejam que o Luhmann tem, claramente, uma trajetória bem comum, não diria que a única, mas uma trajetória bem comum dentro do campo da socialização de áreas do conhecimento, que é essa trajetória que se inicia no campo do Direito, como jurista, e caminha, de alguma maneira, para um campo próprio da Sociologia. Só para a gente citar outro grande sociólogo que teve essa mesma trajetória, um clássico: Weber. Começando no campo do Direito, jurista de formação, acaba caminhando e sendo um dos fundadores da Sociologia Moderna, considerado um clássico da Sociologia. Vejam que Luhmann tem essa trajetória, esse percurso, que é muito interessante, sobretudo, para aqueles que querem trabalhar no campo da Sociologia do Direito. Isso que eu quero chamar a atenção. Ou seja, ele é uma pessoa que tem conhecimento prático dos problemas do Direito, em função da sua formação como jurista e da sua atuação profissional na burocracia administrativa. Depois, ele migra para o campo da Sociologia.

Por fim, eu queria ressaltar — ainda nesse momento inicial, nesse meu primeiro momento de fala —, para situar o Luhmann, que a gente tem uma grande discussão, e é isso que eu queria ressaltar de uma maneira muito clara nesse meu primeiro momento de fala, no campo acadêmico daqueles que trabalham o pensamento de Luhmann: o Luhmann da década de 1970 é aquele que seria muito influenciado por Parsons, pelo contato que ele teve com o Talcott Parsons na década de 1960. Ele teria desenvolvido uma compreensão do Direito alinhada, de alguma maneira, a essa visão interacionista e sistêmica de Parsons. Nesse sentido, a publicação do Luhmann,

que vamos abordar mais tarde, intitulada *Sociologia do direito*, que é de 1972, em seu volume I e volume II, seria ilustrativa dessa fase do pensamento de Luhmann. Ou seja, o Luhmann alinhado a Parsons, o Luhmann que estaria desenvolvendo certos elementos de uma teoria sistêmica, mesmo que ele trabalhe certos conceitos que venha a retrabalhar, que venha a reconfigurar posteriormente, como o conceito de complexidade, que já está presente na *Sociologia do direito* (volume I), como o conceito de dupla contingência, que já está presente na *Sociologia do direito* (volume I). Mas, de alguma maneira, ali, mesmo trabalhando esses conceitos, toda sua visão ainda não traz elementos que só vão ser incorporados em uma segunda fase da sua produção intelectual.

Essa segunda fase seria dada, exatamente, com um contato que Luhmann tem, ao longo da década de 1970, com as teorias autopoieticas no campo da Biologia — particularmente, com Humberto Maturana e Francisco Varela, biólogos chilenos. Aí, sim, Luhmann teria produzido uma outra compreensão da Teoria Sistêmica a partir desse conceito de autopoiese, trazendo uma série de novos elementos, como auto-observação, autorreflexibilidade etc. Isso teria sido incorporado ao longo da década de 1970 no pensamento de Luhmann e teria se materializado, de forma mais sistemática, na década de 1980, mais particularmente em 1984, quando Luhmann vai publicar, em alemão, originalmente, a obra *Sistemas sociais: elementos para uma teoria geral*. Aí, sim, ele incorpora esse elemento de autopoiese.

Eu não vou fazer uma discussão mais forte disso agora, mas queria sinalizar para vocês que dentro do pensamento sistêmico — e aqueles que trabalham com Luhmann dentro do pensamento sistêmico — existe uma dupla leitura dessa incorporação do conceito, da ideia de autopoiese na produção intelectual de Luhmann. Uma primeira leitura, procura mostrar que existe, no pensamento de Luhmann, duas fases como sendo representativas (ou ilustrativas) de uma descontinuidade. Existe a fase sistêmica parsoniana, ilustrativa da *Sociologia do direito* (volumes I e II), e existe a fase autopoietica de Luhmann, que seria dada a partir de 1984, com a sua publicação de *Sistemas sociais: elementos para uma teoria geral*. Essa é uma leitura possível. A gente vai ter oportunidade de debater isso ao longo desta tarde, mas eu entendo que uma outra leitura é mais coerente com a compreensão do pensamento luhmanniano, que é a leitura que não vê essas duas fases no desenvolvimento intelectual de Luhmann.

Essa outra leitura entende que, não obstante a produção de novos conceitos ou de novas formas de inteligibilidade do funcionamento do Direito enquanto sistema social, a ideia de autopoiese não rompe com a primeira

fase ou com esse período de Luhmann que é ilustrado na década de 1970 com a *Sociologia do direito* (volumes I e II). A gente vai ter a oportunidade de desenvolver isso, mas eu entendo que a gente tem muito mais elementos de aproximação e de reconfiguração de certas ideias, não representando tal reconfiguração uma ruptura. Essa reconfiguração representa um realinhamento, uma readequação ou uma reprodução daquilo que seria o pensamento inicial de Luhmann sobre o Direito, ou seja, o pensamento sistêmico de Luhmann sobre o Direito. A gente vai ver isso ao longo do debate.

Isso dito, vou para o meu segundo momento de fala que é aquele representado pela, como eu já disse para vocês, emergência do conceito de autopoiese no campo da Biologia. Isso é extremamente importante e, do ponto de vista do conhecimento do Luhmann, é central e de uma honestidade intelectual que a gente precisa. Claramente, Luhmann não cria, não é ele que produz, inventa o conceito de autopoiese. Ele é claro com relação a isso. Esse conceito de autopoiese vai surgir no campo da Biologia, no campo de estudos, que é um campo próprio da Biologia, como também, dentro da Biologia, no campo da neuropsicologia. De alguma maneira, você tem esses dois campos que se imbricam, que são trabalhados por dois grandes biólogos chilenos, que são Humberto Maturana e Francisco Varela. O conceito de autopoiese surge nesse campo.

Esse conceito vai surgir, mais particularmente, a partir de uma questão que é enfrentada dentro desse campo de conhecimento por esses dois biólogos, Maturana e Varela. Que questão é essa que eles estão enfrentando e que vai surgir, a partir dela, essa ideia de autopoiese? A questão que eles estão enfrentando é, a princípio, muito simples, mas que a gente vai ver que é muito, muito, muito complexa. É a questão: como eu posso definir a vida? Como eu posso definir o ser vivo? É essa questão que o Varela e o Maturana estão tentando enfrentar no campo da Biologia e é ao enfrentar essa questão que eles vão produzir o conceito de autopoiese. Então, enfrentando essa questão, eles vão definir a vida de uma determinada maneira.

Agora, eu vou começar a trabalhar uma série de elementos que são elementos muito abstratos, eles têm um nível de abstração muito, mas muito forte. Mas, obviamente, logo em seguida, vou dar exemplos concretos para que a gente possa descer desse plano de abstração, que eu já digo e já admito, vai ser extremo nesse momento. Trazendo exemplos concretos conseguimos trazer referências mais palpáveis para a compreensão desses elementos muito abstratos que eu vou trabalhar agora.

Ao tentar definir a vida ou o que é um ser vivo, Maturana e Varela vão dizer o seguinte: o ser vivo se caracteriza, ele existe, quando eu estou diante de uma unidade diferenciada de um meio. Vejam: ao definir a vida, eles trabalham de imediato com essa ideia de diferenciação entre sistema e meio, o qual a unidade estaria inserida. E como essa diferenciação se organiza? Eu tenho vida quando eu tenho uma unidade que se diferencia do meio e esta unidade vai produzir, constantemente, os seus próprios elementos, ou seja, os elementos que a constituem enquanto unidade, a partir de operações internas, ou seja, a partir de produções que são, dentro dessa própria unidade. Essas operações que são internas, que se dão no interior da própria unidade, faz-se, ao mesmo tempo, com o conhecimento e com “níveis” de troca com o meio no qual a unidade está inserida.

Isso significa dizer que o ser vivo se caracteriza por ser um sistema, ou seja, uma unidade que se diferencia de um meio que é, ao mesmo tempo, fechado operacionalmente, ou seja, do ponto de vista das produções que o constituem como sistema, e aberto cognitivamente, ou seja, ele conhece, situa-se e realiza trocas com o meio no qual ele está inserido. Consequentemente, o ser vivo se caracteriza por ser um sistema que é, ao mesmo tempo, aberto e fechado. Ele não é aberto ou fechado, é aberto e fechado ao mesmo tempo. Ou seja, ele só é aberto, ou seja, conhece o meio, porque ele conseguiu se diferenciar, porque conseguiu se fechar, ele só consegue se fechar e produzir seus próprios elementos porque ele dialoga e realiza trocas com o meio no qual ele está inserido.

Vejam que, nesse tipo de diferenciação, eu não tenho mais nenhuma separação entre produto e produtor. O sistema produz, constantemente, ele mesmo. O ser vivo produz, constantemente, ele mesmo, a partir de operações internas, conhecendo o meio no qual ele está inserido. Vejam que, até agora, eu trabalhei com níveis de abstração que são extremamente elevados. Estou falando sobre diferenciação: um sistema que é fechado operacionalmente e aberto cognitivamente, um sistema que produz seus próprios elementos a partir das suas próprias operações, mas o faz com trocas no meio no qual ele está inserido. Vejam que estou em níveis de abstrações extremamente elevados.

Vamos, agora, dar exemplos concretos sobre isso para que esse desenvolvimento ganhe uma concretude, ou seja, se torne mais palpável. Podemos imaginar a formação de uma célula: em um primeiro momento, eu tenho moléculas que estão em uma certa sopa molecular, ou seja, todo um espaço que é mais ou menos indiferenciado. De alguma forma, acontece, vejamos, não existe nenhum sentido previamente dado, acontece porque

acontece: moléculas se juntam e formam uma célula. No momento em que elas se juntam, elas se diferenciam do meio no qual elas estão inseridas pela formação de uma membrana celular. Vejam que uma célula se diferencia do meio porque ela constitui uma membrana que faz uma fronteira entre a unidade, ou seja, a célula, e o meio no qual ela está inserida. A partir desse momento de constituição da célula, ela passa a reproduzir ela mesma, constantemente, a partir de operações internas — ou seja, a partir de operações que se dão no interior da própria célula. Conhecendo o meio no qual ela está inserida, então a célula tem uma membrana na qual permite o conhecimento do meio e realizar trocas com esse meio. Algumas coisas entram e fazem parte da produção da unidade da célula, algumas coisas saem, ou seja, eu tenho todo um processo que se dá com relação ao meio, realizando trocas com esse meio.

Um outro exemplo que eu posso dar de ser vivo, dentro dessa mesma compreensão inicial completamente abstrata de um sistema aberto e fechado ao mesmo tempo: o Leonel que aqui está ou qualquer um de vocês que aí estão. O Leonel é um ser vivo, com certeza. Em algum momento se constituiu a junção do espermatozoide do meu pai com o óvulo da minha mãe. Nesse momento, se formou uma unidade, ou seja, alguma coisa, uma “unidade” diferenciada do meio no qual ela está inserida, o útero materno. A partir daquele momento, eu tenho constantes operações internas, ou seja, o Leonel produzindo, constantemente, nada mais nada menos, do que o próprio Leonel. Conhecendo o meio no qual ele está inserido, realizando trocas com esse meio, inicialmente pelo cordão umbilical etc., e, depois, a partir do nascimento, conseqüentemente, respirando, alimentando-se, tomando remédio, uma série de coisas que fazem uma troca entre o Leonel e aquilo que é externo ao Leonel. Mas tudo aquilo que é produzido para constituir o Leonel enquanto unidade é autoproduzido pelo próprio Leonel, pelas produções internas do próprio Leonel, conhecendo o meio no qual ele está inserido.

Vejam que, tanto com o exemplo da célula, como um ser vivo, ou o exemplo do Leonel, ou como qualquer um de vocês, ou seja, os seres humanos, ou outros seres vivos como cachorros, gatos etc., eu posso dar concretude, tornar palpável essas referências completamente abstratas que o Maturana e o Varela estão utilizando para definir a vida. Eles vão trabalhar que a vida ou o ser vivo vai se definir exatamente por sua organização autopoietica. Então, o elemento definidor da vida é a organização autopoietica do ser vivo. Todos os seres vivos, todos eles - um gato, um rato, um animal qualquer que seja, um ser humano, uma planta - todos eles são iguais do ponto de vista da sua organização. Todos se organizam autopoieticamente.

Ou seja, produzem, constantemente, eles mesmos a partir de operações internas, porém conhecendo o meio no qual estão inseridos. Só conseguem produzir eles mesmos porque eles estão em contato com o meio e só conseguiram se diferenciar do meio porque se organizaram em uma unidade.

Conseqüentemente, vejam, isso é extremamente importante, todos os seres vivos são iguais nas suas organizações. Eles só podem produzir eles mesmos, não podem produzir outras coisas. Por exemplo, um gato só pode produzir gato, constantemente, só pode produzir ele mesmo. Ele não vai produzir gato, constantemente, só pode produzir ele mesmo. Ele não vai produzir autopoieticamente um rato. Por quê? Porque isso é impossível, ele produz a unidade dele recursivamente, todo tempo por ele mesmo. Então, todos os seres vivos são iguais do ponto de vista da organização. Obviamente, eles têm estruturas diferentes, ou seja, a maneira como eles combinam os seus elementos são diferentes, a estrutura do Leonel é diferente da estrutura de um gato, de um rato, de uma planta. A estrutura dos seres vivos é diferenciada, mas a organização autopoietica é igual porque é definidora do ser vivo. É a autopoiese que leva o Maturana e o Varela a responder à questão: o que é um ser vivo? O que caracteriza a vida? O que caracteriza a vida é a unidade organizada autopoieticamente, é a diferenciação dessa unidade com relação ao meio, se organizando o tempo inteiro autopoieticamente, produzindo ela mesmo o tempo inteiro. Vejam que, nesse primeiro momento, a gente está diante de uma discussão que o Maturana e o Varela vão colocar como sendo uma autopoiese de primeira ordem, que é uma autopoiese relacionada à reprodução da matéria do ser vivo, da reprodução da vida.

Entretanto, eles vão tornar isso um pouco mais complicado, um pouco mais difícil. Eles vão continuar trabalhando a autopoiese dentro do campo da Biologia, porém mais voltada para a neuropsicologia. Vejam que, aí, a gente já começa a se aproximar um pouco mais da questão de sistemas sociais, mas essa não é a intenção, com certeza, do Maturana e do Varela. Eles vão trabalhar a ideia de uma autopoiese de segunda ordem. Ou seja, uma autopoiese que seria não mais do ponto de vista da reprodução da vida, e sim uma autopoiese organizada em termos da percepção do ser vivo. Vamos agora complexificar ou tornar isso um pouco mais difícil, que é essa ideia de uma autopoiese de segunda ordem.

O que o Maturana e o Varela vão colocar: os seres vivos, do ponto de vista da percepção, são incapazes de distinguir aquilo que é real daquilo que é ilusório. Todos nós, todos aqui, somos absolutamente, na leitura do Maturana e do Varela, como também o gato, o rato etc., todos somos incapazes, absolutamente incapazes de distinguir real e ilusório. O que significa

dizer que a vida toda se dá do ponto de vista da percepção, dá-se a partir de um plano forte, visceral, de incerteza. Por quê? Porque é absolutamente falso dizer que um real externo ao sistema de percepção dos seres vivos existe por si só. O que eles estão dizendo? A relação que nós temos com o real, com o que a gente chama de realidade, depende muito menos do real em si e muito mais da maneira como os nossos sistemas de organização percebem e compreendem o real.

O que significa dizer que o real é produzido internamente pelos sistemas de percepção dos seres vivos que se organizam a partir de operações internas, a partir de uma autoprodução, o que significa dizer também que a percepção é produzida autopoieticamente. Eles fazem uma experiência, que é uma experiência que, com certeza, poderia ser questionada do ponto de vista daquilo que é uma defesa dos direitos dos animais, que é uma experiência clássica com a salamandra. A salamandra é, vocês sabem, um lagarto que tem uma capacidade regenerativa muito forte. E o que eles fazem? Eles tiram o olho da salamandra da sua cavidade ocular e fazem uma operação reinserindo o olho de salamandra invertido em 180 graus. A salamandra, por ter uma capacidade muito forte de regeneração das suas terminações nervosas, vai voltar a enxergar. Eles colocam um inseto na frente da salamandra e ela, com fome, querendo comer o inseto, lança sua língua para trás do corpo. O que eles estão querendo mostrar? Que o ato de lançar a língua, esse ato da salamandra, um ato motor, depende menos do externo em si — é óbvio que ela conhece o externo e se relaciona com ele — e mais de operações recursivas internas do sistema de percepção da salamandra que faz com que ela lance a língua para trás na tentativa de capturar o inseto.

O que significa dizer que, desse ponto de vista da incerteza, não existe propriamente uma realidade. Existem tantas realidades quanto forem os sistemas de observação dessa realidade. Obviamente, eles não estão dizendo que a realidade não existe em si, como meio. Ela não existe como referência para o sistema de percepção, porque, para o sistema de percepção, só existe sua autoprodução sistêmica desse que seria chamado meio ou desse ambiente externo.

Isso é interessante, porque quando eles começam a trabalhar, e eles vão fazer isso do ponto de vista da neuropsicologia, toda uma leitura de formas de explicação do real a gente tem que entender que é sobre essa visceral condição de incerteza que todos nós, no pensamento de Maturana e Varela, participamos, é sobre essa condição que devemos buscar algum sentido para o que a nós chamamos explicação. O que eles querem dizer

com isso? Vejam que, aqui, a gente está se aproximando mais da questão que nos é familiar, ou seja, sistemas psíquicos, sistemas sociais etc. Eles vão dizer o seguinte: toda a explicação se dá em um momento diferente da experimentação ou da experiência. Experiência diz respeito a minha relação sensorial com o mundo, ou seja, a maneira como eu percebo. Explicação é uma forma de dar uma inteligibilidade a essa experiência sensorial. Ou seja, o que eles estão dizendo? Que a experiência se dá em um momento e que a explicação se dá em outro momento. E eles estão dizendo mais: estão dizendo que toda explicação é uma reconstrução, a partir de um certo sistema de pensamento, daquilo que foi a experiência. Isso significa dizer o quê? Que duas pessoas podem ter, a princípio, uma vivência que pode ser considerada como comum. Por exemplo, todos estamos assistindo a uma mesma aula, todos estamos tendo um mesmo encontro. Entretanto, nós podemos ter explicações sobre isso que são extremamente diferenciadas. O que significa dizer que toda explicação é uma reconstrução da experiência, mas nem toda reconstrução da experiência é uma explicação.

Olha só que sacada interessante do Maturana e do Varela. O que eles vão dizer? Que a explicação depende menos do que eu digo e mais daquele que me ouve em aceitar como explicação o que eu estou dizendo. Porque todos nós podemos ter uma determinada forma de perceber o mundo, entretanto, quando eu vou explicar isso, eu reconstruo a minha experiência. Ela só vai ser aceita como explicação quando for percebida como tal também por aquele que está escutando, ou seja, isso é interessante: toda explicação é uma reformulação da experiência, mas nem toda reformulação da experiência é uma explicação. Porque para se tornar uma explicação, essa reformulação da experiência, no caso, eu estar falando aqui alguma coisa, depende da aceitação de vocês. Ou seja, depende que “algo” aconteça e traga para um ambiente comum, sistemas psíquicos que têm formas absolutamente distintas de perceber o mundo. Aí, então, eu tenho uma autopoiese de segunda ordem, ou seja, essa ideia de uma autopoiese trabalhada do ponto de vista da percepção que é uma forma totalmente recursiva. Isso colocado, a gente vê que temos um conceito extremamente forte, um conceito extremamente difícil, um conceito extremamente complexo para trabalhar essa ideia de vida e essa ideia de percepção no campo da Biologia e da neuropsicologia, que é o conceito de autopoiese.

E o que o Luhmann vai fazer é tentar, de alguma maneira, mobilizar também para fins de compreensão da sociedade, essa ideia de autopoiese, ou seja, o que é autopoiese dialogando com o social? É a ideia de que eu tenho uma organização de um sistema que produz constantemente os seus próprios elementos, ou seja, como abordamos num primeiro momento,

vida, percepção etc., a partir de produções internas conhecendo o meio no qual ele está inserido e com ele, de alguma maneira, estabelecendo uma relação, mas é uma relação sempre compreendida recursivamente, ou seja, a partir dos elementos internos do próprio sistema.

A ideia de Luhmann é trazer esse conceito de autopoiese para a compreensão da sociedade como sistema social e para compreensão do Direito inserido nessa sociedade como sistema social. Então, é isso que a gente vai começar a fazer agora, mobilizar a ideia de autopoiese, volto a dizer, uma ideia que é muito forte, pelo menos na minha leitura, é um conceito forte. A gente pode concordar, a gente pode não concordar, a gente pode discutir, vamos fazer isso em algum outro momento, mas é um conceito forte, é daqueles conceitos força, dentro do campo da teoria. Como é, por exemplo, o conceito de classe social para Marx. É um conceito forte, isso que eu estou querendo chamar atenção. Luhmann vai trazer esse conceito produzido por Maturana e Varela para a compreensão do funcionamento social e para compreensão do Direito dentro do funcionamento social. É para aí que a gente vai agora.

Vamos para um desenvolvimento carregado de discussões teóricas, conceituais, de leituras etc., dialogando com textos do Luhmann e com fontes secundárias, principalmente a anteriormente mencionada do Juan Garcia Amado. Esses textos de fonte secundária mobilizam conceitos que são conceitos muito complicados em Luhmann e os desenvolvem de forma a apresentar tais conceitos de uma maneira mais introdutória. Não diria simples, no sentido do simplista, mas de uma maneira mais introdutória, para que a gente possa, aí sim, fazer um debate com mais potência a respeito do pensamento do Luhmann.

A primeira questão que gostaria de levantar é de que o pensamento de Luhmann, de alguma maneira, tem uma relação com essa pergunta inicial ou pela questão inicial colocada pelo Maturana e o Varela. Lembrando que o Maturana e o Varela começam a trabalhar o conceito de autopoiese, tentando, a princípio, enfrentar uma questão que pode parecer simples, que é a questão: o que define a vida? O que é o ser vivo? De alguma forma, Luhmann vai fazer a mesma coisa, mas não mais no campo da Biologia, mas sim no campo da Teoria Sociológica, que é: o que é a sociedade? Como é que eu posso estar diante de uma ordem social? Ou seja, quando é que se constitui a sociedade?

Vejam que, de alguma maneira, Luhmann coloca uma questão inicial para começar a fazer uma reflexão. O que possibilita a ordem social? Como

é que eu consigo ter a formação de uma sociedade? Como a sociedade pode se estabilizar? O que garante a criação, a formação da sociedade? Vejam que tem um paralelo com aquela pergunta colocada pelo Maturana e o Varela, no sentido de entender o que caracteriza o ser vivo. Obviamente, dois campos com duas questões muito diferentes. Entretanto, essa questão, para Luhmann, tem somente a função de uma questão-problema. Ela não tem nenhum tipo de dimensão empírica como se eu pudesse, em algum momento, a partir de uma observação empírica, constatar o início da sociedade, ver quando a sociedade se forma, nem tampouco uma questão ontológica, como uma questão de definição de um ser ou de uma ontologia. E, obviamente, não se remete a uma origem em um sentido metafísico, divino. Ela tem, tão somente, a função enquanto questão de problematizar algo, de se colocar como um problema e, partir daí, começar uma série de reflexões. Então, é essa a função dessa questão colocada por Luhmann.

Luhmann, quando tenta enfrentar essa questão da ordem social, ou seja, de como se constitui a ordem social, ele vai estar diante de duas grandes questões, que são: a questão da gênese da sociedade ou da ordem social e a questão da sua evolução. Vejam que, aí, começamos a trabalhar algo um pouco mais complicado, porque a questão da ordem social para Luhmann não é somente a questão da sua origem, mas também da sua evolução. São questões que estão, intimamente, ligadas no pensamento luhmanniano. O que permite a ordem social e, ao mesmo tempo, o que permite a evolução?

Para trabalhar o que permite a ordem social e a evolução social, Luhmann vai mobilizar, dois grandes conceitos que estão presentes na *Sociologia do direito*, volume I. Que conceitos são esses? Primeiro, o conceito de complexidade. Esse é um conceito central na leitura luhmanniana. O segundo, o conceito de dupla contingência. Outro conceito central na reflexão, na produção luhmanniana. Primeiro então, vamos abordar o conceito de complexidade. O que é complexidade para Luhmann?

Luhmann radicaliza, de alguma maneira, um sentido que a gente pode chamar mais ou menos comum para o termo complexidade. O sentido comum da complexidade, obviamente, todos nós, aqui, sabemos. Quer dizer, alguma coisa complexa é alguma coisa que tem muitas variáveis, muitos elementos, o que, obviamente, difere ou se opõe a algo que é simples. Por exemplo, a gente pode imaginar que a estrutura de uma célula é algo relativamente simples, porque tem alguns elementos ali, mas a estrutura de um ser vivo é algo mais complexo, porque tem mais elementos, mais variáveis. A gente pode dizer que determinada disciplina dentro do Direito é algo mais

simples, porque ali são trabalhados alguns conhecimentos, mas uma outra disciplina é mais complexa, porque trabalha mais variáveis, mais elementos. Então, temos essa ideia de complexidade que é uma ideia, volto a dizer, mais ou menos aceita e compartilhada como comum, que é a ideia de que algo complexo é algo que tem muitos elementos, muitas variáveis, e algo simples é aquilo que tem menos elementos, menos variáveis.

Luhmann radicaliza isso. Inicialmente, ele trabalha essa ideia de uma forma muito mais radical, que é a ideia de que a complexidade se define por um excesso de possibilidades. Então, vejam, Luhmann não define complexidade por um número grande de possibilidades, por um número grande de elementos ou variáveis. Ele define complexidade por uma infinidade, ou seja, não por uma multiplicidade, porque multiplicidade dá ideia de um conjunto quantificado. Ele vai definir a complexidade por um excesso, ou seja, eu tenho muito mais possibilidade do que aquilo que eu posso operar ou aquilo que eu posso situar. O que significa dizer que, quando eu estou em uma situação de complexidade originária, tudo é possível. Absolutamente tudo é possível porque eu tenho um excesso de possibilidades.

Vamos trazer isso para um exemplo palpável: vamos imaginar que nós temos um encontro presencial, uma aula de Teoria do Direito, todas as quintas-feiras, na UFF, às 14 horas. Vamos imaginar que, ao entrar em sala, cada um de nós está em uma situação de complexidade originária, ou seja, onde tudo é possível. Então, eu entro às duas horas em sala de aula e “puxa, eu tomei muito whisky no dia anterior, estou muito cansado, com muita dor de cabeça e resolvo dormir”. É possível, por que não? Outra possibilidade: “Cara, eu adoro o Flamengo, e o Flamengo, no dia anterior, ganhou a Taça Libertadores e eu estou muito feliz, gente, vamos fazer uma partida de futebol. Eu afasto as cadeiras e começo a jogar bola junto com todos vocês”. É possível, por que não? Tudo é possível.

Vejam, quando estou diante de uma infinidade de possibilidades, quando estou diante de uma situação onde tudo é possível, todos os mundos são possíveis, eu estou, em uma definição inicial, em uma situação de complexidade para Luhmann. Vejam que, situação de complexidade, situação de ausência de ordem social, de ausência de organização social, de ausência de sociedade, ou seja, é uma situação de caos. Situação de complexidade para Luhmann é uma situação na qual eu ainda não tenho ordem social. O que possibilita, então, a ordem social? O que possibilita a ordem social é a redução da complexidade. Ou seja, quando eu estou diante de uma situação que é uma infinidade de mundos possíveis, eu me vejo em uma situação de seleção forçada. Eu sou obrigado a selecionar algo. Quando eu seleciono

algo, eu seleciono um mundo dentre outros possíveis e continuo com uma série de possibilidades. Mas um mundo foi selecionado. Nesse exemplo que eu dei, eu entrei em sala, “vamos ter agora uma aula”, selecionei um mundo, agora estamos diante de uma aula. Eu ainda tenho uma série de possibilidades: a aula pode ser interessante, posso usar o PowerPoint, posso fazer com que pessoas tenham seminários para dar, posso fazer uma aula que não seja tão interessante assim, posso fazer uma aula somente discursiva sem slides etc. Ou seja, eu ainda tenho uma série de possibilidades. Porém, elas já são possibilidades dentro de um contorno estabelecido por uma seleção forçada. Ao reduzir a complexidade, eu escolho, dentre esses diferentes mundos possíveis, um deles. Reduzindo a complexidade, eu crio as condições de possibilidade de uma ordem social.

Portanto, aquilo que está na origem da sociedade, a gênese da sociedade, é a redução da complexidade originária. E mais, isso a gente vai aprofundar depois, uma sociedade só evolui, no sentido evolutivo luhmanniano — ou seja, só se torna mais complexa - quando reduz, no seu próprio interior, essa complexidade. Isso a gente vai discutir depois, mas eu só lanço a ideia: reduzir a complexidade é a origem da ordem social, mas o processo de redução de complexidade é também o processo que garante a evolução social, ou seja, que garante a sociedade vir a ser mais complexa. Por quê? Porque ao reduzir a complexidade da sociedade, eu aumento a complexidade social. Paradoxo, evidente, é um paradoxo. Reduzir a complexidade é tornar aquele sistema, ou seja, aquela ordem, aquela sociedade mais complexa. Portanto, uma sociedade que opera no seu interior mais reduções de complexidade, é uma sociedade mais evoluída do ponto de vista da complexidade do pensamento de Luhmann.

Vejam bem, gente, não é antropologia isso, é teoria sociológica. Ele não está dizendo que é uma sociedade melhor ou pior, nada disso. Ele está dizendo que, no conceito dele, uma sociedade que opera mais reduções de complexidade é uma sociedade mais evoluída, porque é mais complexa. Isso a gente vai ver mais tarde. Essa primeira ideia de complexidade fica muito clara no pensamento de Luhmann: excesso de possibilidades é caos, é ausência de ordem social. Eu construo ordem social quando eu reduzo complexidade e, ao reduzir a complexidade, eu evoluo socialmente.

Nesse sentido, o problema da complexidade para Luhmann numa relação intersubjetiva, ou seja, numa interação entre duas pessoas em uma situação de complexidade, vai assumir a forma do que ele chama de dupla contingência. Vamos entender o que é isso, esse segundo conceito que nos

propomos a abordar e que ele também trabalha na *Sociologia do direito*, volume I: o que é o conceito de dupla contingência para Luhmann?

A dupla contingência é a maneira como a situação de complexidade se organiza em uma interação entre dois sujeitos, em uma perspectiva interacionista, em uma inter-relação entre dois sujeitos em uma situação de complexidade. O que ele está querendo dizer com essa ideia de dupla contingência? Primeiro, o elemento, talvez, mais simples: o que significa o termo contingente? Quando a gente fala “ah, aquilo foi meio contingente na minha vida”, contingente é aquilo que não está determinado por nada, aquilo que se deu porque se deu. Poderia ter se dado de outra forma, ou seja, algo que foi contingente, é algo que pode se dar, que se dá, mas não está ligado a nenhuma predeterminação, não está ligado a nenhuma causalidade anterior. Então, a contingência é, no sentido inicial luhmanniano, é algo que se dá, porque se deu. Não existe uma referência anterior de origem metafísica, divina, de origem ontológica. É algo que se dá na interação, que vai ser resolvido na interação. A contingência ilustra a incerteza do mundo. Ou seja, é algo que se dá, como pode, em algum momento, por uma outra situação, não se dar. Ora, essa contingência em uma situação de complexidade vivida por duas pessoas, vai ser percebida tanto por mim como por aquele que eu estou em relação, que é o exemplo que ele usa de ego e de alter. É percebida tanto por ego como por alter.

Eu estou vendo, aqui, a Luísa, então vamos imaginar que eu estou em uma situação com a Luísa de dupla contingência. Eu me deparo com a Luísa e não tenho nenhuma ideia de como a Luísa vai se comportar nessa interação, do que ela vai falar, de como ela vai agir. Da mesma maneira, eu não tenho nenhuma ideia daquilo que eu vou fazer, porque tudo é possível. Absolutamente tudo é possível. O que significa dizer que eu não tenho nenhuma pauta de previsibilidade de comportamento de ações, tanto no que diz respeito à minha pessoa, como no que diz respeito à pessoa da Luísa. Por quê? Porque tudo pode se dar como tudo pode não se dar também. Ou seja, se não existe pauta de previsibilidade de comportamento, não existem expectativas, minimamente, compartilhadas na complexidade. Não existe. Tudo pode se dar, as expectativas não se constroem, porque é absolutamente tudo possível. Não existe pauta de previsibilidade de comportamentos, não existem expectativas compartilhadas com relação às expectativas de comportamento. Ora, como isso vai ser quebrado na dupla contingência? Isso é quebrado na ação. Isso é importante, do ponto de vista luhmanniano, isso não é determinado fora da ação. Volto a dizer, isso não é dado por qualquer elemento externo. Isso é quebrado no interior da própria ação. Basta que alguém faça algo.

Ao fazer algo, eu selecionei uma ação, selecionei um comportamento e eu coloco para o outro, no caso, aqui, o outro é a Luísa, eu coloco para o outro uma determinada possibilidade, que é de ela se ater ou não a essa pauta que coloquei no meu comportamento. Ou seja, para ela, de alguma maneira, foi colocada uma pauta para estabelecer uma ação que possa estar conectada com aquilo que foi, de alguma forma, a minha seleção. Porque, a princípio, nós somos duas caixas pretas, uma para a outra, eu não sei absolutamente nada da Luísa, ela não sabe de mim, eu não sei nada daquilo que eu vou fazer, eu não sei nada do que ela vai fazer. Ou seja, nós somos caixas pretas. No que eu agi, estabeleci uma seleção. Ao selecionar, eu informo e transmito para a Luísa este algo que selecionei. Exemplo: vamos supor que eu cruzo com a Luísa e, na interação, eu estendo a mão para Luísa. A minha intenção é demonstrar para ela, nesse momento, uma amizade. Mas eu não tenho a menor ideia se ela vai agir de alguma maneira A, B, C ou D, mas eu selecionei algo e estou transmitindo esse algo para ela. A Luísa pode, ao me ver estendendo a mão, olhar para mim e começar a plantar bananeira, por exemplo, ou começar a fazer ginástica. Vejam que as caixas pretas continuam sendo *black boxes* umas para as outras. Eu selecionei algo à Luísa, informei e ela não se ateu à minha pauta de ação. O que significa dizer que ela começou a plantar bananeira e, para mim, é absolutamente incompreensível a Luísa começar a plantar bananeira ou fazer ginástica quando eu estendo a mão para ela.

Vejam que, nessa situação, a interação perpassada por uma dupla contingência continua sendo absolutamente organizada em uma complexidade, ou seja, a dupla contingência não se quebra, ela continua acontecendo. Vamos supor que eu estenda a mão para a Luísa e, ao perceber que eu estou estendendo a mão para ela, a Luísa me considera uma pessoa bacana, ela gosta de mim, ela tem afeto pela minha pessoa, ela resolve retribuir a minha demonstração de amizade e afeto estendendo a mão para mim, cumprimentando-me. Vejam que, nesse momento, essa situação de dupla contingência no interior da ação, imaginando uma situação originária de complexidade, ela se quebra. Por que ela se quebra? Porque eu estabeleci alguma coisa que conecta essas caixas pretas uma à outra. Essa coisa que conecta a caixa preta uma à outra não é a minha ação, não é a ação da Luísa, é tão somente a comunicação que se estabeleceu, porque a comunicação é um processo de seleção, informação, transmissão e compreensão.

Se não existe compreensão, ou seja, se eu não trago para o mesmo espaço esses sistemas psíquicos que são absolutamente fechados neles, eu não tenho comunicação. Então, a comunicação foi estabelecida na interação, mas ela não é estabelecida pela interação, ou seja, não é a interação

que a cria. Ela é estabelecida na interação porque existiu algo que conectou esses sistemas ou essas caixas pretas. Houve algo que conectou essas caixas pretas. Esse algo, no sentido luhmanniano, é a comunicação.

Portanto, a comunicação é esse algo que conecta sistemas psíquicos, *black boxes*, caixas pretas estranhas umas para as outras, fechadas em suas recursividades próprias, mas que em função de uma situação que se dá, como poderia não se dar, a comunicação se estabelece na interação. Comunicação se estabeleceu e nesse sentido foi quebrada a situação de dupla contingência.

Vejam, gente, as possibilidades de ação da Luísa são ainda inúmeras. Mas, quando eu tenho a quebra da dupla contingência, tenho comunicação que gera comunicação e vai gerando ações compreensíveis dentro da comunicação. Por exemplo, se a Luísa tem, ainda, muito mais afeto do que eu imaginava que ela tinha, ao estender a mão para ela, ela pode chegar, puxar a minha mão e dar um longo abraço, demonstrando um grande afeto que ela tem por mim. Eu tinha uma expectativa, mostrar um afeto por ela. Eu tenho um afeto por ela, ela trabalhou de outra forma e chegou, puxou minha mão e, ainda, deu-me um abraço. Vamos supor que eu tenho uma expectativa que ela tem afeto, mas no fundo, no fundo, ela não tem afeto por mim. Ela não gosta de mim, acha que eu sou um cara ruim: “puxa, o Leonel é um cara que não é legal”. Ela se recusa a me cumprimentar. Vejam que tem comunicação aí, continuo tendo conexão. As ações são possíveis, mas são, agora, conectadas. Eu estendi a mão e ela não começou a fazer ginástica, não começou a plantar bananeira, não começou a cantar, não começou a tocar guitarra ou qualquer coisa. Ela não estendeu a mão para mim, olhou para mim, desviou a cara e se recusou a me cumprimentar. Vejam que é uma ação dentro dessa conexão produzida entre caixas pretas. As ações são múltiplas, sendo que quando elas estão conectadas umas às outras, elas são produzidas a partir de determinados elementos que fazem essa conexão, elemento esse que é a comunicação. Portanto, eram esses os sentidos de complexidade e dupla contingência presentes em Luhmann que gostaria de trabalhar com vocês.

Vamos agora para um outro momento do desenvolvimento do pensamento do Luhmann que está ligado à composição da sociedade. Do que se compõe a sociedade? Essa é uma questão interessante e bem diferente do ponto de vista de uma teoria sociológica e, eu diria, bem radical do ponto de vista da radicalidade daquilo que são as produções contemporâneas dentro da teoria sociológica. Luhmann vai sustentar que a sociedade não é algo produzido ou composto de sujeitos, de pessoas, de grupos sociais,

de classes ou qualquer coisa nesse sentido. A sociedade, para Luhmann, é composta tão somente de comunicações.

O sistema social não é composto por sujeitos, por indivíduos, por grupos, por classe social etc. Para Luhmann, o que diferencia a sociedade do seu entorno é o seu elemento constitutivo que é a comunicação. O que significa dizer que só a sociedade comunica. Não são pessoas que comunicam, a sociedade é que produz, criando recursivamente o tempo inteiro o seu elemento constitutivo, o seu elemento que a diferencia enquanto sociedade, enquanto ordem social, o seu elemento que somente ela autoproduz, que é a comunicação. A sociedade é composta tão somente de comunicações. Ora, isso é algo radicalmente novo dentro da teoria sociológica, que historicamente trabalhou a ideia de sujeito (individual ou coletivo) como elemento (ou um dos elementos) constitutivos do social. Pode-se trabalhar a ideia de indivíduo em diferentes facetas da teoria liberal, pode-se trabalhar a ideia de um sujeito coletivo enquanto classe em Marx etc.

Luhmann sai disso em termos de elemento constitutivo da sociedade, mas ele não está dizendo que os sujeitos não existem, evidentemente... Vejam bem, é interessante ver que, na verdade, ele está dizendo o seguinte: a sociedade pressupõe a existência de sujeitos, mas ela não é composta de sujeitos. Vejam, quando eu dei o exemplo da minha interação com a Luísa, ela pressupõe a existência de sujeitos, mas ela não é composta da minha interação com a Luísa. Ela é composta pela comunicação produzida pelas referências que vão se acoplando umas às outras, ou seja, as comunicações são produzidas pelas próprias comunicações. Isso significa dizer que a sociedade pressupõe a existência de um ser vivo, ou seja, de uma matéria, uma matéria orgânica, pessoas, mas a matéria orgânica, ou seja, a pessoa, o ser vivo, só pode produzir o quê? Ser vivo produz recursivamente a matéria do próprio ser vivo. O Leonel enquanto matéria orgânica, enquanto ser vivo, só pode produzir matéria, não pode produzir outra coisa. A sociedade pressupõe não somente, então, os seres vivos enquanto matéria, mas pressupõe também sistemas psíquicos. Ou seja, essas caixas pretas que estão aí nesse processo que a gente chamou, inicialmente, de uma situação de complexidade originária, de dupla contingência. A sociedade pressupõe sistemas psíquicos. Vejam bem, sistemas psíquicos se diferenciam de um meio, a matéria orgânica, e produzem, constantemente, de forma recursiva, o seu próprio elemento que o diferencia da matéria orgânica. O que produzem os sistemas psíquicos? Os pensamentos. Sistemas psíquicos pensam, não comunicam. Eles pensam. Matéria orgânica produz matéria orgânica, ou seja, produz vida. O sistema psíquico produz pensamento, enquanto a so-

cidade, que pressupõe a existência de seres vivos e de sistemas psíquicos, vai produzir, constantemente, a partir de operações internas, comunicação.

Isso significa dizer que a sociedade, produzindo comunicação, dá-se, em algum momento, porque se diferencia dos sistemas psíquicos. Ou seja, sujeitos, pensamento, sistema psíquico, tudo isso é meio para a ordem social ou para o sistema social. Vejam bem, isso é importante: não é que inexista sujeito. O sujeito para o sistema social é um meio, é um meio no qual o sistema social está inserido. E o sistema social só existe porque, em algum momento, ele se diferenciou desses sistemas psíquicos, desses pensamentos, dessas matérias. Diferenciou-se como? Lembrando da minha interação com a Luísa: produziu comunicação. Isso faz com que o sistema social exista, que ele produza, constantemente, a partir do seu elemento que garante a sua existência enquanto sistema, que é a comunicação.

O sistema social, então, é uma referência que Luhmann utiliza para mostrar que existe um elemento definidor da composição da sociedade, que é a comunicação. A comunicação é o elemento definidor da sociedade. É a comunicação que faz com que a sociedade exista enquanto sistema, diferenciada de um meio, que é essa situação meio caótica a qual os sistemas psíquicos, *black-boxes*, matéria, tudo isso está no entorno dessa sociedade. Mas a sociedade se organiza como sistema e, como a gente viu, inicialmente, ela continua a evoluir de forma a, progressivamente, produzir novas reduções de complexidade. Como isso é feito no pensamento luhmanniano?

Luhmann vai dizer o seguinte: sistemas sociais se organizam quando eu consigo estabelecer formas de diferenciação funcional. Então, vejam, a ideia para organizar o sistema, isso já vem lá daquela discussão da Biologia que a gente tinha visto, é a ideia de diferenciação. Quando eu diferencio, crio um sistema e, ao mesmo tempo, crio um meio no qual eu estou inserido. Então, o que faz com que um sistema social se organize de forma diferenciada? É quando ele se especializa funcionalmente, ou seja, quando ele reduz a complexidade do meio no qual ele está inserido. Darei um exemplo, aqui. Como eu disse anteriormente, como a gente está trabalhando com um nível de abstração muito forte, eu vou sempre procurar trazer exemplos concretos. Vamos imaginar a ideia daquilo que é um conhecimento — ou seja, um conhecimento sobre o ser humano. Vamos imaginar que eu tenho uma série de possibilidades de produzir conhecimento sobre aquilo que é o ser humano: questões filosóficas, questões religiosas, uma série de elementos que podem abordar aquilo que é o ser humano. Eu estou diante de um sistema de conhecimento, um sistema no qual eu tenho uma série

de possibilidades, uma série de variáveis de abordar o ser humano e essas possibilidades estão ali de uma maneira indiferenciada.

Vamos imaginar que, em algum momento, esse conhecimento sobre o ser humano seja produzido a partir de uma especialização funcional, ou seja, de uma diferenciação. O que me interessa não são elementos de filosofia, de religião, de comportamento, eu estou interessado em trabalhar o ser humano a partir daquilo que são suas condições fisiológicas etc., ou seja, a partir de uma medicina. Vejam que eu reduzi a complexidade: diante de uma série de possibilidades de abordar o conhecimento daquilo que é o ser humano, será produzida uma diferenciação, uma especialização funcional. Ou seja, trabalhar o ser humano pelo viés, pela leitura daquilo que é o conhecimento da medicina. Vejam, eu reduzi a complexidade, não preciso mais trabalhar o ser humano pela filosofia, pela religião, eu trabalho pela medicina. Mas, ao reduzir a complexidade, posso trabalhar muito mais elementos da medicina, porque esses elementos não estão mais imbricados com outros elementos que impedem que eles sejam aprofundados.

Porém, ainda dentro da medicina, vamos imaginar: “ah, eu trabalho o ser humano a partir da medicina”, mas, esperem aí, eu vou operar uma nova redução de complexidade, ou seja, uma nova especialização funcional. Dentro da medicina, vou trabalhar o ser humano a partir daquilo que é a função cardíaca. Vou me especializar, funcionalmente, naquilo que é o funcionamento do coração. Reduzi a complexidade, vejam: ser humano, questões filosóficas, religião, etc. Parto agora para uma discussão só de medicina, reduzi a complexidade. Opa! Parti agora para uma nova redução. Só vou trabalhar aquilo que é a nova especialização funcional, vou trabalhar, somente, aquilo que é a cardiologia. Vejam que, ao reduzir a complexidade, ou seja, ao trabalhar somente o aspecto da cardiologia, tenho mais elementos que eu posso me aprofundar para compreender o funcionamento do coração. Por quê? Porque eu só me ocupo disso agora. Não me ocupo mais de outros elementos, como elementos relacionados aos problemas do intestino, do estômago, do cérebro ou de outro qualquer aspecto médico do ser humano.

Nesse sentido é possível criar uma especialização funcional ainda mais reduzida. Vamos reduzir ainda mais a complexidade: dentro da cardiologia, eu só vou me ocupar das arritmias cardíacas. Vejam: foi feita uma nova especialização funcional. Não me ocupo mais de todo o funcionamento do coração ou de todos os aspectos do coração. Ocupo-me, somente, daquilo que é arritmia. Ora, reduzi novamente a complexidade, mas agora eu tenho muito mais condições de analisar bem detalhadamente com N elementos,

com N variáveis, com uma série de coisas, só a arritmia cardíaca. Vejam, da mesma ideia, eu reduzi a complexidade, mas aumentei a complexidade.

Vejam aí, então, o paradoxo colocado por Luhmann: a ideia que as especializações funcionais, ao reduzirem a complexidade, elas aumentam a complexidade. Ou seja, quanto mais eu reduzo a complexidade com uma especialização funcional, mais eu aumento a complexidade dessa especialização funcional. Homem: uma série de coisas, eu posso falar sobre muitas coisas: religião filosofia etc. Opa, Medicina: reduzi. Agora eu posso precisar me ater somente a isso. Opa, reduzi: agora, cardiologia — eu só vou trabalhar o coração. Reduzi, novamente. Agora, as arritmias: opa, agora, só trato das arritmias cardíacas.

Vejam, então, que eu tenho esse paradoxo que é um paradoxo, a princípio, colocado, mas que é absolutamente compreensível e inteligível na perspectiva no pensamento de Luhmann. Reduzir complexidade em uma especialização funcional é, ao mesmo tempo, aumentar a complexidade. Então, é um paradoxo que é, absolutamente, inteligível e compreensível. Nesse sentido, sistemas sociais vão aparecendo exatamente quando especializações funcionais são produzidas, criadas, especializações essas que reduzem a complexidade e, ao reduzir a complexidade, eu aumento a complexidade. Porém, como os sistemas sociais constroem os seus limites? Ou seja, como essas especializações funcionais estabelecem um limite daquilo que é o sistema no qual ela estava inicialmente inserida daquilo que não vai ser mais sistema para ela, mas, sim, meio. Ou seja, um processo no qual ela se especializa funcionalmente. Como ela se estabelece?

Luhmann vai dizer que as especializações funcionais, do ponto de vista dos sistemas sociais, constroem limites de sentido. Os limites produzidos pelos sistemas sociais, e aí a gente pode começar a falar sobre o Direito, são limites de sentido. E os limites de sentido são limites colocados, criados, estabelecidos por um código que faz com que aquela comunicação venha a ser produzida e reproduzida constantemente, tão somente por um código que cria um limite com relação ao meio no qual ele está inserido. Ou seja, o código cria uma especialização funcional, porque ele estabelece uma forma de comunicação que faz com que o sistema seja produzido constantemente, tão somente por aquele código de comunicação. E, exatamente, porque ele cria um código de comunicação que esse código pode ser muito explorado no funcionamento do sistema. Exemplo concreto disso, da mesma maneira como eu falei da medicina num sistema de conhecimento, pode agora ser trabalhado pela questão do Direito como subsistema social.

O Direito cria um limite de sentido com relação ao meio no qual ele está inserido quando ele se diferencia desse meio a partir de um código que ele próprio criou. Que código é esse? Legal e ilegal. Lícito e ilícito. Esse é o código que estabelece um limite de sentido para o Direito. Tudo aquilo que o meio no qual ele está inserido e que ele conhece pode ser traduzido como legal ou ilegal, o Direito conhece. Porque somente o sentido produzido pelo sistema é o sentido com que ele entende esse meio recursivamente. Tudo aquilo que não é passível de compreensão por esse código disjuntivo, no qual um limite de sentido é estabelecido, isso tudo não é que o Direito não trata, isso inexistente, porque aquilo que existe para o sistema é somente aquilo que o sistema produz.

Dois exemplos concretos dessa ideia: em uma perspectiva luhmaniana, o Direito se especializou funcionalmente, criou um código no qual ele produz um limite de sentido para o meio no qual ele está inserido. Isso significa que ele conhece esse meio como legal e ilegal. Em uma determinada manhã eu acordo e como em todas as manhãs, via de regra, eu vou ao banheiro e escovo o dente. O Leonel escovar o dente em todas as manhãs é algo que inexistente para o Direito. Por que inexistente para o Direito? Porque o Direito, enquanto um sistema de comunicação, ele opera a partir de um sentido no qual ele conhece o meio no qual está inserido, que é o código legal e ilegal. Escovar o dente não pode ser traduzido, melhor dizendo, não é compreendido, inexistente para o código legal e ilegal. O que significa dizer que esse elemento que está no meio do Direito não é passível de ser compreendido pelo limite no qual o Direito conhece o sistema que ele próprio produz.

Porém, vamos supor que naquela manhã, a pasta de dente que eu utilizei está adulterada e me criou uma alergia que fez com que eu tivesse que procurar um médico, gastasse dinheiro etc. Nesse momento, esse elemento do meio, o Leonel escovando o dente e adquirindo uma alergia por uma pasta que foi adulterada, que teve um problema na sua fabricação, pode ser traduzido como legal ou ilegal. O Direito, aí sim, conhece esse meio a partir dessa questão. O que significa dizer que o Direito se especializa, funcionalmente, em um determinado conhecimento daquilo que o envolve, que é produzido por ele mesmo e que só ele se ocupa disso. Não significa dizer que outras referências ele não venha a conhecer. Ele as conhece, mas somente pelo código disjuntivo legal e ilegal.

Outro exemplo: o desmatamento da floresta Amazônica. É um outro exemplo que a gente pode dar. Óbvio que a gente pode entender o desmatamento da floresta Amazônica por uma série de facetas. Por exemplo, do ponto de vista da Ciência, se aquilo ali contribui ou não para o aumento

do que a gente chama de buraco na camada de ozônio da atmosfera. A gente pode entender o desmatamento da floresta Amazônica por questões de poder, questões da política, ou seja, envolvimento daquilo com a ação de madeireiros que impacta e é uma violência muito grande para as populações locais indígenas. Como é que o Direito olha para tudo isso? Não é que o Direito seja insensível a esses problemas. É que o Direito os conhece não por ser um problema de poder, por ser um problema de Ciência, ele conhece isso como sendo uma questão legal ou ilegal, uma especialização funcional. Vejam que os limites do sistema jurídico são limites de sentido e que, no caso específico do Direito, é um limite relacionado a legal ou ilegal.

Para Luhmann, esses limites de sentido relacionados ao código legal e ilegal constitutivo do sistema jurídico, estruturam expectativas de expectativas de comportamento. O sistema social consegue, de alguma maneira, estabilizar, e o sistema jurídico o faz, ele estabiliza expectativas de expectativas de comportamento. Vejam bem, isso é interessante. O comportamento é sempre algo que pode se dar como pode não se dar. Aliás, o sistema jurídico não estabiliza o comportamento, o comportamento sempre é algo que pode se dar, há frustrações e uma série de coisas com relação ao comportamento. O que o sistema social faz é estabilizar expectativas com relação às expectativas de comportamento.

Podemos dar o exemplo das regras de trânsito e da função do sinal vermelho. Quando estou diante de um sinal vermelho, eu tenho a expectativa, como pedestre, eu tenho a expectativa em relação à expectativa do motorista, que é: ele vai parar diante do sinal vermelho. Ele vai frear e parar. Exatamente porque eu tenho essas expectativas com relação à expectativa dele, isso tem que estar estabilizado em algum lugar. O Direito cria uma comunicação que estabiliza isso. Vejam bem, ele não estabiliza o comportamento. Evidente, o motorista pode, a qualquer momento, avançar o sinal vermelho, criar um acidente. Mas eu vou estabilizando expectativas com relação às expectativas comportamentais. Os sistemas sociais fazem isso e, dentro desse sistema social, o Direito faz isso, estabilizando essa comunicação legal e ilegal. Exatamente, porque eu tenho essa estabilização é que, em algum momento, eu posso imaginar que o motorista vai parar no sinal vermelho, porque isso é uma coisa que está estabilizada. Exatamente por isso, eu, quando o sinal verde aparece para mim, como pedestre, eu começo a andar independentemente dele parar. Eu posso ser mais cauteloso e dar uma olhada para ele, mas isso já diz respeito ao comportamento e não em face da relação das expectativas às expectativas comportamentais. Os sistemas sociais se estruturam a partir de expectativas de comportamento. Essas são as estruturas do sistema, mas não o fator de criação dos sistemas.

Os sistemas sociais criam eles mesmos. O Direito cria ele mesmo. Não há nada externo no sentido de uma determinação (estrutura etc.), no sentido de uma produção que crie o sistema social ou sistemas sociais ou, no caso, o Direito como sistema social. O Direito se cria o tempo inteiro, ou seja, em um momento ele se diferencia, ele se diferenciou. A partir do momento em que ele se diferencia, ele cria, recursivamente, ele próprio o tempo inteiro. O que significa dizer que o Direito não é criado pelo meio, ele é produzido por ele mesmo o tempo inteiro.

O meio - existe uma expressão que Luhmann utiliza - irrita o sistema, cria situações de irritabilidade que fazem com que o sistema venha a produzir ele mesmo. Ou seja, no caso do Direito, legal ou ilegal. Mas ele o faz recursivamente, criando ele mesmo o tempo inteiro. Nele os elementos externos atuam como elementos do próprio sistema (legal e ilegal) pois a sua criação é uma autocriação. Um outro exemplo concreto disso — mobilizando uma argumentação jurídica — pode ser dado em torno de um caso no Supremo, uma discussão em torno do aborto de fetos anencéfalos. O Supremo estava discutindo a constitucionalidade, ou seja, a legalidade desse aborto de fetos anencéfalos. Permitir que as mães, gestantes, de fetos anencéfalos pudessem abortar dentro daquilo que seria uma ação considerada, no Direito, como sendo legal.

O Supremo fez uma audiência pública, trouxe uma série de referências, cientistas, discussões da religião, óbvio houve um forte apelo religioso, no sentido de sustentar a ilegalidade. Eu lembro que, na época, o Barroso — hoje ministro do Supremo — estava advogando e defendeu a legalidade do aborto de fetos anencéfalos. Ele utilizou um argumento recursivo dentro do Direito que, exatamente, mostra essa autorreferência, essa auto-observação e essa autoprodução do Direito por ele mesmo. O argumento utilizado pelo Barroso foi mobilizado não a partir de questões de teorias políticas, de teorias de poder ou questões de dominação, por exemplo, por teorias feministas ou por qualquer outro elemento. Ele mobilizou dentro do Direito, ilustrando então uma recursividade própria.

Podemos constatar que circularam vários elementos tentando definir a vida, então tem a Ciência lá definindo a vida, onde é que está a vida, tem a Religião dizendo que a vida está no momento da fecundação etc. Mas onde é que o Direito define isso? Talvez a gente se depare com uma situação na qual existe uma indecibilidade. O Direito não define em que momento se constitui a vida. Não tem isso no Direito. Entretanto, o Barroso vai mobilizar a seguinte argumentação: talvez, a gente tenha algum elemento constitutivo dessa definição de vida quando o Direito regula por mecanismos de legal

e ilegal, o momento da morte. E ele vai dizer: “olha, existe a possibilidade de doar órgãos quando se constata a morte encefálica, ou seja, a morte do cérebro, ou morte cerebral”. Nesse momento, depara-se com uma definição, construção jurídica, recursiva do próprio sistema no qual a morte está ali presente.

Exatamente porque eu já tenho a morte com a morte cerebral que eu posso doar tudo, córnea, coração, ou seja, tudo, tudo, tudo é possível de doação porque eu constatei, pela morte do cérebro — ou seja, a morte encefálica — o momento da morte. Ora, para se constituir o momento da morte cerebral, significa que, para ter vida, eu preciso do cérebro. Nesse sentido, a ausência do cérebro - vejam bem, feto anencéfalo não é um feto com uma deformidade cerebral, não é um feto com um problema cerebral, é um feto sem cérebro - descaracterizaria a vida.

O Direito produz, vejam bem, recursivamente isso. Ele conhece o meio, conhece a discussão religiosa, a discussão científica etc., mas a partir do sentido produzido dentro do próprio Direito. A questão é: o Direito produz ele mesmo, não existe nada externo que produza o Direito. É o Direito com o código que organiza o sentido dado a ele e ao meio no qual ele está inserido que produz, constantemente, ele mesmo. Vejam que, aí, eu tenho o exemplo de um Direito produzindo, pelo legal e ilegal, aquilo que é vida, que pode ser uma outra discussão totalmente diferente em termos políticos, é uma outra discussão científica e, talvez, seja — com certeza é — uma outra discussão religiosa. Mas, dentro do Direito, você tem uma recursividade própria, porque o Direito produz ele mesmo.

Nesse sentido o sistema jurídico não é um sistema fechado ou aberto. Ele é, como disse em outro momento, fechado e aberto. Para Luhmann, o Direito é um subsistema social autopoético, lembrando sempre que a ideia de autopoiese ilustra a situação não paradoxal de um sistema aberto e fechado ao mesmo tempo. Aberto porque fechado e fechado porque aberto. Ou seja, um sistema organizado autopoieticamente que produz, constantemente, seus próprios elementos a partir de operações internas, conhecendo o meio no qual ele está inserido. Mas conhecendo enquanto sistema, não enquanto meio, porque o meio não é conhecido pelo sistema como meio, ele conhece enquanto sistema, porque ele conhece a partir de recursividade própria. Então, os sistemas jurídicos são fechados operacionalmente. O que isso significa?

Significa dizer que o sistema jurídico é fechado porque somente ele produz constantemente legal e ilegal. Não é a política que produz isso, não

é a economia que produz isso, não é nenhum outro sistema social. Isso tudo é meio para o Direito — o Direito do ponto de vista da sua recursividade interna. Isso é interessante, porque a teoria do Direito vem estabelecer elementos muito claros dessa autorreferência (ou dessa auto-observação) do Direito produzido a partir de elementos internos. Uma dessas possibilidades pode ser dada na *Teoria pura do direito* de Kelsen. Mas, pouco provavelmente, discutimos essa teoria nesse sentido que desenvolvemos agora, porque é um elemento da recursividade interna do próprio Direito, procurando fomentar o Direito pelo próprio Direito, porém com elementos da teoria dos sistemas sociais autopoieticos.

Existe um texto do Luhmann, que mencionei ao longo da minha fala, presente na obra coletiva organizada pelo Dalmir e pelo Arnauld, chamado “A restituição do décimo segundo camelo”. Nesse texto, Luhmann vai discutir toda uma série de elementos ligados a essa noção de autopoiese, a partir de um problema prático inicial que ele apresenta. Que problema prático é esse? Ele vai colocar o seguinte: um beduíno é muito rico e possui uma infinidade de bens. Nesse momento que ele é muito rico, ele faz um testamento. Esse testamento segue tradições locais e, nessas tradições, ele tendo três filhos, estabelece que o filho mais velho vai ter metade dos bens quando da morte desse beduíno, o filho do meio vai ter um quarto desses bens, o filho mais novo vai ter um sexto desses bens. Isso é algo absolutamente compatível com a cultura, com as tradições locais. O beduíno tem uma série de problemas ao longo de sua vida e, quando ele falece, ele tem somente onze camelos. Tendo onze camelos, os filhos resolvem dar seguimento à vontade do pai expressa no testamento.

Eles vão tentar organizar essa partilha pela vontade do pai expressa no testamento e eles se deparam com um problema. O filho mais velho diz: “eu tenho direito a metade dos onze camelos, portanto 5,5 camelos”. O filho do meio também se manifesta: “eu tenho direito a um quarto dos camelos, então eu tenho direito a 2,75 camelos”. E o filho mais novo fala então: “mas eu também tenho direito a um sexto dos camelos, portanto tenho direito a 1,83 camelos”.

Isso significa dizer que, de acordo com o testamento, para realizar vontade expressa naquele testamento, eles estão diante de uma questão indecível, diante de uma impossibilidade de construir uma decisão. Então, eles estão diante de uma situação que está fora da possibilidade de realização da vontade do pai. Eu não consigo realizar algo que seja compatível com essa vontade. Eles mobilizam uma autoridade local, um juiz local, e o juiz fala o seguinte: “eu vou emprestar um camelo que eu tenho para vocês,

e vocês tentem aí dividir essa quantidade de camelos que vocês têm, realizando assim a vontade do pai de vocês e, quando Alá assim permitir, vão me devolver esse camelo que eu estou emprestando para vocês”.

Os três irmãos estão agora com doze camelos e vão tentar encontrar uma solução de forma a respeitar a vontade do pai. Metade de doze camelos, que era o que o mais velho tinha direito pela vontade do pai no testamento, corresponde a seis camelos que seriam de direito do filho mais velho. Seis camelos ficam então para o filho mais velho. O filho do meio tinha direito a um quarto dos camelos: doze dividido por quatro, três camelos. O filho do meio fica com aquilo que estava expresso na vontade do pai: $\frac{1}{4}$ da herança ou, no caso concreto, três camelos. E o filho mais novo, tem direito a um sexto dos camelos: doze dividido por seis, dois camelos. Ele também fica com aquilo que estava expresso na vontade do pai.

Então, os doze camelos, de alguma maneira, permitem que a vontade do pai seja realizada, seja operacionalizada, seja transformada em decisão de acordo com aquilo que é a expressão da sua vontade. Seis camelos que tem o filho mais velho, mais três camelos que tem o filho do meio, mais dois camelos que é aquilo que o filho mais novo tem: seis mais três, nove, mais dois, onze. Ou seja, eu consigo realizar a vontade do pai e sobra um camelo. Eu tenho onze camelos que são divididos e sobra um camelo.

E, aí, ficam algumas questões para reflexão: o que significa esse camelo? Ele é necessário ou ele não é necessário para a divisão? Porque ele sobrou? Somente onze camelos foram divididos, portanto eu poderia decidir com onze? Esse único camelo que sobra é algo externo ou é algo interno à operação de divisão? Luhmann vai fazer toda uma discussão sobre autopoiese a partir desse problema prático do décimo segundo camelo, a partir dessa situação do décimo segundo camelo, procurando mostrar que ele é e não é necessário ao mesmo tempo, ou seja, ele é a autorreferência localizada do sistema jurídico, na qual a operação e o resultado não mais se distinguem, produtor e produto não mais se distinguem: ele é a autopoiese do sistema jurídico funcionando como um subsistema social fechado operacionalmente e aberto cognitivamente.

DIÁLOGO 4:

LIBERAIS, COMUNITARISTAS E CRÍTICOS-DELIBERATIVOS

Wilson Madeira Filho

Hoje vamos trabalhar com a clivagem entre liberais, comunitaristas e críticos-deliberativos, ainda que particularmente eu vá fazer algumas ponderações sobre essa “terceira via”. Na bibliografia colocamos, como ponto de partida, a segunda parte do livro da professora Gisele Cittadino, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, intitulado *Pluralismo, direito e justiça distributiva*³⁰. Vamos ver que ela desenvolve um raciocínio a partir de intensa resenha e classificação de teóricos americanos e europeus, que desemboca na obra de três autores, cada um, exemplar de uma das linhas classificatórias, a saber John Rawls, representando os liberais, Michel Walzer, representando os comunitaristas e Jürgen Habermas, representando os críticos-deliberativos. Em seguida, vou pontuar brevemente algumas questões, eis que, a aceitar a classificação anterior, eu me autosituaria enquanto comunitarista, por isso vou apresentar alguns dos pontos que trabalhei em um pequeno texto chamado “Senso de justiça e sentimentos do justo: a jornada do louco”, que foi publicado num livro organizado pelo Pietro Nardella—Deloova, que, na época fazia doutorado aqui no PPGSD³¹. Por fim, vou examinar melhor essa terceira classificação, de críticos-deliberativos, que eu particularmente situo no campo da produção estruturalista, retomando contribuições na sociologia e na filosofia, principalmente através de Anthony Giddens e do próprio Jürgen Habermas, tentando demonstrar que se opera em ambos uma Teoria da Modernidade, que me parece mais estreita entre eles do que em geral se admite. Para isso, vou me valer de outro texto meu, intitulado “Em busca de reencaixe no tempo perdido”, que estará num livro organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Direito, Instituições e Negócios, também aqui da Faculdade de Direito da UFF³².

Então, tomando como ponto de partida o texto de Gisele Cittadino, que analisa a justiça distributiva, entre o particularismo e o universalismo, é importante assinalar que a primeira parte do livro trata sobre a elaboração da Constituição Federal de 1988, e as forças gravitacionais teóricas que estariam embalando a constituinte. Portanto, a revisão teórica proposta possui uma quadratura histórica e uma busca por fontes que, mesmo em nível acadêmico, acompanhavam essas mudanças estruturais.

A primeira questão que a autora assinala desde o preâmbulo é que o anunciado “triunfo” da democracia liberal estaria a conviver com o fim da utopia igualitária. Com isso, me parece, se alude ao pano-de-fundo histórico

30 CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direito e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Lumens Júris, 2000.

31 MADEIRA FILHO, Wilson. Senso de justiça e sentimentos do justo: a jornada do louco. Em: NARDELLA-DELOOVA, Pietro (org.). *Antropologia jurídica: uma contribuição sobre múltiplos olhares*. São Paulo: Scortecci, 2017, p. 248-262.

32 MADEIRA FILHO, Wilson. Em busca de reencaixe no tempo perdido: analisando as consequências da modernidade no consumismo globalizado. In: DAHER, Eduardo de Souza Leite Trancoso (org.); MARTINS, Plínio Lacerda; MARTINS, Guilherme Magalhães; LIMA, Marcos Cesar de Souza (coords.). *O direito do consumidor no mercado de consumo*. Rio de Janeiro: IDPP/PPGDIN-UFF, 2021, p. 133-156.

da década de 1980, com o fim da guerra fria, a queda do mundo de Berlim e o clima de ocaso da União Soviética. Apenas um detalhe, diferentemente de outros momentos revolucionários, agora se trata da vitória neoliberal, e o homem que emerge é individualista, vive num regime capitalista e se amplia a intersubjetividade.

Desse modo, a autora se propõe a trabalhar essas três correntes ou tendências teóricas - os liberais, os comunitaristas e os críticos-deliberativos. Não como linhas teóricas ou escolas de pensamento em confronto, mas como modelos concorrentes, coexistentes nas arenas de debates e, em alguns casos, reelaborando os argumentos das outras frentes. Inicia pelos liberais e a subjetividade das concepções individuais sobre o conceito de Vida Digna, através, principalmente de três autores: Joseph Raz, John Rawls e Charles Larmore,

Para Joseph Raz, o pluralismo deve ser valorizado, pois, se não for assim, não poderá haver autonomia pessoal. Essa autonomia pessoal se torna possível quando os indivíduos podem optar por uma dentre as diversas formas de vida moralmente válidas, ainda que a validade moral dessas concepções seja independente do valor a ela atribuído pelos indivíduos que as adotam. Que quer dizer isso? Que vivemos em sociedade que, independente dos valores digamos racionais ou técnicos, passamos a postular valores que nos foram culturalmente entranhados, nos adaptando ao meio. Nesse sentido, aquilo que chamamos de moralidade está adstrito à nossa cosmologia cultural, ou seja, as nossas escolhas estão inteiramente condicionadas às opções disponíveis em nossa sociedade.

Para John Rawls, a característica permanente da cultura pública de uma sociedade democrática é a convivência de várias doutrinas compreensivas razoáveis, ou seja, o “fato do pluralismo”. Ou seja, não há uma só modalidade moral de vida digna, existem várias que são razoáveis. O que ele quer dizer com razoáveis? Aquelas formas de vida que se consideram dignas a partir de ponderações que têm como base uma ideia intuitiva básica que está implícita na cultura pública das democracias. Essa ideia, que é uma adaptação, a meu ver, do *a priori* kantiano, descreve a sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais. Dessa ideia decorrem duas outras: primeiro, a noção de uma “sociedade bem ordenada”, a qual pressupõe uma concepção política de justiça que a regula; e, segundo, o fato de que os indivíduos são pessoas livres e iguais. Livres porque possuem capacidades morais, vale dizer, a junção de um senso de justiça com uma concepção sobre o que é o bem, e se valem, conjuntamente da razão, do bom-senso. E são iguais, porque estão dispostos a serem

cooperativos em sociedade. Como o justo e o bem são compatíveis, o pluralismo não pode ser senão razoável. Rawls, então, atribui três características fundamentais às doutrinas compreensivas razoáveis: a primeira delas é ser resultado da razão teórica, pois abarcam os principais aspectos religiosos, filosóficos e morais de forma consistente; a segunda característica é que são resultado da razão prática que, por sua vez, atribui peso específico a certos valores morais; e a terceira característica é a de são estáveis ao longo do tempo. Ora, essa tríade leva à outra, que são as três características para que uma sociedade seja bem ordenada: primeiro, todos seus membros devem aceitar os mesmos princípios de justiça; segundo, todos terão boas razões para acreditar que suas instituições políticas e sociais irão realizar estes princípios; terceiro, seus membros compartilham um sentido efetivo de justiça e, por isso mesmo, respeitam as regras de suas instituições básicas.

Nessa hora, vocês já devem estar a se perguntar se vocês são liberais, pois, apesar dos pesares, com todos nossos problemas políticos, com as imensas críticas que podemos e gostamos de tecer às nossas direitas e esquerdas políticas, muito possivelmente atendemos a esses três requisitos: um, aceitamos os princípios de justiça, dois, temos boas razões para confiar nas instituições públicas, por isso as criticamos para que melhorem, correto? Mas dificilmente aqui, alguém, num caso concreto, vai deixar de recorrer a uma delegacia ou ao SUS ou ao Judiciário, e tem boas razões para crer e cobrar um serviço regular. E três, nós respeitamos as instituições. Ainda que alguns no próprio governo federal atual aparentemente não pareçam partilhar desse ponto, mas, todavia, com certeza são pressionados a fazê-lo. Pois, diz Rawls, as forças antiliberais não conseguirão recrutar partidários em número suficiente.

Por fim, fechando a apresentação dos autores liberais, a autora apresenta Charles Larmore, para quem a característica fundamental da modernidade é o fato de que pessoas razoáveis discordam. Por consequência, de forma inversa, nada impede que discordem sobre o próprio pluralismo. Por isso, ao invés de constatar o pluralismo talvez fosse o caso de constatar a inevitabilidade do desacordo razoável. Vejam que é postura instigante. Para Larmore, visões positivas sobre a natureza da vida digna, sejam pluralistas ou monistas, são eminentemente controvertidas. O liberalismo está, na realidade, totalmente comprometido é com o podemos chamar de “desacordo razoável”. O próprio pluralismo é objeto desse desacordo razoável em nossa cultura. Aborda temas de tolerância, não? Não se trata apenas do direito ao livre-pensar, certo? Larmore não está falando em defender ideias que não tem tenham a razoabilidade como base, como a tortura ou o nazismo, por exemplo; todavia, manifesta essa razoabilidade, por mais contrária que seja

a nossa concepção particular, há de ser tolerada. Digamos que eu seja heterossexual, conservador e casado e entenda que poliamor é putaria. Vou ter que tolerar, pois não me diz respeito, certo? Então, para Larmore, o liberalismo busca encontrar os princípios da associação voluntária justamente na essência da moralidade. Para ele, pessoas razoáveis podem aceitar essas diferenças apesar de sua tendência divergente natural na formulação de visões compreensivas acerca da natureza do valor.

A autora então segue para o segundo bloco de pensadores, os comunitaristas, que levantam a questão da intrasubjetividade das identidades sociais. A estrela do elenco de teóricos aqui é Michel Walzer, de origem judaica, professor emérito de Princeton, que já deve andar na casa dos 85 anos ou mais. Para Michael Walzer o pluralismo descreve a diversidade de identidades sociais e de culturas étnicas e religiosas que estão presentes em qualquer sociedade moderna complexa. Contudo, ao vincular o pluralismo às múltiplas identidades sociais, e não às concepções individuais de bem, Walzer acaba definindo seu compromisso com o particularismo histórico e social. Ele dá prioridade à comunidade em relação ao indivíduo, na medida em que todos nós somos essencialmente seres produzidos culturalmente. Nesse sentido, os indivíduos estão divididos tanto no âmbito do privado, onde seguem seus interesses, seus papéis sociais, suas identidades suas tradições, seus ideais, princípios e valores, como também no âmbito do público, através de uma grande variedade de valores diferentes, defendidos por comunidades ou grupos distintos. Então, diante do pluralismo não nos resta senão abdicar das respostas únicas, verdadeiras e definitivas para os problemas das associações políticas e admitir o caráter parcial, incompleto e conflitivo do consenso entre indivíduos. O reconhecimento é universal, enquanto o reconhecido é local e particular. Vai chamar de tribalismo esse movimento de atuar nos subsetores sociais, onde emergimos enquanto protagonistas em cada ação micropolítica. Fica, então, cá entre nós, o registro que tribalismo não é, pelo menos aparentemente, uma invenção do Carlinhos Brown, do Arnaldo Antunes e da Marisa Monte, talvez seja até uma coincidência, mas a obra de Walzer é bem anterior. Mas ambos, tribalismo e tribalistas, têm em comum essa concepção de um engajamento dos indivíduos e dos grupos em sua própria história, cultura e identidade e este engajamento é uma característica fundamental da espécie humana. Portanto, para Walzer, a característica comum e mais fundamental da humanidade é o particularismo. Os antagonismos partilham o medo, que se traduz como medo da perda de valores, tradições e crenças. A tolerância é a única maneira através da qual é possível neutralizar o medo que se encontra na raiz dos antagonismos. Estamos de volta à tolerância, não foi? Só que sob

outra ótica, mais complexa. Pois, para Walzer, a tolerância não se esgota numa dimensão moral. Tipo o exemplo que dei do casado moralista que entende que casais não convencionais devam ser criticados. O liberalismo se contenta com a ideia de tolerância moral, pois permite a cada um viver segundo suas próprias convicções. Mas Walzer chama a atenção de que é a tolerância política a regra da democracia – ou seja, a obrigatoriedade do reconhecimento da diferença. Dessa maneira, a singularidade e a universalidade de quaisquer concepções ou princípios que se situam acima ou além dos desacordos violam o particularismo das identidades sociais e o pluralismo dos valores autênticos, ainda que incompatíveis. A imparcialidade requerida para a formulação de uma concepção partilhada por todos é incompatível, inclusive, com o fato de que mesmo quando refletimos ou criticamos as nossas normas, o fazemos a partir de argumentos que são parte de nossa própria experiência e, portanto, integram a forma de vida na qual estamos inseridos.

Encerrando as escolas filosóficas sobre pluralismo, a autora apresenta a “terceira via”, os crítico-deliberativos, através de Jürgen Habermas e seu debate sobre a intersubjetividade, diferente da intrasubjetividade em Walzer. Para Habermas, autor alemão advindo da Escola de Frankfurt, espécie de herdeiro de Adorno, que já está com mais de 90 anos e mata todos nós de inveja por seguir lúcido e produzindo demasiado, as duas dimensões do pluralismo vistas anteriormente, ou seja, as concepções individuais sobre o bem, na ótica dos liberais, e as formas de vida pluralistas, na ótica dos comunitaristas, estão presentes na sociedade contemporânea e não há como optar por uma em detrimento de outra. Pois vivemos numa era da Moralidade pós-convencional, e vou voltar a esse ponto para detalhar lá na frente. Por hora, é importante assinalar que essa moralidade pós-convencional é um fenômeno da sociedade moderna, onde tanto as concepções individuais sobre a vida digna, quanto os valores, costumes e tradições de uma forma específica se deparam com uma exigência: estão ambos obrigados a apresentar razões que sustentem sua validade social, na medida em que não podem ser, como eram no passado, justificados apenas por si próprios. Desse modo, Habermas combate o sentido subjetivo do conceito de ética, tanto no que se refere ao egocentrismo, que diz respeito às subjetividades das concepções individuais sobre o bem, quanto ao que se refere ao etnocentrismo, que aponta para a intrasubjetividade de formas de vida compartilhadas. Pois, aprendemos a nos relacionar com os outros e com nós mesmos através de uma rede de reconhecimento recíproco, que se estrutura através da linguagem. Com isso, um elemento forte e essencial na filosofia habermasiana, desenvolvida em várias obras, mas especifica-

mente no livro *A teoria do agir comunicativo*, o qual, na linha estruturalista em voga ainda na época, 1981, buscava fundamentar as ciências sociais numa teoria da linguagem. Esse livro é composto por dois volumes: no primeiro, intitulado *Racionalidade da ação e racionalização social*³³, Habermas estabelece o conceito de racionalidade comunicativa, enquanto linguagem de entendimento, em direção à intersubjetividade social que se volta à ética discursiva e não à subjetividade das concepções individuais sobre o bem ou à intrasubjetividade dos valores que conformam mundos plurais. No segundo volume, intitulado *Sobre a crítica da razão funcionalista*³⁴, Habermas cria o conceito de sociedade em dois níveis e apresenta sua teoria crítica sobre a modernidade, tema que vocês certamente já tiveram uma introdução com o Professor Leonel Alvim, e que iremos retornar mais adiante. Mas é no âmbito da teoria psicanalítica que Habermas busca inspiração para elaborar seu paradigma do entendimento. Para ele, a dificuldade do vínculo com os outros nos remete à dificuldade de viver conosco mesmo. A relação humana se institui sobre uma base de angústia não controlável. Nossas referências são frágeis, mutante. Já o outro, está sempre ali, com sua solidez. Estamos rodeados de perigos, habitados por fantasmas internos, o inominável nos cerca. Essa impossibilidade que temos de dissociar linguagem e entendimento vai se traduzir na ideia segundo a qual o uso comunicativo da linguagem, que busca o entendimento, que ele chama de agir comunicativo, é original, no sentido de prioritário, em relação ao seu uso estratégico, que ele chama de ação estratégica. A ação orientada para o sucesso, que é a ação estratégica, é parasitária, mas pode ser derivada da ação orientada para o acordo mútuo, ou seja, a ação comunicativa. A possibilidade de escolher entre a ação comunicativa e a ação estratégica é abstrata, porque ela só está dada na perspectiva contingente do ator individual. Na perspectiva do mundo da vida a que pertence cada ator, não é possível dispor livremente desses modos de agir. Contudo, para além do desacordo razoável e para além da diversidade de crenças e tradições compartilhadas, existe um ponto de vista moral que se distancia do terreno fático da eticidade. Não existe a opção de um salto prolongado para fora do contexto do agir orientado para o entendimento mútuo. É, portanto, através da conjunção da hermenêutica e da pragmática, isto é, do processo de reflexão que se processa no âmbito da interação comunicativa, uma vez que está esgotado o paradigma da filosofia da consciência que pressupõe um sujeito racional isolado, que se constitui a formação racional da vontade.

33 HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

34 HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Muito bem, vimos até aqui essas três concepções distintas, o liberalismo, o comunitarismo e a crítica-deliberativa amparada pela ação comunicativa. Volto a dizer, são vetores de raciocínio identificados pela autora como elementos de um debate teórico ao se propor uma vital reformulação democrática no país, após a ditadura militar e num cenário pós-guerra fria. Não se tratam de linhas teóricas propriamente excludentes entre si, muito pelo contrário, existem naturais convergência se divergências.

É o que vamos refletir junto com a segunda parte do texto de Ciddino, que reinterpreta esses conceitos à luz do que classifica agora como construtivismo, em Rawls, reconstrutivismo, em Habermas, e particularismo, em Walzer. Ora, Rawls e Habermas compartilham a ideia, segundo a qual, para além do pluralismo, é possível o estabelecimento de um ponto de vista moral ou de uma ética mínima que desautoriza qualquer posição relativista. Nesse sentido, ainda que suas estratégias sejam diferentes, ambos compartilham uma metodologia construtivista. A ideia central do construtivismo é a de que os juízos morais se justificam sobre a base de pressupostos procedimentais desta prática social em cujo contexto se formulam. Desse modo, a principal característica do construtivismo é construir uma normatividade objetiva a partir da interação discursiva de uma comunidade racional e razoável, formada por sujeitos competentes e imparciais, dispostos a cooperar comunicativamente, com o objetivo de buscar, ou pelo menos tentar, uma solução para o conflito de interesses, mediante razões válidas, aceitas por aqueles que participam do diálogo real. Aqui eu acrescento, democracia dói. Pois procedimentalmente exigimos fóruns de deliberação, nem sempre nos cobrando a exigência de estar nesses fóruns e dialogar, em busca de consensos universalistas e não de ações estratégicas com vista ao poder ou a interesses imediatos. Assim, o construtivismo pressupõe sujeitos morais que são, ao mesmo tempo, racionais e imparciais, racionais e razoáveis, na terminologia empregada por Rawls, ou cuja racionalidade comunicativa pode superar a racionalidade estratégica, segundo os termos de Habermas. De um lado, a metodologia construtivista de Rawls permite que princípios de justiça sejam formulados a partir de uma situação hipotética, que ele chama de “posição original”. De outro lado, o construtivismo de Habermas recorre a uma metodologia reconstrutivista, que possibilita elaborar uma análise ao mesmo tempo formal e empírica, de vez que busca reconstruir os pressupostos morais universais da interação comunicativa que, no entanto, já se encontram presentes nas práticas argumentativas do mundo da vida.

Contra a possibilidade de solução imparcial dos conflitos de interesse se volta o comunitarismo. Nessa linha, o particularismo das identidades sociais e o pluralismo dos valores autênticos, mas incompatíveis,

nada possibilitam senão desacordos irreduzíveis a qualquer ponto de vista moral, ainda que mínimo. Trat-se do campo de conflitos intratáveis, no sentido, que não se busca aqui uma mediação de interesses ou qualquer coisa semelhante, pois se tratam de universos, melhor, de cosmologias, que não dialogam. Para Walzer sobre a correção de uma norma não é possível qualquer acordo universal produzido por uma discussão racional. Pois uma norma é considerada correta ou não, segundo ele, pelo critério exclusivo da sua efetiva aceitação pela comunidade histórica na qual produz efeitos. Para Walzer, uma maneira de iniciar a tarefa filosófica consiste em sair da gruta, abandonar a cidade, subir as montanhas, como os antigos profetas, e elaborar um ponto de vista objetivo e universal. Daí se descreve o terreno da vida cotidiana desde longe, de modo que ele perde seus contornos particulares e adquire uma forma geral. Mas o inverso, ele propõe, é ficar na gruta, na cidade, no solo, e, digamos, no gueto, no subúrbio, na favela. Desse modo, nada pode existir, segundo Walzer, para além dos particularismos sociais e culturais, senão fantasias abstratas, como a ideia de imparcialidade.

Já Rawls e Habermas acreditam na imparcialidade enquanto procedimento, ainda que de modo distinto, um pela via do monólogo, outro pela via do diálogo. Vejamos isso.

Para John Rawls, a posição original celebra um acordo hipotético e a-histórico, na linha da fábula contratualista do pacto social na clareira da floresta, no qual representantes de cidadãos livres e iguais definem os termos da cooperação social e estabelecem princípios de justiça apropriados para garantir a liberdade e a igualdade. Enquanto recurso de representação, a posição original é apenas um meio de reflexão. Parte-se do pressuposto de que há uma ideia intuitiva implícita na cultura democrática que descreve a sociedade como um sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais que, por sua vez, são racionais, pois têm a capacidade de ter uma concepção de bem, e são razoáveis, pois têm a capacidade de ter um senso de justiça. A imparcialidade em Rawls, estabelecido, o contrato social, vai se externar através da figura do “véu da ignorância”, onde, hipoteticamente, o juiz da causa vai analisá-la em abstrato, determinando a sentença independentemente das pessoas do litígio, através do exame acurado das peças processuais. Assim, hipoteticamente, se vier a descobrir depois que o culpado é, por exemplo, seu próprio filho, a decisão imparcial, e que melhor representa a justiça, já estará tomada. Desse modo, privando as partes da razão prática, ao separá-las de suas próprias personalidades, das contingências históricas e de suas concepções acerca da vida digna, se constitui a mais fundamental garantia da imparcialidade da concepção política de justiça. Apesar das restrições impostas pelo véu da ignorância, Rawls deixa claro

que as partes estão obrigadas a levar em conta o fato de que os cidadãos que elas representam são plenamente autônomos, inclusive no sentido de que estão dispostos a respeitar os interesses dos demais cidadãos e não apenas os seus próprios. Portanto, o objetivo do véu da ignorância é neutralizar o “fato do pluralismo”, colocando por trás de si as diversas doutrinas compreensivas razoáveis.

Para Rawls são dois os princípios da justiça³⁵. Primeiro, cada pessoa tem igual direito a um esquema plenamente adequado de direitos e liberdades básicas iguais e que seja compatível com um esquema semelhante de liberdades para todos; e, segundo, nestes esquemas, as liberdades políticas iguais, e somente estas liberdades, têm que ser garantidas por seu justo valor. As desigualdades sociais e econômicas têm que satisfazer também duas condições: primeira, devem se relacionar com postos e posições abertos para todos em condições de plena equidade e de igualdade de oportunidades; e segunda, devem redundar no maior benefício dos membros menos privilegiados da sociedade. Esta concepção política de justiça pode ser compartilhada, em uma sociedade democrática, por cidadãos, agora reais, livres e iguais, que estão separados por diferentes concepções sobre a vida digna. Ou seja, a justiça como imparcialidade pode permanecer incontroversa mesmo após ter sido retirado o véu da ignorância.

A justiça como imparcialidade, nessa mirada construtivista liberal, admite três níveis de justificação: primeiro, a justificação pro tanto, onde a sociedade está efetivamente regulada por princípios públicos de justiça; segundo, a justificação plena, onde o cidadão individual, enquanto membro da sociedade civil, aceita a concepção pública de justiça; e terceiro, a justificação política, onde todos os membros razoáveis da sociedade política realizam uma justificação da concepção política compartilhada, associando-a com suas várias visões compreensivas razoáveis. Vale dizer, a concepção política de justiça encontra sua plena justificação quando cada cidadão, no seio da sociedade civil, a integra, como parte coerente, à sua visão compreensiva acerca do bem. O passo seguinte, a justificação pública, ocorre quando se realiza o que Rawls chama de “consenso justaposto”, que é quando os “cidadãos razoáveis” endossam e publicamente justificam a concepção política de justiça. Assim, da estabilidade desse acordo decorre sua legitimidade e esta, por sua vez, define um dever cívico que se impõe aos cidadãos em uma sociedade democrática liberal, na medida em que todos devem ser capazes de atuar segundo princípios aceitos por outros cidadãos razoáveis.

35 Nesse sentido, ver: RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997; RAWLS, John. *Justiça e democracia*. Tradução de Irene A. Paternot. Textos selecionados e apresentados por Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Bonito, não? Mais ou menos o que aparece nos discursos grandiloquentes dos filmes e séries de tribunal americanos.

Mas Cittadino nos resume: na primeira fase desse processo, quando se deu a posição original, as partes estão privadas da razão prática pelo véu da ignorância e os princípios de justiça são escolhidos a partir de um cálculo meramente racional. Quando ingressamos no mundo real, estes princípios de justiça são plenamente justificados por cidadãos privados que associam a razoabilidade da concepção política de justiça à veracidade dos juízos morais que integram suas concepções individuais acerca do bem. A intersubjetividade do momento seguinte, quando ocorre o consenso justaposto, se resume, na verdade, a um processo de observação mútua, através do qual os cidadãos percebem que compartilham da concepção política de justiça, na medida em que se estabelece uma convergência entre as suas visões de mundo razoáveis. Dessa maneira, o uso público da razão não significa um amplo debate político acerca dos valores que integram as concepções individuais sobre a vida digna, mas se limita a valores “políticos” sobre os quais não pode haver, por sua própria natureza, divergência possível. O equívoco de Rawls, segundo Habermas, é exatamente supor que uma concepção comum de justiça possa encontrar sua validade moral em razões que, por definição, se situam no espaço do não-público.

Vemos então que Habermas parte do pressuposto de que os sujeitos capazes de linguagem e ação estabelecem práticas argumentativas através das quais se asseguram de que, intersubjetivamente, compartilham de um contexto comum, de um “mundo da vida”. A eticidade concreta do mundo da vida é delimitada pela totalidade das interpretações que são propostas pelos sujeitos capazes de linguagem e ação. Há, portanto, um saber compartilhado intersubjetivamente pela comunidade de comunicação.

Para Habermas, dois modos de integração dos indivíduos aparecem no mundo moderno: primeiro, o das instituições privadas e públicas, o mundo da vida, no seio do qual se desenvolve o agir comunicativo; e segundo, um conjunto sistêmico, constituído por dois subsistemas: econômico, o mercado, e administrativo, o poder. Na sociedade moderna, o mundo da vida tem sido colonizado por um processo de monetarização, pelo mercado, e de burocratização, pelo poder. Em outras palavras, a sociedade se integra através de meios de controle independentes da linguagem. Ao mesmo tempo e como decorrência da autonomia desses subsistemas regidos por meios de controle, como vimos, o poder e o mercado, ciência, moral e arte se separam do mundo da vida. Habermas acredita que é possível tornar a dar unidade a estes momentos cognitivos-instrumentais, prático-morais e

expressivos através do processo argumentativo. Desse modo, é que o agir comunicativo irá reunir, de forma singular, três momentos precedentes, o agir teleológico, o agir normativo e o agir instrumental, colocando em cena as três pretensões de validade, a saber, a verdade, a justiça e a autenticidade.

A ética discursiva habermasiana recorre ao modelo de um amplo e irrestrito diálogo, no qual os participantes têm igual acesso e onde prevalece a força do melhor argumento. Esse modelo impõe uma série de condições apresentadas através de três exigências fundamentais: um, a não-limitação, ou seja, a ausência de impedimentos à participação; dois, a não-violência, enquanto inexistência de coações externas ou pressões internas; e três, a seriedade, na medida em que todos os participantes devem ter como objetivo a busca cooperativa de um acordo. A ética discursiva, portanto, apenas coloca em cena uma espécie de marco normativo a partir do qual, no âmbito do empírico, os sujeitos capazes de linguagem e ação podem estabelecer interações argumentativas. O procedimento do discurso prático, que submete a validade das ações, normas ou instituições ao acordo de todos os afetados, é a forma como se pode representar este marco normativo. Com esta formulação Habermas configura o projeto de construção de um espaço público, cuja lógica democrática assegura a reciprocidade e o respeito mútuo.

Vimos até aqui, muito razoáveis e bem elaboradas teorias de sustentação democrática que permitem espriar exemplos em todas as direções, desde reuniões de departamento até procedimentalizações e debates no Congresso Nacional. Em momentos de ataque à democracia, quem de nós não irá se socorrer de elaborações filosóficas desse porte, certo? Mas resta a crítica advinda do particularismo, e não se trata aqui de oposição de sectários, mas de ponderações mais próximas do marxismo e que vão apontar outras clivagens.

Ora, para Michel Walzer, especialmente no seu livro *Esferas da justiça*³⁶, a raiz do significado da igualdade é negativa. O igualitarismo, em sua origem, é uma política abolicionista, pois não pretende eliminar todas as diferenças, mas determinado conjunto delas, e um conjunto diferente em cada época e lugar. A experiência da subordinação, sobretudo da subordinação pessoal, está por trás do ideal da igualdade. O objetivo do igualitarismo político é uma sociedade livre da superioridade. Todavia, o que o autor chama a tenção é que o domínio é sempre mediado por algum tipo de

³⁶ WALZER, Michael. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. Tradução: Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

bem social. Trata-se de realizar um igualitarismo sem o “leito de Procusto”: ou seja, uma sociedade na qual nenhum bem social sirva, ou possa servir, de meio de dominação. Dizer, de qualquer coisa que acreditemos que as pessoas devem ter, que têm o direito de tê-lo, não é dizer muito. Para Walzer, os seres humanos têm, de fato, direitos que transcendem a vida e a liberdade, mas eles não provêm da humanidade que temos em comum; provêm de conceitos compartilhados de bens sociais; os quais são locais e particulares em caráter.

Assim, para analisar o pluralismo, é importante estabelecer nosso lugar na economia, nossa situação na ordem política, nossa reputação entre os pares, nossas poses materiais, enfim, tudo isso que nos vem de outros seres humanos. Essa multiplicidade de bens se combina com uma multiplicidade de métodos, agentes e critérios de distribuição. Estado nenhum jamais teve penetração de poder suficiente para regulamentar todos os tipos de partilha, divisão e troca que modelam a sociedade.

Walzer, em crítica indireta às outras correntes, vai apontar que o primeiro impulso do filósofo é resistir às demonstrações da história, ao mundo das aparências e procurar alguma unidade fundamental. Pois, procurar unidade é deixar de entender o tema da justiça distributiva. O sistema de um “princípio único”, nesse sentido, costuma ser descrito como aquele que pessoas idealmente racionais ideais escolheriam se fossem obrigadas a escolher de maneira imparcial, não sabendo nada acerca da própria situação, impedidas de fazer reivindicações particularistas, deparando-se com um conjunto abstrato de bens. Certamente, em alusão ao véu da ignorância, descrito por John Rawls.

Para Walzer, todavia, é duvidoso que essas mesmas pessoas, caso se transformassem em pessoas comuns, com percepção firme da própria identidade, com seus próprios bens em mãos, envolvidas nos problemas cotidianos, reiterassem sua escolha hipotética, ou mesmo a reconhecessem como sua. Pois, o que escolheriam indivíduos como nós, situados como nós, que compartilham uma cultura e estão decididos a continuar compartilhando-a?

Na perspectiva comunitarista-tribalista, os princípios da justiça são pluralistas na forma, pois os diversos bens sociais devem ser distribuídos por motivos próprios, segundo normas e por agentes diversos. Toda essa diversidade provém de interpretações variadas dos próprios bens sociais, carreando o inevitável produto do particularismo histórico e cultural. Para tanto, Walzer apresenta sua Teoria dos bens, onde a sociedade se compõe de pessoas distribuem bens para outras pessoas. Considera que os bens,

definidos por abstração, são transportáveis em qualquer direção, pois as pessoas concebem e criam bens, que então distribuem entre si. Os bens, com seus significados, e por causa de seus significados, são o meio fundamental das relações sociais, eis que entram nas mentes antes de passar pelas mãos. As distribuições se modelam, portanto, segundo conceitos compartilhados. Todos os bens de que trata a justiça distributiva são bens sociais. Os bens do mundo compartilham significados porque a concepção e a criação são processos sociais. Desse modo, homens e mulheres assumem identidades concretas devido ao modo como concebem e criam, e depois possuem e empregam os bens sociais. Não existe conjunto concebível de bens fundamentais ou essenciais. É o significado dos bens que define sua movimentação, pois todas as distribuições são justas ou injustas em relação aos significados sociais dos bens em questão. Em um dos exemplos, ele fala sobre negar amor ao belo. Ou seja, por exemplo, alguém passa em primeiro lugar num concurso público para docente porque é uma pessoa bonita — digamos que a banca de seleção tenha ficado fascinada pela beleza da criatura e resolveu lhe dar o primeiro lugar. Vejam bem, a regra dizia que era Y, não era X, pois Y era o domínio sobre a disciplina, que, no caso concreto, deveria estabelecer o primeiro colocado.

Renata Westminster Shaw: Professor, desculpa. Mas não há também uma associação do belo ao justo? Aquilo que é belo é justo e o que é justo é belo?

Wilson Madeira Filho: Não, não. Walzer, no caso, não está trabalhando com esses conceitos clássicos do belo como justo, não. Eu falo belo no sentido de uma pessoa bonita. O exemplo dele...

Renata Westminster Shaw: Entendi.

Wilson Madeira Filho: É mais vulgar mesmo: “Ah, eu sou o Brad Pitt, então, aí, causo impacto e me destaco por representar um padrão de beleza patrocinado pela mídia. Dessa forma, eu tenho um monopólio, um poder político com isso. Ou “Sou a atriz da moda que é bonita e que todo mundo deseja”. Tem um poder político que é inegável naquela esfera. Então, vamos dizer, na esfera para ser escalada para atriz da novela das nove ao lado do ator bonito que vai ser o galã e vai ter o papel central. Isso é um poder político que está colocado pela esfera de um bem que é considerado um bem social importante. Ele está falando: não olhar para isso como bem social é não entender a distribuição de bens sociais. Às vezes, a melhor atriz não é tão bonita quanto a outra e é escalada para ser amiguinha da atriz bonita. Então, o papel central não vai ser dado porque não combina com o tipo físico. Essas coisas ocorrem e ele não está criticando moralmente. Ele está

falando: são bens sociais e esses bens sociais vão circular na sociedade. O que ele está criticando é: não é pelo fato de ser belo que eu vou querer outra coisa, por exemplo, querer entrar no doutorado. Os significados sociais são históricos em caráter, o que significa dizer que mudam com o tempo. Quando os significados são diferentes, as distribuições devem ser autônomas. O dinheiro, por exemplo, é inadequado na esfera dos ofícios eclesiásticos.

A maioria das sociedades, para Walzer, se organiza sobre o que ele classifica como uma versão social do padrão-ouro: ou seja, um bem ou um conjunto de bens predomina e determina o valor em todas as esferas da distribuição. Um bem é predominante se os indivíduos que o possuem, por tê-lo, podem comandar uma vasta série de outros bens. Um bem é monopolizado sempre que apenas uma pessoa, o manda-chuva local, ou um grupo, oligarcas, o mantém com êxito contra todos os rivais. O predomínio define um modo de usar os bens sociais que não está limitado por seus significados intrínsecos, ou que molda tais significados à sua própria imagem. O monopólio define um modo de possuir ou controlar os bens sociais para explorar seu predomínio. Já o predomínio é uma criação social mais elaborada, obra de muitos grupos, que mistura realidade e símbolo. O controle monopolista de um bem predominante cria uma classe dominante, cujos membros ficam no topo do sistema distributivo. Desse modo, o conflito social é intermitente, ou endêmico.

A certa altura apresenta-se contrarreivindicações. Três tipos gerais são importantes: primeiro, a declaração de que o bem predominante, seja qual for, deve ser redistribuído para que possa ser compartilhado com igualdade ou, pelo menos, de maneira mais abrangente; é o mesmo que afirmar que o monopólio é injusto. Segundo, a declaração de que se deve abrir caminho para a distribuição autônoma de todos os bens sociais; é o mesmo que afirmar que o predomínio é injusto. Terceiro, a declaração de algum bem novo, monopolizado por um grupo novo, deve substituir o bem atualmente predominante: é o mesmo que afirmar que o padrão existente de predomínio e de monopólio é injusto.

Quem expressa a primeira pretensão se opõe ao monopólio, mas não ao predomínio de determinado bem social. Walzer sugere imaginar uma sociedade na qual tudo está a venda e todo cidadão tem tanto dinheiro quanto qualquer outro. O regime da igualdade simples não dura muito, pois o progresso posterior da conversão, o livre intercâmbio no mercado, com certeza trará desigualdades a reboque. Se alguém quisesse sustentar a igualdade simples no decorrer do tempo, precisaria de uma “lei monetária”. Pois a igualdade simples exigiria intervenção contínua do Estado para

eliminar ou restringir monopólios incipientes e reprimir novas formas de predomínio. O próprio Estado se torna então objeto central das lutas competitivas.

A política é sempre o caminho mais curto para o domínio, e o poder político, e não os meios de produção, talvez seja o bem mais importante, e decerto o mais perigoso, da história da humanidade. Uma maneira de limitar o poder político é distribuí-lo de forma abrangente. Desse modo, a democracia seria um sistema especular, que reflete a distribuição prevalente e emergente dos bens sociais. O processo decisório democrático está marcado pelos conceitos culturais que definem ou aderem aos novos monopólios. Não há meio que não crie oportunidade para que pessoas estrategicamente posicionadas se apropriem de importantes bens sociais e os explorem. Esses problemas provêm de se tratar o monopólio, e não o predomínio, como questão central da justiça distributiva.

A crítica do predomínio insinua, pelo contrário, um modo de reformular e, então, lidar com a verdadeira complexidade das distribuições. Não se trata de afirmar que a igualdade complexa seria, obrigatoriamente, mais estável do que a igualdade simples, mas de considerar que esta abriria o caminho para formas mais difusas e particularizadas de conflitos sociais. Em termos formais, a igualdade complexa significa que a situação de nenhum cidadão em uma esfera ou em relação a um bem social pode definir sua situação em qualquer outra esfera, com relação a qualquer outro bem. Chega, portanto, a uma fórmula, que expressa da seguinte maneira: nenhum bem social x será distribuído a quem possua outro bem y meramente porque possua y e sem consideração ao significado de x .

Para Walzer, portanto, o monopólio e o predomínio funcionam praticamente com a mesma facilidade tanto além das fronteiras quanto dentro delas. De qualquer maneira, a comunidade política talvez seja o mais próximo que conseguimos chegar de um mundo de significados comuns. Em questões de moralidade, a argumentação seria o mero apelo a significados comuns. Mas se as comunidades só tiverem nas mãos uma parte desse destino, a luta se dedica totalmente a essa parte. Se não houvesse comunidades capazes de tomar tais decisões, não haveria nesse caso nenhum bem que valesse a pena distribuir, pois se fossemos escolher o mundo como cenário, teríamos que imaginar o que ainda não existe, ou seja, uma comunidade que contivesse todos os habitantes do mundo. E aqui a crítica velada se dirige também à ação comunicativa. Pois, para Walzer, teríamos de inventar um conjunto de significados comuns para essas pessoas, enviando, se possível, a estipulação de seus próprios valores.

Assim, seja o contratualismo ideal do tipo defendido pelos liberais ou a comunicação não-distorcida, consoante o modelo habermasiano, que representam alguns dos métodos, não o dele próprio, da justiça em determinadas comunidades pode muito bem ser o único método para o mundo interior. Mas, qualquer que seja o acordo hipotético, não poderia ser posto em prática sem acabar com os monopólios políticos dos Estados existentes e acabar com o monopólio em todo o globo.

Com essas apresentações que mesclaram informações constantes no livro de Gisele Cittadino com algumas fontes diretas aqui e ali nas obras de John Rawls, Michel Walzer e Jürgen Habermas, teóricos centrais selecionados pela autora, conhecemos um pouco sobre as correntes liberais, comunitaristas e crítico-deliberativa, tanto por sua apresentação, como, em seguida, pela depuração de alguns conceitos centrais, contrastando convergências e divergências.

Muito bem, quero agora complementar brevemente essa apresentação com alguns aspectos de minha leitura particular, em especial sobre o importante conjunto teórico de John Rawls e Walzer, deixando Habermas momentaneamente de lado. Parte dessas reflexões foram externadas num breve capítulo num livro coletivo. O texto que escrevi, como já falei, com o título “Senso de justiça e sentimento do justo”³⁷.

Para começar, é um importante voltar a algo que falamos em outra ocasião sobre a importância da obra de Immanuel Kant (1724-1804) para teóricos positivistas do século XX, eis que Kant pautou suas exigências em uma teoria crítica sob base estritamente racionalista, como vimos através do exame sobre moldura interpretativa em Hans Kelsen. Quero agora demonstrar que a obra de John Rawls também dialoga com a obra de Kant, desde uma teoria prática expressa nos modelos que apresentou em *Uma teoria da justiça*, e que pretendo demonstrar que irá desembocar em importantes reflexões que estão em outro livro dele, chamado *O direito dos povos*. Da mesma maneira, como se sabe, Immanuel Kant escreveu sua *Crítica da razão pura*, seguida de outras obras, que desaguaram na obra *A paz perpétua*³⁸. Esta obra que Rawls vai buscar para tecer diálogos com *O direito dos povos*³⁹

Eis que John Rawls retoma o construtivismo kantiano na teoria moral e vai mesmo mais além, propondo nova modelagem, com base em noções de consenso, atualizadora desse projeto em plena era globalizada.

37 MADEIRA FILHO, Wilson. Senso de justiça e sentimentos do justo: a jornada do louco. Em: NARDELLA-DE-LOOVA, Pietro (org.). *Antropologia jurídica: uma contribuição sobre múltiplos olhares*. São Paulo: Scortecchi, 2017, p. 248-262.

38 KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costas Mattos. Coleção Folha Os pensadores. São Paulo: MIDIAfashion/Folha de São Paulo, 2021; KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. Lisboa, Edições 70, 1990.

39 RAWLS, John. *O direito dos povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Nesse sentido, vejam só, Rawls classifica os povos contemporâneos em (a) liberais razoáveis, que deverão servir como padrão homogeneizador planetário – vale dizer, a democracia na América; (b) povos decentes, aqueles que apresentam padrões diferenciados historicamente da matriz ocidental liberal, mas que, junto com os povos liberais, formam os denominados povos “bem-ordenados” – vale dizer, variantes dos antigos regimes europeus; (c) os Estados fora da lei, que flagrantemente não compartilham dos ideais liberais; (d) as sociedades sob ônus de condições desfavoráveis - vale dizer, aquelas que necessitam de investimento e de apoio internacional para partilhar da bem-ordenação, entre as quais o autor identifica o Brasil; e, por fim, (e) os absolutismos benevolentes que, apesar de subscrever os direitos humanos, não são considerados bem-ordenados, pois não garantem um papel político significativo a seus membros.

Ora, o modelo rawlsiano, considerando que as hipóteses “d” e “e” se tornam objeto de políticas programáticas, em ações paulatinas e sistemáticas para sua conversão ao *modus operandi* bem-ordenado – no que classificamos aqui simplesmente como colonização, a impor a perspectiva ocidental ao modelo cultural a ser adestrado, uma vez que o sistema liberal considera estes como debilitados, arcaicos e selvagens, necessitados, portanto, da admoestação iluminista, tida como redentora e libertária, auxiliando, desse modo, a que essas sociedades “sobrecarregadas” venham a se tornar autônomas.

Ora, isso resulta num confronto direto com os povos fora-da-lei, para os quais o autor reclama o estatuto da guerra justa.

Ao reativar a doutrina da guerra justa pelos povos bem-ordenados, Rawls destaca seis princípios: o primeiro afirma que o objetivo de uma guerra justa, empreendida, obviamente, por um povo bem-ordenado, é obter uma propagação do modelo liberal, sob ditames éticos internacionais, vale dizer, uma paz justa e duradoura entre os povos e especialmente para com o povo designado como inimigo. Em suma, trata-se de catequizá-lo coercitivamente. O segundo princípio diz que os povos justos não entram em guerras uns contra os outros, mas, unicamente contra Estados não bem-ordenados, cujos objetivos políticos ameacem a estabilidade e as instituições livres de regimes bem-ordenados. O terceiro princípio aponta que os povos bem-ordenados devem conseguir distinguir grupos: os representantes do Estado fora-da-lei, suas elites e seus soldados da sua população civil. Vale dizer, os Estados liberais atuam com uma espécie de procuração genérica em nome da humanidade, e, por consequência, em nome dessa hipotética libertação da população civil do bloco fora-da-lei, tida como subalternizada

àquelas forças imperativas. O quarto princípio indica que os povos bem-ordenados devem respeitar, dentro do possível, os Direitos Humanos dos membros da parte inimiga – sem comentários. O quinto princípio diz que os povos bem-ordenados devem atuar de forma exemplar, o que significa dizer que, no decurso da guerra, terão suas ações e proclamações razoabilizadas discursivamente, demonstrando sistematicamente a ideologia de libertação e repisando o tipo de paz que se procura, assim como o tipo de relações democráticas liberais que desejam estender como modelo. O sexto princípio estabelece que os meios e fins, ou o custo-benefício, deve ser relativizado, pois as normas de conduta de guerra estabelecem certas linhas que não devem ser ultrapassadas, pelo que os planos de guerra e as estratégias e condutas de batalhas devem manter-se dentro de limites determinados, considerando, contudo, que as exceções são salvaguardadas em situações de extrema emergência.

Desse modo, percebemos que, numa perspectiva macropolítica, a teoria de Rawls, embora inspirada nas teorias de Kant, funciona na prática, como base ideológica que justifica a imposição e se presta a atuar como uma espécie de “livro de cabeceira” para presidentes americanos. Prepondera nas marcas de que os valores ocidentais representam a gradação atual de um humanismo possível.

Vejam que, particularmente, minha leitura de John Rawls o classifica ainda nos marcos do positivismo clássico, diferente de Habermas, que diálogo com forte influência estruturalista e pretende ele, eu entendo que não o consegue, fazer a crítica pós-estruturalista. Já, no campo do pós-estruturalismo, situo obras como a de Walzer que, sistematicamente realizam a crítica ao modelo estrutural e suas elaborações excessivamente abrangentes, destacando as afasias, os ruídos, as falhas, as margens. Considero, portanto, que os conceitos utilizados por Gisele Cittadino, de construtivismo, reconstrutivismo e particularismo não são a melhor forma de ler em conjunto as classificações que ela mesma propôs. Mas se trata, também, para o fim pretendido que foi o de apresentar as culturas jurídicas concorrentes à época da constituinte, de um modelo classificatório que cumpriu o objetivo de expor e concatenar ideias, fichando leituras complexas. Minha ponderação vai no sentido de que o “particularismo” está sendo lido no âmbito de um jurista americano, mais dedicado ao campo erudito que à militância, mas que consegue elaborar críticas interessantes que virão a eclodir de forma mais nítida em outros modelos de reivindicação mais ligados propriamente aos movimentos sociais e à advocacia popular, em debates que teceremos quando viermos a abordar o papel atual da antropologia jurídica.

Michel Walzer também escreveu sobre guerra justa⁴⁰, não é seu melhor livro, mas se entende a necessidade do debate no ambiente americano que patrocina essa dinâmica de disputa e domínio do planeta a cada dia. Para Walzer a guerra não fala de valores morais, do bem ou do mal, a sua realidade é a sobrevivência. Para Walzer, em tempos de guerra, a lei se cala. Mas também pretendo desenvolver melhor esse ponto, não exatamente esse, mas a crítica insurgente quando, no final do curso, entrarmos no tema da decolonização.

Bom, para a gente dar sequência, eu vou tentar apresentar o que seria uma Teoria da Modernidade de Habermas. Habermas nunca escreveu uma Teoria da Modernidade. Eu, aqui, estou em um esforço de tentar apresentar isso, claro, com base, sobretudo, em trabalhos da professora Bárbara Freitag⁴¹, da Universidade de Brasília. Habermas tem uma Teoria da Modernidade? Eu acredito que tem e desenvolvi isso num texto que se tornou também capítulo de livro. O texto tem o título de “Em busca de reencaixe no tempo perdido: analisando as consequências da modernidade no consumismo globalizado”⁴².

Mas início a reflexão através de Giddens⁴³. Para Anthony Giddens, a modernidade é um fenômeno histórico e inicialmente localizado a partir da cultura emergente na Europa do século XVII, ampliando-se paulatinamente para o Ocidente a partir da Revolução Francesa e da Revolução Industrial e globalizando-se ao final do século XX. Todavia, o debate filosófico e sociológico em que se insere a modernidade após os anos 1980, advindo de fortes críticas ao estruturalismo, esmiuçando os riscos e o cinismo inerentes às tendências positivistas, permite também uma visão reelaborada desse processo.

A sociologia estrutural postulada por Giddens sustenta que toda ação humana é realizada no contexto de uma estrutura social pré-existente, que é regida por um conjunto de normas ou leis que são distintas das de outras estruturas sociais. Nesse sentido, toda ação humana é ao menos parcialmente pré-determinada com base nas regras variáveis do contexto em que ela ocorre. No entanto, a modernidade representa uma ruptura de perspectiva, elaborando culturalmente uma sensação de tempo acelerado, onde a construção histórica rompe com a tradição e passa a se orientar com

40 WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

41 FREITAG, Bárbara. Habermas e a teoria da modernidade. In: *Cad. CRH*, Salvador, n.22. p.138-163, jan/jun.1995.

42 MADEIRA FILHO, Wilson. *Em busca de reencaixe no tempo perdido: analisando as consequências da modernidade no consumismo globalizado*. In: DAHER, Eduardo de Souza Leite Trancoso (org.); MARTINS, Plínio Lacerda; MARTINS, Guilherme Magalhães; LIMA, Marcos Cesar de Souza (coords.). *O direito do consumidor no mercado de consumo*. Rio de Janeiro: IDPP/PPGDIN-UFF, 2021, p. 133-156.

43 GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

olhos em um futuro hipotético, mais desenvolvido, mais original e científico. Para Giddens não se trata, portanto, de questionar a modernidade, mas de entender suas consequências, pois estamos alcançando um período em que estas consequências estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas que antes. O que acarreta no fato de que as estruturas e as regras apresentadas pelo pensamento estrutural se apresentem como não permanentes, pois estão em constantes transformações, sustentadas e modificadas pela ação humana.

Trata-se, em uma última análise, de uma modernidade reflexiva, ou seja, elementos que já caracterizavam a modernidade após a segunda guerra e no final do século XX, evidenciando fatores críticos, passam a proporcionar uma ação contínua da própria modernidade, realinhando seus pressupostos e os reelaborando. Não caberia, portanto, falar de uma pós-modernidade, uma vez que seus paradigmas, centrados na base estrutural da razão humanista, não se alteraram. Mas caberia mensurar seus efeitos e esse seria, e sempre teria sido, o papel da sociologia.

Para Giddens a sociologia surgiu como uma disciplina derivada da própria modernidade, afirmada no início do século XIX pelo positivismo de Auguste Comte enquanto ciência a desvendar a estrutura social e voltada para a análise propositiva da sociedade. Nesse sentido, as três perspectivas clássicas também partilhariam, em larga medida, desse repertório. Em Karl Marx, ainda que enfatizando a importância de transições descontínuas, observa-se a história humana como tendo uma direção global, governada por princípios dinâmicos gerais. Com Emile Durkheim, a expansão do industrialismo possibilitaria estabelecer uma vida social harmoniosa e gratificante, integrada através de uma combinação da divisão de trabalho e do individualismo moral. E para Max Weber, a modernidade acarretaria em um paradoxo, onde o progresso material seria obtido apenas à custa de uma expansão da burocracia, que terminaria por esmagar a criatividade e a autonomia individuais.

Todavia, os três autores clássicos permitiriam também forjar ferramentas de análise para a crise contemporânea. Junto a Marx, Giddens aciona a compreensão do capitalismo enquanto força transformadora que modela o mundo moderno e que influencia não apenas o sistema econômico como suas outras instituições, provocando a consciência de classe enquanto contraponto crítico. Em relação a Durkheim, destaca o foco na ordem industrial emergente, a ser derivado para a indústria bélica, o qual gera novas formas de solidariedade a partir da reordenação do trabalho, das hierarquias e das atividades. E junto a Max Weber, sublinha o “capitalismo racional”, que com-

preende os mecanismos econômicos, incluindo a transformação do salário em mercadoria, expresso na tecnologia e na organização das atividades humanas, na forma da burocracia, que implica em refúgio nas artes e na religião diante de um mundo desencantado. Elementos que auxiliam a reconhecer no conceito de sociedade formas ainda consagradas, em especial a do Estado-Nação como matriz macropolítica, sendo, todavia, de crucial importância dar conta do extremo dinamismo e do escopo globalizante das instituições e explicar a natureza de suas descontinuidades em relação às culturas tradicionais.

Ora, podemos supor que o modelo de Estado liberal conformado pelo Ocidente irá derivar, na obra de Giddens, a partir dos dois centros sistêmicos contratualistas, que também modelaram o perfil estrutural das constituições modernas, a saber: o fortalecimento institucional-racional do Estado enquanto gestor (pretensamente democrático) e a afirmação ampla da cartela dos direitos individuais, que atuam como micro-organismos da mesma democracia, a estabelecer os limites do Estado (os direitos individuais) e os limites do próprio indivíduo (os direitos dos demais indivíduos, gerando deveres e a atuação propriamente cidadã junto ao Estado).

Todavia, a modernidade desfaz esse aparente equilíbrio liberal ao acelerar a conjugação do racionalismo com seu tempo e com seu espaço. Numa sociedade extática ou de baixa complexidade, essa modelagem poderia alcançar uma tipologia ideal. Contudo, a razão não atua de forma esclarecedora em contextos macropolíticos, senão em esferas relacionais, que se encontram desmembradas (família, emprego, identidade etc.).

Quando os fundamentos da razão se propõem a substituir os da tradição, à primeira vista a segurança e a certeza são as palavras de ordem. No entanto, não há relação direta entre conhecimento e certeza. A racionalidade se impõe, com objetivos e metas, e Giddens a relativiza enquanto predomínio da reflexividade, onde nenhum conhecimento é certo, pois todo conhecimento é revisado à luz de novas práticas. Desse modo, a ideia de modernidade se opõe ao conceito de tradicional, ou, na melhor das hipóteses, o ressemantiza.

Para Giddens, o “esvaziamento do tempo” é em grande parte a pré-condição para o “esvaziamento do espaço” e tem assim prioridade causal sobre ele. A coordenação através do tempo é a base do controle do espaço. O desenvolvimento de “espaço vazio” pode ser compreendido em termos da separação entre espaço e lugar. Desse modo, em condições de modernidade, o lugar se torna cada vez mais fantasmagórico, é o termo que ele utiliza.

Fantasmagórico! Isto é, os locais são, segundo ele, completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente o que está presente na cena; a “forma visível” do local oculta às relações distanciadas que determinam sua natureza.

Esse ritmo de mudança (com rapidez extrema), diante de um amplo escopo da mudança ampliado pela sociedade da informação (todas as áreas do globo em interconexão) e caracterizado pela natureza intrínseca das instituições modernas (Estado-Nação, com ampliação da tecnocracia, buscando fontes de energia inanimadas, transformando o trabalho em mercadoria etc.), fornece as condições disruptivas na conexão entre tempo e espaço.

As organizações modernas são capazes de conectar o local e o global de formas que seriam impensáveis em sociedades mais tradicionais, e, assim fazendo, afetam rotineiramente a vida de milhões de pessoas, causando amplo processo de “desencaixe” desses indivíduos. Por desencaixe Giddens se refere ao “deslocamento” das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço.

Giddens, então, distingue dois tipos de mecanismos de desencaixe intrinsecamente envolvidos no desenvolvimento das instituições sociais modernas. O primeiro deles, denomina de criação de fichas simbólicas; o segundo, chama de estabelecimento de sistemas peritos.

Fichas simbólicas – são meios de intercâmbio que podem ser “circulados” sem ter em vista as características específicas dos indivíduos ou grupos que lidam com eles em qualquer conjuntura particular. Vários tipos de fichas simbólicas podem ser distinguidos, tais como os meios de legitimação política. Giddens se concentra aqui na ficha simbólica do dinheiro, ou seja, um pedaço de papel colorido que conforme sua quantidade passa a ser um conversor de troca por qualquer outra coisa.

Sistemas peritos – são sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje. A maioria das pessoas leigas consulta “profissionais” — advogados, arquitetos, médicos etc., — apenas de modo periódico ou irregular. Mas os sistemas nos quais está integrado o conhecimento dos peritos influenciam muitos aspectos do que fazemos de uma maneira contínua. Dessa maneira não “questionamos” como funciona um elevador, um avião, o sinal de trânsito ou a vacina contra o COVID, mas, diante de uma

sociedade onde o risco foi assimilado enquanto constante, “confiamos” em cada um desses sistemas peritos.

Os sistemas peritos são mecanismos de desencaixe porque, em comum com as fichas simbólicas, eles removem as relações sociais das mediações do contexto. Ambos os tipos de mecanismo de desencaixe pressupõem, embora também promovam, a separação entre tempo e espaço como condição do distanciamento que eles realizam. Um sistema perito desencaixa da mesma forma que uma ficha simbólica, fornecendo “garantias” de expectativas através de tempo-espaço distanciados. Este “alongamento” de sistemas sociais é conseguido por meio da natureza impessoal de testes aplicados para avaliar o conhecimento técnico e pela crítica pública (sobre a qual se baseia a produção do conhecimento técnico), utilizado para controlar sua forma.

Desse modo, num compósito global onde o Estado gestor das individualidades atomizadas se pauta pela iniciativa liberal tecnificada por novas oligarquias a ampliar domínios sobre modos de produção, sofisticando-os, gerando novas solidariedades parcelares e novos modelos de alienação, enquanto mecanismos de escape para as subjetividades, uma dupla estratégia correlacional irá se estabelecer, justamente para dar conta da paralogia sistêmica. De um lado, o Estado-Nação irá se autotecnificar de maneira a dar conta dos domínios territoriais e transterritorias colocados pela disputa num comércio global, atuando no campo da segurança nacional (externamente) e no da segurança pública (internamente), em desprestígio de aportes sociais e de modelos não capitalistas, o que irá ter como principal consequência a utilização desmedida de recursos naturais, ampliando a crise ecológica. De outro lado, o abalo do indivíduo no conjunto de confianças tradicionais esculpido culturalmente diante de uma sociedade em desencaixe, mediará esforços em busca de “reencaixes”, plasmando “pontos de acesso” à confiança e aos sentimentos de solidariedade e pertencimento e à retomada de “compromissos com rosto”.

Vale dizer, para pontuar esses diagnósticos, a própria sociologia se reveste enquanto um sistema perito, talvez até o mais característico da modernidade.

Em obra correlata, Giddens, em parceria com Ulrich Beck e Scott Lash⁴⁴, irá depurar o conceito de modernidade reflexiva. Com o advento da modernidade, a reflexividade passa a se inserir na base de reprodução do

44 BECK, Ulrich, GIDDENS Anthony e LASH Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Maria Amélia Augusto. Oeiras, Portugal: Celta Editora, 2000.

sistema, onde pensamento e ação estão invariavelmente refratados entre si. Nestes termos, entendem-se que as práticas sociais são constantemente examinadas e redefinidas à luz de novas informações sobre estas próprias práticas, alterando, assim, constitutivamente, seu caráter. Neste sentido, a modernidade não é marcada por uma busca constante pelo novo, mas, sim, pela suposição da reflexividade indiscriminada.

Nesse sentido, a sociedade ocidental capitalista, trabalhando reflexivamente as relações de confiança, deve enfrentar/absorver efeitos colaterais da modernidade, assimilando-se enquanto uma sociedade de risco, que representa um momento de ruptura com a modernidade anterior, exigindo sua reconfiguração, para livrar-nos da Moderna Idade Média do perigo. Idade Média porque as ameaças da civilização fazem surgir uma espécie de novo “reino das trevas”. Hoje em dia, segundo Ulrich Beck, não nos comunicamos mais com os “espíritos” que se escondem nas coisas, mas nos vemos expostos a “irradiações”, ingerimos “teores tóxicos” e somos perseguidos até nos sonhos pelos temores de um “holocausto nuclear”⁴⁵.

Na modernidade, caracterizada por uma sociedade individualizada de não autônomos, o risco se torna inerente ao devir social. Diante desse fato, se a modernidade, num primeiro momento exigiu descontextualizar para em seguida recontextualizar as formas sociais tradicionais pelas formas sociais industriais, trata-se agora de repetir a operação, descontextualizando a própria modernidade e radicalizando-a. Essa tarefa implica também no retorno da incerteza, que amplia a crise ecológica e coloca em xeque as estruturas do discurso científico. As ameaças da sociedade de risco não escapam só à percepção sensorial, também escapam à ciência. Essa transformação paradigmática opera em três áreas de referência: primeiro, na relação entre sociedade industrial e recursos naturais e culturais dissipados, acarretando em crise ecológica e alteração do modelo de família, por exemplo; segundo, na ampliação da sensação de insegurança como fruto das relações sociais com as ameaças produzidas pela própria sociedade; e terceiro, no exaurimento e desencanto das fontes de significado, como a consciência de classe ou a fé no progresso.

Giddens, portanto, originalmente, se referira ao impacto das consequências inesperadas. Nenhuma quantidade de conhecimento acumulado sobre a vida social poderia abranger todas as circunstâncias de sua implementação, mesmo que tal conhecimento fosse inteiramente distinto do ambiente ao qual ele é aplicado. Se nosso conhecimento do mundo so-

45 BECK, Ulrich. *Sociedade do risco: rumo a uma outra modernidade*. Tradução de Sebastião Nascimento. 2ª. Edição. São Paulo: Ed. 34, 2011

cial simplesmente melhorasse cada vez mais, o escopo das consequências inesperadas poderia tornar-se cada vez mais confinado e as consequências indesejáveis cada vez mais raras. A reflexividade da vida social moderna, no entanto, impede esta possibilidade e é ela mesma uma influência envolvida na equação. Embora menos discutida em relação aos limites da razão Iluminista, ela é certamente tão significativa quanto qualquer uma das outras. Não é uma questão de não existir um mundo social estável a ser conhecido, mas de que o conhecimento deste mundo contribui para seu caráter instável ou mutável.

Vale dizer, o risco tornou-se inerente, ambíguo, o que implicará em retomar os dois vetores: de um lado, o Estado que é chamado a atuar como fiscal, desvinculando-se da política, partidária ou ideológica, e de outro lado a individualização dos conflitos e interesses políticos disputados em arenas parcelares.

Para Giddens o conhecimento, que deve geralmente ser compreendido como “reivindicações de conhecimento”, reflexivamente aplicado à atividade social é filtrado por quatro conjuntos de fatores: um, o Poder diferencial, onde alguns indivíduos ou grupos estão mais prontamente aptos a se apropriar de conhecimento especializado do que outros; dois, o papel dos valores, estabelecendo que valores e conhecimento empírico se vinculam através de uma rede de influências mútuas; três, o impacto das consequências não-pretendidas, onde o conhecimento sobre a vida social transcende as intenções daqueles que o aplicam para fins transformativos; e quatro, a circulação do conhecimento social na hermenêutica dupla, vale dizer, o conhecimento reflexivamente aplicado às condições de reprodução do sistema altera intrinsecamente as circunstâncias às quais ele originariamente se referia.

Desafios estes que estão colocados na ordem imediata do indivíduo, desde a sua estética de atravessar a rua no centro urbano e olhar de maneira enviesada para o “outro” em busca de sinais inequívocos de uma solidariedade assustada pelo pacto em não se atacar até a recorrente nostalgia do modelo da família pré-moderna. Todavia, esses sinais implicariam, para Giddens na necessidade subjetiva de “reencaixe” e na consequente necessidade em se estabelecer os tais “pontos de acesso”, que irão possibilitar o encontro dos indivíduos com os responsáveis ou peritos ou representante da sociedade moderna, e suas fichas simbólicas e sistemas peritos.

Em contexto correlato, Zigmunt Bauman⁴⁶, analisando a individualidade “líquida”, termo utilizado a partir da célebre frase de Marx, “Tudo que é sólido desmancha no ar”, ou seja, algo equivalente à sociedade “desencaixada” de Giddens, questiona flagrantemente esses pontos de acesso, justamente pela intensificação da sociedade de consumo. Para Bauman, na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. Na perspectiva pessimista de Bauman, que revigora a noção de mal-estar na modernidade, característica da crítica pós-estruturalista que acentua o valor da cultura humana para além de eventuais chaves interpretativas, a cidadania líquida teria sido capturada pela própria dinâmica informacional, substituindo o aprendizado pelo espetáculo.

Desse modo, tornamo-nos personagens de Facebooks, Instagram, Tinder, Tik Toks e de quantos outras ferramentas venham a substituir essas. Estamos expostos na vitrine do Capital e nossa subjetividade é já uma performance, quer se queira ou não. Nesse mundo da subjetividade fetichizada, inclusive os relacionamentos amorosos via internet levam a analogias com o direito do consumidor, eis que na relação comercial pressupõe-se a igualdade contratual na relação enquanto ato de reciprocidade, mas que pode ser rompida mediante cláusula de encerramento, que em geral prevê prazo estipulado ou multa. Eis que nas relações afetivas, qual nos mercados de bens, os parceiros têm o “direito” a tratar-se como objetos de consumo.

As similaridades entre a concepção estrutural de Giddens e o aporte teórico de Habermas têm sido destacadas. Nesse sentido, por exemplo, Caroline Luvizotto⁴⁷ aproximou a segurança ontológica da reinserção do indivíduo em identidades sociais mais amplas, conforme Giddens, com a noção habermasiana de modernidade enquanto projeto inacabado.

Para Habermas, a origem da modernidade está relacionada ao surgimento de uma consciência temporal. O moderno e o antigo são confrontados e ocorre o fracionamento dos modelos estabelecidos no passado e que, neste momento, se direcionam para um horizonte que não pode ser previsto, um futuro desconhecido. É o momento da emancipação da razão, na qual se criam e reinventam-se novas maneiras de encarar os questionamentos da vida atual.

46 BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED, 2008.

47 LUVIZOTTO, Caroline Kraus. *A racionalização das tradições na modernidade: o diálogo entre Anthony Giddens e Jürgen Habermas*. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 245-258, 2013. Edição Especial.

Nesse sentido, Habermas, em *O discurso filosófico da modernidade*⁴⁸, vai buscar também em Max Weber a interpretação de que as novas estruturas sociais são caracterizadas pela diferenciação de sistemas, funcionalmente interligados, que se cristalizaram em torno dos núcleos organizadores da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado. À medida que o cotidiano foi tomado por esta racionalização cultural e social, dissolveram-se também as formas de vida tradicionais. A crise que se instala é efeito da separação entre a modernidade e suas origens, para estilizá-la em um padrão, neutralizado no tempo e no espaço, de processos de desenvolvimento social em geral. A reação da subjetividade desencantada irá se dar através da expectativa do novo no futuro que só se cumpre por meio da reminiscência de um passado oprimido.

Em sua *Teoria do agir comunicativo*, conforme indica a professora Bárbara Freitag⁴⁹, Habermas pretendeu desenvolver uma “Teoria da Modernidade” calcada em um novo conceito de razão, a razão comunicativa, e em um novo conceito de sociedade, que integrasse o “sistema” ao “mundo vivido”. Habermas procura explicar os paradoxos ou patologias da modernidade à luz do pensamento sociológico clássico e contemporâneo, indicando as possíveis vias de sua superação.

Habermas distingue os processos de modernização da modernidade cultural. A primeira enfatiza os processos de racionalização ocorridos nos subsistemas econômico e político. A segunda, a autonomização, no interior do “mundo vivido”, das chamadas “esferas de valor”: a moral, a ciência e a arte

Para compreender a importância desses dois processos é preciso retomar a distinção entre “sistema” e “mundo vivido”, feita por Habermas para melhor compreender a especificidade das sociedades modernas contemporâneas. Os dois conceitos correspondem a uma diferenciação das sociedades em duas esferas (ou “mundos”: o mundo da reprodução material, do trabalho, e o mundo da reprodução simbólica, da interação). A própria diferenciação nesses dois “mundos” é um dos traços constitutivos da modernidade, na leitura de Bárbara Freitag.

O Mundo da vida apresenta a forma como os atores percebem e vivenciam sua realidade social, tanto em face das continuidades e “certezas” quanto das mudanças e questionamentos. Aqui encontramos as experiências comuns a todos, como a língua, as tradições e a cultura partilhada. Será

48 HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

49 FREITAG, Bárbara. Habermas e a teoria da modernidade. In: *Cad. CRH*, Salvador, n.22. p.138-163, jan/jun.1995.

o campo próprio para a efetivação da ação comunicativa em prol de uma razão comunicativa.

Nesse campo cognitivo, Habermas concentra todas as apostas na razão iluminista colocada enquanto base da dialética democrática. Vale dizer, democracia é dialética constante e incansável, prática sistemática e não malabarismo retórico. Vai buscar auxílio nos modelos cognitivos de Piaget – que apontava três níveis de cognição: a primeira infância (do nascimento até cerca dos sete anos de idade), com pensamentos duais do tipo bem/mal, certo/errado; a segunda infância (dos sete até cerca dos quatorze anos de idade) onde se forma a ideia de família, de vizinhança, de pertencimento social etc.; e a maturidade (dos quatorze até cerca dos dezoito anos de idade) onde a base cognitiva (e cosmológica) do indivíduo crítico estará desenvolvida, com todas as marcas de seu cenário cultural – para chegar à estilização desse modelo junto a Lawrence Kohlberg⁵⁰.

A teoria de Kohlberg, reelaborando o modelo de cognição de Piaget num cenário de percepção moral em contexto político-jurídico, pode ser esquematizada da seguinte maneira: Nível 1, que chama de (Pré-Convencional, e possui duas etapas: a primeira, estabelece a Orientação “punição obediência”, onde, diante das normas sociais, o indivíduo “infantilizado” reage como se diante de uma força externa e se pergunta “Como eu posso evitar a punição?”, conforme a criança em seu universo dual do tipo certo/errado; a segunda etapa do Nível 1 aplica a Orientação pelo autointeresse, também chamado de “hedonismo instrumental”, onde o indivíduo se acostuma com o sistema e já busca no seu escopo aplicações utilitaristas, a se perguntar “O que eu ganho com isso?”. O Nível 2 é chamado de Convencional, e também possui duas etapas: a terceira etapa, onde se dá o Acordo interpessoal e a conformidade. Aqui encontramos o indivíduo reconhecendo um mundo onde gravitam normas sociais, e passa a se orientar pelo esquema “bom moço”/“boa moça”, postulando a obediência às regras. Na quarta etapa, que é a segunda etapa do Nível 2, temos a Orientação junto à “manutenção da ordem social e da autoridade”, onde o indivíduo assume sua própria postura moral enquanto derivada de princípios gerais e institucionais conforme a modalidade positivista que implica em uma moralidade do tipo “Lei e Ordem”. E, por fim, temos o Nível 3, chamado de Pós-Convencional, também este em duas etapas. A quinta etapa, com a Orientação pelo «Contrato Social», onde o indivíduo maduro compreende as relações complexas e passa a postular uma engenharia cidadã que beneficia a coletividade, mesmo nas hipóteses em que, na economia estrita de suas preferências individuais, se

⁵⁰ Ver, nesse sentido, KOHLBERG, Lawrence. *The philosophy of moral development*. San Francisco: Harper & How Publishers, 1981.

veja frustrado, como quando, por exemplo, vence a eleição o candidato que rejeitava, caso em que, entendendo ser esta a posição da maioria, perfila que a mesma deva ser respeitada enquanto segurança ontológica. E a sexta e última etapa, que é a segunda etapa do Nível 3, congrega os Princípios éticos universais, e aqui o indivíduo dá um passo cognitivo a mais e aponta para causas comuns a todos, demonstrando preocupação com a humanidade e seu destino e revela disposição holística.

Habermas, portanto, se vale abertamente das percepções de Kohlberg para elaborar a dinâmica do agir comunicativo.

Já o Sistema é o mesmo mundo como se visto por um observador externo a mapear as estruturas societárias que asseguram a reprodução material e institucional da sociedade: a economia e o Estado, que desenvolveram certos mecanismos autorreguladores: o dinheiro e o poder. O sistema é regido pela razão instrumental. Vale dizer, todos os critérios e etapas cognitivas da ação comunicativa ficam desvirtuados de uma racionalização pautada por princípios morais humanistas e atuam de maneira técnico-racional, objetivando fins e metas.

A correlação entre essas duas esferas é permeada de crescentes descentramentos que levam a crises, gerando patologias, a partir de quatro processos: a *diferenciação*, que traduz um aprendizado coletivo, o qual, “descentrado”, irá possibilitar diferentes perspectivas e princípios; a *autonomização*, que significa o desprendimento relativo de um subsistema, sua independência relativa, como, por exemplo a arte ou a ciência; a *racionalização*, que se refere a processos de transformação institucional segundo a racionalidade instrumental, visando a eficácia, ajustando os meios aos fins; e a *dissociação*, que desconecta a produção material de bens e a dominação dos verdadeiros processos sociais, naturalizando esses domínios. As patologias da modernidade se devem, em última instância, aos dois processos de transformação de conotação negativa discriminados por Habermas, que são a dissociação e a racionalização.

Desse modo, as externalidades negativas da modernidade societária, a Economia e o Poder, levam a dois movimentos: o “desengate”, que faz com que os homens modernos submetam suas vidas às leis do mercado e à burocracia estatal como se fossem forças alienígenas, e a “colonização” do Mundo da vida, à medida que o Sistema vai se fortalecendo em detrimento das relações sociais e suas trocas subjetivas.

A terapia consiste em “reacoplar”, o que leva a “descolonizar” o Mundo da vida da força de domínio do Sistema, e que não se trata de uma

regressão às formas anteriores, mas na reassunção dos envolvidos para manter a integridade de todos. Fiz um esquema resumo no slide na tela.



Como se percebe o modelo “desencaixe”/”reencaixe” em Guiddens é correlato ao modelo habermasiano “desengate”/”reengate”; e uma eventual teoria da modernidade via ação comunicacional em Habermas encontra similitudes no modelo da modernidade reflexiva de Giddens.

Hoje, pelo visto, foi um massacre de informação, ninguém aguenta nem levantar a mão (risos). Cada um em casa, por favor, pare, releia, reflita, anote. Pesquisa científica se faz com muita leitura, muita prática e, sobretudo, com muita reflexão. No nosso próximo encontro, ficarei imensamente agradecido se contar com mais participação.

DIÁLOGO 5: TEORIAS PROCEDURAIS

Joaquim Leonel de Rezende Alvim

Vamos tratar nesse encontro da Teoria Procedural do Direito de Habermas. Na verdade, Habermas é, obviamente, um autor muito conhecido no campo da Teoria do Direito e em outros campos de conhecimentos também. Ele vai desenvolver uma reflexão especificamente sobre o Direito, que é uma reflexão que, de uma certa maneira, vai desenvolver uma releitura do processo de positivação do Direito na modernidade a partir daquilo que seria uma teoria do discurso.

Eu chamo “A Teoria Procedural do Direito”, porque Habermas, no fundo, vai fazer uma reconstrução do processo de formação do Direito da modernidade a partir de uma teoria do discurso, de maneira a mostrar que esse processo de positivação do Direito é um processo que não se resume somente a um Direito posto e editado que se impõe obrigatoriamente e coercitivamente aos destinatários desse Direito. Ele também tem uma pretensão de aceitabilidade racional, em um espaço público de discussão. Então, o termo que eu utilizo para adjetivar a teoria do Direito de Habermas, a Teoria Procedural, é exatamente nesse sentido: procedural não tem a ver com certas referências, vamos dizer assim, mais clássicas, dentro do campo do Direito, como processo ou como procedimento, no sentido formal. Procedural tem a ver com essa pretensão de um Direito ser aceito racionalmente em um espaço público de discussão. Procedural, então, tem a ver com essa questão especificamente da discussão.

Habermas vai estar trabalhando essa ideia na qual existe um Direito que se impõe por uma coercibilidade e que, ao mesmo tempo, não obstante, ser imposto por uma coercibilidade, tem a pretensão de uma aceitabilidade racional para os destinatários aos quais ele se impõe. Ele, de uma certa maneira, vai estar tentando vincular, dentro desse processo também, (a) um princípio propriamente liberal daquilo que é o Estado de Direito focado, então, na autonomia privada e na liberdade do indivíduo; e (b) um princípio propriamente democrático da soberania popular, não mais ligado à autonomia privada ou à liberdade do indivíduo, mas, sim, à autonomia pública daquilo que é um processo deliberativo de construção do direito pelos cidadãos. Os cidadãos são, no fundo, no fundo, destinatários e autores do Direito.

Essa é a ideia que eu acho que, de alguma maneira, funciona como um certo fio condutor daquilo que é a Teoria Procedural do Direito de Habermas, que, volto a dizer, é uma teoria que não está falando sobre o Direito contemporâneo. Ela está resgatando, enquanto teoria, todo um processo de formação do Direito na modernidade a partir da teoria do discurso. Nesse resgate do processo de formação do Direito da modernidade, Habermas vai

estar mostrando, grosso modo, as insuficiências de descrição desse processo de formação do Direito da modernidade, tanto pelas teorias positivistas como pelas teorias jusnaturalistas.

Lembrando que a gente já viu, em encontro anterior, que tudo aquilo que envolveu um processo muito complexo de reconfiguração do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista, reconfiguração do sistema jurídico medieval para o sistema jurídico moderno, fez com que fossem criadas, dentro do campo da Teoria do Direito, inicialmente, na modernidade, duas grandes respostas para os problemas que apareciam: a resposta jusnaturalista e a resposta positivista. Nesse sentido, Habermas vai ser categórico, ele vai dizer o seguinte: eu não estou falando sobre um Direito novo, eu estou falando sobre o mesmo Direito que se forma na modernidade, nesse processo de racionalização da modernidade que enseja um tipo de Direito, que tanto as teorias jusnaturalistas como as teorias positivistas, tanto as teorias positivistas normativistas, tipo Kelsen, como teorias positivistas trabalhando o Direito como sistema, tipo Luhmann — a gente já viu Luhmann também —, são insuficientes para dar conta desse processo de formação.

De que maneira Habermas procura mostrar essas insuficiências? Ele vai procurar dizer que, de alguma maneira, o positivismo falha quando procura falar sobre o processo de formação do Direito na modernidade, ignorando ou não levando em consideração qualquer tipo de indisponibilidade desse processo de formação, colocando como sendo um Direito que se organiza de forma autocentrada, hierarquicamente, como em Kelsen, ou autopoieticamente, como em Luhmann. Mas que é um Direito que, de alguma maneira, perde qualquer tipo de vínculo, qualquer tipo de ligação com conteúdos morais e éticos. É um direito que, nesse sentido, autonomiza-se daquilo que são as perspectivas normativas, morais e éticas da sociedade e que se imporia somente pela força de se impor. O que significa dizer que, de alguma maneira, a legitimidade desse Direito seria ligada ao próprio processo de edição do Direito — uma legitimidade que decorre, que se imbrica, que não se diferencia da sua própria legalidade. Habermas vai dizer então: isso é insuficiente, um Direito não vai ser legítimo somente porque ele se autolegitima nesse sentido. Se ele construísse de uma forma totalmente autônoma, ele seria alguma coisa que se diluiria na Política, nas relações de força, não teria condições de legitimar o poder político na modernidade. Então, ele procura mostrar que essa ausência (ou essa não percepção de um fator de indisponibilidade na formação do Direito na modernidade) é uma insuficiência das teorias positivistas.

Mas, ele também procura mostrar que a forma como o jusnaturalismo vai encontrar um substituto de indisponibilidade para aquilo que era o Direito sagrado no sistema jurídico medieval ou no modo de produção feudal, também é insuficiente. Por quê? Porque, de alguma maneira, vai subordinar o Direito a um conteúdo moral ou a um conteúdo de um Direito racional. Essa ideia de uma subordinação do Direito à moral ou a um conteúdo racional predeterminado, preestabelecido também não se sustenta. E, aí, nós temos ligações a algum tipo de crítica à razão prática de Kant: que, de alguma maneira, também não dá conta de um Direito que, com certeza, na modernidade, é um Direito fruto da História, é um Direito contingente, é um Direito que está passível a ser modificado pelas decisões do legislador político — então, não dá para encontrar também, como faz o jusnaturalismo, um fator de indisponibilidade que vincule o Direito a um conteúdo preestabelecido, normalmente um conteúdo moral ou de Direito racional.

É essa, de alguma maneira, a grande pretensão de Habermas quando ele vai abordar o Direito ou aquilo que eu estou chamando de uma Teoria Procedural do Direito. Como é que eu vou apresentar isso para vocês? Como é que eu vou falar sobre esse grande projeto habermasiano de reconstrução do processo de formação do Direito na modernidade? Num primeiro momento, eu vou estar situando e contextualizando Habermas, eu vou estar desenvolvendo algumas questões da sua trajetória no campo acadêmico. Parece-me importante essa contextualização para a gente entender a reflexão teórica de Habermas sobre o Direito.

Em um segundo momento, eu vou desenvolver com vocês aquilo que pode ser considerado o berço intelectual, o espaço no qual Habermas inicia — do ponto de vista, sobretudo, mais institucional — a sua formação intelectual e a sua produção intelectual que, de alguma forma, é um nome que ficou conhecido, o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt: a Escola de Frankfurt. Não vamos fazer um desenvolvimento maior sobre aquilo que é a Escola de Frankfurt, mas a gente vai trabalhar, sobretudo, um aspecto que é central da produção frankfurtiana, que é uma crítica ao caráter emancipatório da razão na modernidade. Então, a gente vai ver que, de alguma forma, Habermas é tributário dessa postura, desse perfil ou dessa característica — ou de uma dessas características centrais — da Escola de Frankfurt, que foi fazer uma crítica radical a esse fator ou esse caráter positivo pelo qual o pensamento da modernidade entende o processo de racionalização, o processo de emergência da razão na modernidade. A gente vai ver que várias matrizes do pensamento moderno comungam desse princípio ou dessa crença que a razão moderna é uma coisa boa, uma coisa que nos leva para um mundo melhor, para um mundo mais emancipado,

para um mundo caracterizado por um progresso em termos de ciência etc. Ou seja, o pensamento moderno tem uma visão positiva do processo de racionalização da modernidade, enquanto que a Escola de Frankfurt vai fazer uma crítica contundente, visceral, a essa visão positiva ou a essa potencialidade emancipatória do processo de racionalização da modernidade. Habermas tem uma ligação com esse projeto da Escola de Frankfurt, com essa característica frankfurtiana.

A partir daí a gente vai desenvolver, em um terceiro momento, a concepção que Habermas tem sobre o processo de racionalização da modernidade, procurando mostrar que Habermas compartilha, de alguma maneira, essa crítica da escola de Frankfurt — inclusive, porque ele é uma segunda geração frankfurtiana, ele é considerado uma segunda geração da Escola de Frankfurt. Mas ele também vai mostrar que essa crítica dá conta somente de um aspecto do processo de racionalização da modernidade. Porque Habermas continua sendo, nesse sentido, um autor que considera o projeto da modernidade como um projeto inacabado. Ou seja, de alguma maneira, a modernidade se depara concomitantemente — e isso não é contraditório no pensamento de Habermas — com dois tipos de racionalização, que fazem parte de um mesmo processo de racionalização da modernidade. Que dois tipos de racionalização seriam esses? O primeiro seria essa racionalidade que está voltada ao desenvolvimento de aspectos de dominação e, nisso, ele se liga, vincula-se ao pensamento da Escola de Frankfurt. Porém, ele ainda vai sustentar um potencial emancipatório do processo de racionalização da modernidade. E aí, obviamente, ele faz uma crítica à crítica da Escola de Frankfurt — então, esse é o terceiro momento da minha fala.

Em um quarto momento, a gente vai ver que esses dois processos de racionalização da modernidade estão na base daquilo que seria a organização de dois espaços de integração das sociedades modernas. A teoria social habermasiana procura mostrar que a sociedade moderna está organizada em dois espaços de integração. Um espaço que seria um espaço próprio do sistema ou de uma organização sistêmica. Habermas é — e a gente vai ver isso — muito tributário à visão luhmanniana de sistema, e esse espaço de integração sistêmica estaria baseado em uma racionalidade que é a racionalidade produzida pelos sistemas, que é uma racionalidade de dominação, uma racionalidade que produz tão somente aspectos de dominação das relações dos homens, das relações humanas. Mas ele vai procurar mostrar que existe, na sua teoria social, um outro espaço de integração social, ao lado da integração sistêmica, que é espaço de integração próprio do que ele chama — e, aí, é um outro conceito — de mundo da vida. Esse espaço

de integração do mundo da vida, a gente vai ver, está organizado não mais por uma razão voltada para uma dominação, que seria a razão sistêmica, mas por um outro tipo de razão que potencialmente desenvolve aspectos emancipatórios, que seria a razão comunicacional. Então, a gente vai ver como essas duas formas de integração fazem parte da teoria social habermasiana.

E, em um quinto e último momento, a gente vai desenvolver a ideia de Direito — ou seja, a concepção do Direito tal qual eu desenvolvi, de forma muito embrionária, no início desta minha fala —, procurando mostrar que o Direito tem a ver com imposição, mas também com uma pretensão de aceitabilidade racional. A gente vai procurar ver que essas duas facetas de compreensão do pensamento de Habermas sobre o Direito estão exatamente ancoradas, organizadas, nessas duas referências de racionalidade (racionalidade de dominação e racionalidade de emancipação) e nessas duas referências de integração social: integração social via sistema e integração social via mundo da vida. O Direito funciona nesses dois espaços, mas também como um elo, médium de ligação entre esses dois espaços. Então, esse é o meu plano de fala, essa é a forma como eu vou abordar a Teoria Procedural do Direito em Habermas.

Para isso, a gente vai fazer essa discussão baseada sobretudo em alguns textos. Primeiramente, vou estar apresentando essa discussão baseada numa parte do meu livro: *O paradigma procedural do Direito*⁵¹. Na verdade, não é um texto sobre Habermas, é um texto sobre a emergência de um paradigma procedural do Direito dentro da Teoria do Direito e como isso vai ser absorvido pelo Direito do Trabalho e pela jurisprudência trabalhista. Porém, quando eu vou desenvolver essa emergência do paradigma procedural do Direito dentro da Teoria do Direito, trabalho três autores: François Ost; Gunther Teubner e Habermas. Evidentemente aqui eu vou trabalhar somente a parte do meu livro que diz respeito a Habermas. Eu vou estar dialogando diretamente com essa forma em que eu vejo o paradigma procedural do Direito em Habermas. Então, obviamente, uma fonte secundária. Além desse meu texto, a gente vai trabalhar sobretudo o *Direito e democracia*, do próprio Habermas.

Porém vou mobilizar também outras fontes secundárias: (a) um texto do Jacques Lenoble sobre Habermas em uma obra coletiva sobre o debate contemporâneo do direito chamada *La force du droit*⁵²; (b) uma

51 ALVIM, Joaquim Leonel de Rezende. *O paradigma procedural do direito: traduções da teoria para o direito do trabalho e jurisprudência trabalhista*. São Paulo: Editora LTr, 2006

52 LENOBLE, Jacques. "Droit et communication: Jürgen Habermas". In: BOURETZ, Pierre (direction). *La force du droit: panorama des débats contemporains*. Paris: Éditions Esprit, 1991, pp. 163/190

obra coletiva com textos sobre Habermas publicada pela Tempo Brasileiro, obra comemorativa dos 70 anos do Habermas, no final do século passado, chamada exatamente *Habermas 70 anos*⁵³, (c) um livro do Stéphane Haber, *Jürgen Habermas: une introduction*⁵⁴, (d) uma obra do Antônio Maia, chamada *Habermas: um filósofo do Direito*⁵⁵ e, por fim (e) uma outra obra em francês do Christian Bouchindhomme chamada *Le vocabulaire Habermas*⁵⁶.

Vamos, então, ao meu primeiro momento de fala, situando e contextualizando Habermas. Habermas nasce em 1929, na Alemanha, e, evidentemente, pela data de nascimento, a gente vê que ele é contemporâneo do Luhmann, que nasce em 1928 — a gente já viu a contextualização da trajetória do Luhmann. Ele tem todo um processo de socialização na sua juventude que passa, então, evidentemente, por aquilo que foi uma experiência bem traumática para uma série de grupos e setores dentro da Alemanha, para a Alemanha como um todo, que é a experiência do nazismo. Ele vivencia aquilo que é a ascensão e aquilo que seria a queda, aquilo que seria a derrocada do nazismo.

Habermas começa os estudos dele em nível superior em 1949: vejam, são 4 anos depois do fim da Segunda Guerra Mundial, então tem toda uma juventude que ele passa vivenciando o nazismo, bem como o período pós Segunda Guerra Mundial e, não obstante, o fato de Habermas ter feito estudos em Filosofia, todos aqueles que trabalham com Habermas sabem que Habermas tem, no fundo, uma dupla característica enquanto formação. Primeiro, a sua formação de Filosofia é uma formação que, de alguma maneira, não repete ou não vai se limitar àquilo que é um papel de um filósofo, que se coloca em um certo pedestal do conhecimento e que tem acesso a uma verdade. Habermas vai trabalhar muito essa questão da Filosofia a partir, também, de uma segunda referência, que é a referência de um intelectual engajado nos problemas cotidianos, nos problemas sociais.

Isso tem uma repercussão, isso tem impacto na maneira como ele vai conceber a Filosofia, não mais como um acesso à verdade próprio de um filósofo, mas uma Filosofia muito mais ligada aos problemas práticos, uma Filosofia prática daquilo que são os problemas do cotidiano, e que essas construções são construções que não possuem, de nenhuma forma, um *locus* privilegiado para chegar à verdade.

53 HABERMAS, Jürgen; FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo; ALMEIDA, Guido Antônio de; SIEBENEICHER, Flavio Beno. Jürgen Habermas: 60 anos. *Revista Tempo Brasileiro* 98, julho-setembro de 1989.

54 HABER, Stéphane. *Jürgen Habermas: une introduction*. Paris: La Découverte, 2001.

55 MAIA, Antonio. *Jürgen Habermas: filósofo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

56 BOUCHINDHOMME, Christian. *Le vocabulaire Habermas*. Paris: Ellipses, 2002.

Essas construções são trabalhadas comunicacionalmente e estão sujeitas enquanto formação, ou seja, enquanto produção, a uma falibilidade — então, elas são falíveis. Habermas ilustra essa figura do filósofo e do intelectual engajado, voltado para uma Filosofia prática, para problemas práticos do cotidiano. Também tem, e eu acho isso muito importante, sobretudo para a gente que está trabalhando num programa interdisciplinar entre sociologia e direito, um viés de abordagem dos problemas perpassado por uma perspectiva interdisciplinar.

Nesse sentido Habermas, não obstante o fato que a gente pode, a princípio, falar que ele está mais situado dentro do campo de uma Filosofia geral, muito dificilmente pode ser limitado, compartimentalizado a uma disciplina ou a um campo de conhecimento. Toda reflexão dele tem impactos muito grandes, e transita pela teoria política, pela teoria moral, pela sociologia, pela antropologia, pela psicologia, pela filosofia da linguagem e pelo Direito. O Direito esteve sempre presente, desde a primeira grande obra de Habermas, que é do início da década de 1960, que é a *Mudança estrutural da esfera pública*⁵⁷. O Direito estava ali presente. Obviamente, ele vai tratar do Direito de uma maneira mais sistematizada, mais densa, na obra *Direito e democracia: entre facticidade e validade*⁵⁸, que é do início da década de 1990, mais precisamente de 1992.

Então, Habermas faz estudos de Filosofia, mas ele tem essa multidisciplinaridade ou, melhor dizendo, essa transdisciplinaridade. Habermas, então, tem o doutoramento em Filosofia em 1954 e ele vai trabalhar, inicialmente, muito com jornais e revistas, fazendo ensaios. Nesse processo de trabalhar com jornais e revistas fazendo ensaios, ele vai começar a ficar conhecido e vai ser convidado — ainda quando estava fazendo seu doutorado, quando já escrevia seus ensaios, quando já escrevia para as revistas — pelo Adorno, em 1952, para ser seu assistente. E aí, ele ingressa — e a gente vai ver isso de uma maneira mais detalhada do ponto de vista das características desse espaço — no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, que é o instituto que, depois, vai ficar conhecido como um certo rótulo de marca que é a Escola de Frankfurt. O Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt só vai ficar conhecido como Escola de Frankfurt na década de 1960, não no momento da sua criação, que é no período entre guerras, no período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial. Ao longo da Segunda Guerra Mundial, o Instituto de Pesquisa Social vai ficar fechado e ele é reaberto depois da Segunda Guerra Mundial.

57 HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

58 HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Volumes I e II. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1997.

Será então Adorno - um dos fundadores do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, um frankfurtiniano de primeira geração, junto com outros - que vai chamar Habermas para ser o seu assistente. Habermas, então, começa a fazer uma produção dentro do Instituto de Pesquisa Social e vai fazer um primeiro trabalho, como eu disse, um trabalho de fôlego, que é esse *Mudança estrutural da esfera pública*, que foi muito criticado dentro do espaço mesmo dos frankfurtianos de primeira geração. Nós temos três grandes referências de nome dessa Escola de Frankfurt da primeira geração: Adorno, como eu disse, Theodor Adorno; Max Horkheimer; e Walter Benjamin. São as três grandes referências da primeira geração da Escola de Frankfurt. Horkheimer vai fazer uma série de críticas a esse trabalho de Habermas no sentido de ter uma visão normativa da razão, ter uma visão que, no fundo, ligava a razão moderna ainda a esses aspectos que vão ser visceralmente criticados pela primeira geração da escola de Frankfurt. A gente vai ver isso com mais detalhes em um próximo momento, quando a gente trabalhar a questão da razão na Escola de Frankfurt.

Habermas ingressa na Universidade de Frankfurt em 1964 — consequentemente, depois de todo esse período no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, depois dessa primeira grande obra dele, que é do início da década de 1960, *Mudança estrutural da esfera pública*. Ele ingressa na Universidade de Frankfurt em 1964 e começa a ter uma intensa produção intelectual. Ou seja, Habermas produz uma série de obras, uma série de referências, uma série de conceitos. Ele tem muita produção de conceitos que vão ser usados, mobilizados no campo da sociologia, no campo do Direito, no campo da Filosofia. Temos, por exemplo, a *Teoria do agir comunicativo*⁵⁹, e uma série de outras obras.

Depois, Habermas ainda vai assumir a direção do Instituto Max Planck e volta para a Universidade de Frankfurt até a aposentadoria dele em 1994. Em 1992, é o momento em que ele publica, em que ele finaliza essa obra de referência no nosso campo que é *Direito e democracia*. É uma obra que ele finaliza em 1992, mas que, volto a dizer, o estudo sobre o Direito já vinha sendo feito pelo Habermas durante boa parte da sua trajetória intelectual. Inclusive, em 1986, ele já faz um ensaio para o *Direito e democracia* de 1992. Esse ensaio foi publicado em português como *Direito e moral*, que é um apêndice do *Direito e democracia* na edição brasileira, na edição em português. Feita essa contextualização, vamos para o segundo momento da minha fala que é voltado para a Escola de Frankfurt.

59 HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012; HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012

Vou trabalhar isso a partir de uma referência principal, que é essa ideia de que a Escola de Frankfurt dentro daquilo que são as diferentes características que fazem parte do conjunto de produção dos frankfurtianos de primeira geração, tem uma variável dentre essas diferentes características que eu vou me ater. A variável é: a Escola de Frankfurt é conhecida na sua produção intelectual — obviamente, aí, eu estou dando um sentido mais unívoco à Escola de Frankfurt, não obstante encontrarmos diferenças entre os frankfurtianos de primeira geração — por algo que a une do ponto de vista da produção intelectual, que é essa visão pessimista, que é essa visão crítica àquilo que é compartilhado pela maior parte do pensamento moderno, que é o caráter positivo do processo de racionalização da modernidade.

Significa dizer que o desenvolvimento do processo de racionalização da modernidade para os frankfurtianos de primeira geração é um desenvolvimento que eles veem com uma visão pessimista. Não estamos indo para um mundo melhor, não estamos indo para um mundo emancipado das relações de dominação e exploração, muito pelo contrário. Eles têm toda uma reflexão que aponta para essa, o que eu estou chamando, crítica ao caráter positivo da razão moderna. Primeiramente, alguns detalhes dessa crítica e dessa noção inicial de escola para o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt criado em 1926. Então, por que o sentido de escola? Por que, de alguma maneira, o Instituto de Pesquisa Social ganha essa referência de escola?

Sempre que a gente dá esse termo, escola, de alguma maneira, a gente está trabalhando com uma ideia de que existe um perfil, existe algum tipo de identidade no conjunto de produções, talvez bem diversas, talvez bem heterogêneas, mas que, de alguma maneira, existe ou pode ser concebida algum tipo de unidade ou algum tipo de identidade nesses espaços institucionais de pesquisa ou de produção de conhecimento. Por exemplo, se a gente quiser falar sobre o PPGSD ou sobre aquilo que é o nosso programa, a gente pode dizer que, dentro daquilo que é o conjunto de pós-graduação no campo do Direito — e aqui eu não estou trabalhando nem o campo da Sociologia —, nós temos uma certa identidade, um certo perfil, uma certa referência que nos une enquanto produção, ou seja, que nos une enquanto professores, pesquisadores, alunos pesquisadores, mestrandos, doutorandos, que é essa abordagem interdisciplinar do Direito com a Sociologia. Então, isso seria uma variável, não obstante as diferenças de produção e de reflexão nos nossos campos, ou seja, entre grupos de pesquisa no PPGSD, entre professores, doutorandos, mestrandos, mas existe algo que nos une.

Essa ideia de identidade, de alguma maneira, eu estou tentando trazer para essa referência de Escola de Frankfurt. Falar em Escola de Frankfurt

só tem sentido ou só tem algum tipo de inteligibilidade se a gente consegue identificar, se a gente consegue perceber algum tipo de variável que seja mais ou menos comum nessas produções ou nesse espaço institucional. Dentre as diferentes possibilidades que permitiriam dar uma inteligibilidade ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt como escola, ou seja, como um perfil específico diferenciado, volto a dizer, vamos trabalhar uma só: a crítica ao caráter positivo da razão moderna.

Esse Instituto de Pesquisa Social foi um instituto criado em 1926, no período entre a Primeira e Segunda Guerra Mundial. A criação deste Instituto tem, e aqui eu vou estar simplificando, uma intenção clara: ele é um centro difusor de estudos e de pesquisas ligado àquilo que a gente pode chamar, dentro desse período histórico, de marxismo. De alguma maneira, a criação do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt tem o objetivo de funcionar como um centro difusor do marxismo em oposição aos *locus* tradicionais, aos espaços centrais, aos espaços quase que exclusivos, que eram difusores de estudos do marxismo nesse período histórico. Por quê? Porque nesse período histórico, o marxismo ou aquilo que envolve a difusão do pensamento e textos de Marx, ainda não tinha preenchido um espaço muito marcante dentro das universidades ou dentro de espaços institucionais de pesquisa.

Basicamente, os estudos e pesquisas no campo daqueles que se colocavam como herdeiros ou como filiados ao pensamento de Marx ou a tradição de Marx, era assegurado no interior dos partidos comunistas nesse período histórico. O que significa dizer que, de alguma maneira, o marxismo estava atrelado a essa institucionalidade enquanto espaço de pesquisa, o que fazia com que ele estivesse imbricado, limitado, organizado como espaço de produção intelectual, mas também como espaço político de luta, de conquista e de disputa pelo poder. E, de alguma maneira, existe nessa época, também, uma intenção — sobretudo dentro de uma orientação dos partidos comunistas — de entender que ciência, a unidade entre ciência e prática, tinha sido configurada pelo leninismo. Então, de alguma maneira, existia um espaço de controle dessa produção.

O Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt vai fazer uma crítica a isso, procurando mostrar o dogmatismo, procurando mostrar quase que a impossibilidade epistemológica dessa unidade entre ciência e prática ou entre teoria e práxis pelo leninismo na época. O Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt vai ilustrar então esse espaço de oxigenação, um espaço que traria um *locus* de liberdade para reflexão dentro do marxismo, um espaço de liberdade com relação ao controle que a produção marxista estava submetida pelos partidos comunistas.

O que significa dizer que, de alguma maneira, o marxismo mais ligado a uma dogmática, mais ligado a uma ortodoxia, era usual nesse período e produzido nos partidos comunistas, enquanto que, progressivamente, a gente começava a ter uma produção que se caracterizava por uma heterodoxia — um pensamento que se filiava às tradições de Marx, mas trabalhava outros temas, não ligados diretamente à política e economia, ou seja, essa ideia de uma práxis revolucionária. Trabalhava temas ligados a psicologia, sociedade de massas, você tem toda uma série de variantes temáticas que foram possíveis pelo fato de que esses espaços começaram a aparecer, coisa que, até então, nesse período histórico entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, não existia. O que significa dizer que nós temos novos temas e novos campos do saber que vão emergir do ponto de vista daquilo que é essa identidade ou, ao menos, esse elemento central de identidade que eu estou querendo resgatar aqui com relação à Escola de Frankfurt, que é a crítica à razão moderna, crítica ao caráter positivo da razão moderna. Como é que essa crítica se estrutura dentro do pensamento da Escola de Frankfurt ou, mais particularmente, já que Habermas se difere um pouco disso, dentro do pensamento da primeira geração da Escola de Frankfurt? Mais particularmente, como essa crítica se estrutura nos trabalhos de Adorno, de Benjamin e de Horkheimer⁶⁰?

Grosso modo, a Escola de Frankfurt vai dizer o seguinte: todo pensamento da modernidade ou todo pensamento que se desenvolve intelectualmente na modernidade em diferentes matrizes, naquilo que pode ser filosofia, direito, de alguma forma, considerações sobre teoria moral etc., ou seja, essas diferentes matrizes comungam de um mesmo princípio ou de uma mesma crença. Que crença é essa? O processo de racionalização próprio da modernidade é um processo vinculado a uma potencialidade emancipatória do homem. Ou seja, o que eles estão chamando atenção? Que toda a visão que a modernidade produz enquanto pensamento desse processo de racionalização, é uma visão ou é uma forma ou é uma leitura positiva disso que está acontecendo.

O que significa dizer que a razão moderna ou o processo de racionalização da modernidade vai nos libertar, vai nos levar para um mundo melhor, para um mundo emancipado. E ele vai nos libertar do quê? Ele nos liberta exatamente das configurações que precedem a modernidade enquanto tempo histórico. Ou seja, liberta-nos do obscurantismo, liberta-nos da tradição, liberta-nos de visões meramente místicas, míticas e religiosas do mundo. Libertá-nos de relações baseadas no carisma. Ou seja, tudo aqui-

60 ADORNO, Theodor e HORKEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 e BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

lo que envolve a racionalização da modernidade é algo positivo, é algo que leva a humanidade para a potencialidade de uma emancipação. Não é à toa que, de alguma forma, a maneira como a modernidade se representa ela própria tem uma série de referências tanto de sentido e significado como referências terminológicas que ilustram isso que a Escola de Frankfurt está procurando mostrar como sendo uma característica central do pensamento da modernidade.

Por exemplo, a modernidade se concebe ou se representa como sendo um período Iluminista. Aquilo que move a modernidade é o século das luzes, é o período das luzes. O que isso tem de sentido e significado? Qual o sentido dessa terminologia? Qual a ideia-força que está por trás disso? Com o iluminismo, então, agora, nós podemos trazer a luz para as coisas que eram escuras, nós podemos trazer a compreensão para coisas que eram mal-entendidas, nós podemos trazer explicações para coisas que eram opacas, para coisas que eram mal explicadas. Ou seja, toda essa ideia da representação da modernidade como período Iluminista, como século das luzes, de alguma maneira ilustra isso que a Escola de Frankfurt está falando, que é essa crença de que efetivamente nós estamos indo para um mundo melhor, para um mundo movido pela ideia de progresso, a ideia pela qual a própria modernidade como tempo histórico estabelece o tempo presente/futuro em contraposição a um tempo passado. Essa ideia de que nós estamos indo para um mundo melhor porque a razão nos faz ver melhor o mundo e, conseqüentemente, agir melhor. Tudo isso está presente naquilo que a Escola de Frankfurt está chamando desse princípio comum ou dessa referência comum.

É interessante ver, ao menos do ponto de vista de matrizes teóricas do pensamento moderno, como isso ganha uma certa concretude ou como isso se torna palpável na maneira como a Escola de Frankfurt está falando dessa crença ou do compartilhamento desse princípio comum. Vamos pegar duas matrizes de pensamento ou dois exemplos para ilustrar isso. Por exemplo, o pensamento contratualista jusnaturalista clássico, que é um pensamento moderno, um pensamento inserido na modernidade. Se a gente pegar os teóricos centrais desse pensamento, todos os pensadores jusnaturalistas contratualistas clássicos — e aqui a gente pode trabalhar com três grandes referências: Hobbes, Locke e Rousseau⁶¹ —, todos eles compartilham dessa ideia de que a razão é um instrumento de emancipação

61 HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: MediaFashion/Folha de São Paulo, 2022; LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998; ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

ou ela é um instrumento de uma vida melhor quando mobilizada e quando presente nos indivíduos.

Na teorização jusnaturalista, temos a passagem de um estado de natureza no qual nós estamos submetidos a relações de dominação, quando estamos submetidos a um uso muito precário dos direitos naturais que ali existem, mas que não podem ser bem exercidos, para algo melhor. Ou seja, toda essa passagem de um estado de natureza que é visto como um momento negativo, como um momento que, de alguma maneira, algo não funciona bem, algo que está sujeito às relações de dominação para um algo melhor, ou seja, a passagem disso para a sociedade civil por meio do contrato. Por isso eles são contratualistas: é o contrato que faz com que a gente passe do estado de natureza para uma sociedade civil organizada. Essa passagem é mediada, essa passagem é organizada pela razão.

Ou seja, é uma reconstrução racional que os teóricos jusnaturalistas vão fazer por meio do uso da razão para sustentar que, hipoteticamente, indivíduos, sujeitos atomizados, vão perceber que eles podem viver melhor na sociedade civil e celebram entre si um contrato que, de alguma maneira, organiza essa passagem. O que eu estou querendo chamar atenção para o pensamento jusnaturalista contratualista clássico, que possui uma matriz liberal expressa de diferentes formas, mas é uma matriz liberal - lembrando o que a gente viu com o MacPherson⁶² com a teoria política do individualismo possessivo - é que essa passagem - ou seja, a saída do estado de natureza para melhor exercer direitos - é alguma coisa fruto do uso da razão, ela é fruto daquilo que é uma racionalidade colocada individualmente. É uma razão ligada a um sujeito individual, a uma pessoa que usa essa razão e, por uso da razão, percebe que o contrato faz com que ela possa viver melhor com outros sujeitos, com outros indivíduos. É uma visão individualista, é uma visão atomizada do social, é uma visão ligada a uma leitura liberal da sociedade, mas ela é organizada, mobilizada, pela referência da razão. Vejam que aí, então, a gente tem claramente, nessa leitura, um caráter positivo dessa racionalidade individual ou dessa razão ligada a sujeitos individuais atomizados no estado de natureza.

Se a gente pega uma outra referência de pensamento que de liberal não tem nada, uma outra referência de pensamento que é absolutamente contrária à visão liberal, como o pensamento de Marx, podemos constatar o mesmo princípio da positividade da razão. Marx, de alguma maneira - e, aqui, eu vou ser muito rápido e muito simples -, vai teorizar a existência do

⁶² MACPHERSON, C. B. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979

proletariado enquanto classe, não mais evidentemente como sujeito individual, mas sujeito coletivo enquanto classe, como sendo dotado de dados objetivos⁶³. Ou seja, o proletariado existe, objetivamente, porque ele tem uma série de características objetivas na sua relação com o capital. Ele não detém os meios de produção, ele detém somente sua força de trabalho, essa força de trabalho seria vendida e explorada pelo capital, etc. Ou seja, o proletariado é uma classe em si.

Entretanto, Marx sustenta que, em algum momento — e, aí, eu estou sendo bem simples —, o proletariado enquanto classe em si (ou seja, existindo porque dotada de dados objetivos) vai agir para sua própria emancipação enquanto classe. O proletariado vai agir como uma classe para si. Então, essa ideia de classe em si e classe para si, que é clássica no pensamento de Marx, é algo que se organiza, que se desenvolve mobilizando também o uso racional — ou seja, uma perspectiva de uso da razão — não mais atribuída a um sujeito individual, como lá nos liberais contratualistas clássicos, mas a um sujeito coletivo.

Vejam o que eu estou querendo chamar atenção aqui é que, não obstante teorias, formas de leitura, compreensões da realidade, do social, consequências políticas muito diferentes, absolutamente diferentes, entre o pensamento liberal do contratualismo clássico e o pensamento de Marx relacionado ao proletariado enquanto classe, ambos como outros pensamentos da modernidade — talvez a gente possa tirar algumas exceções como Nietzsche —, mas todas essas referências estão comungando do mesmo princípio ligado ao caráter positivo do processo de racionalização da modernidade. Então, no mínimo, aqui, um exemplo concreto que eu dei: o jusnaturalismo contratualista clássico e o pensamento de Marx sobre classe, ambos comungam desse princípio no qual a razão é vista como algo positivo. Não é à toa que Marx tinha uma compreensão muito positiva do desenvolvimento da educação naquilo que era a sociedade burguesa, no sentido de que essa educação ia se expandindo e ia ser mobilizada e resgatada, de alguma forma, pelo proletariado e isso ia fazer com que ele pudesse, em algum momento, em função das contradições, em função das condições objetivas, agir, não mais enquanto classe em si, mas enquanto classe para si.

O que eu estou chamando atenção? Que existe esse fator que é de positividade, ou seja, de uma leitura positiva, de uma leitura benéfica, uma leitura que comunga dessa ideia de que a razão na modernidade nos leva para potenciais de emancipação. Ela nos leva para alguma coisa que pode

63 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

ser perpassada por um potencial emancipatório com relação às relações de dominação que existiam anteriormente ao processo de racionalização da modernidade. Aí, então, eu esgoto aquilo que seria o meu segundo momento de fala, ou seja, o meu segundo ponto de encontro, que é essa centralidade da crítica ao caráter positivo da razão moderna pela Escola de Frankfurt. Ela vai dizer então que a modernidade comunga de alguma coisa absolutamente questionável. A razão moderna não nos leva para um mundo melhor. A razão moderna é um outro fator de dominação, tal qual, como fator de dominação, foi a religião, tal qual foi a tradição, tal qual foi o carisma. Ela também domina, de uma outra forma, é verdade. Nós temos que fazer um exercício fino, um exercício de pesquisa e de reflexão sobre as formas de dominação da razão moderna. Mas ela é também — isso é central — um fator de dominação. A razão domina de uma outra forma, mas é um fator de dominação como foram outros fatores de dominação que a antecederam historicamente.

Então, Habermas, de alguma maneira, como segunda geração de pensadores da Escola de Frankfurt, ou seja, como herdeiro da tradição da Escola, vai, de alguma forma, aceitar essa crítica da Escola de Frankfurt. Ele vai, de alguma maneira, procurar mostrar que essa crítica é procedente. Entretanto — e é o que a gente vai ver agora —, Habermas tem uma visão do processo de racionalização da modernidade organizado em dois eixos ou o que a gente pode chamar de duas faces de Janus, ou seja, duas faces. O processo de racionalização da modernidade se faz de duas formas. Formas essas de um mesmo processo de racionalização que, de alguma maneira, não são contraditórias no pensamento de Habermas e a gente vai ver isso a partir desse terceiro momento da minha fala.

Primeiro lugar: Habermas vai sustentar de uma maneira muito clara que a Escola de Frankfurt tem razão. Não obstante o fato dela ter razão, a maneira como ela apresenta a crítica da razão moderna é insuficiente para compreender a totalidade do processo de racionalização próprio da modernidade. A maneira como ela apresenta o processo de racionalização da modernidade é uma maneira que é insuficiente para compreender esse processo de racionalização como um todo, ou seja, ela não dá conta da sua totalidade. Então, ele comunga com essa ideia de a razão ser um fator de dominação. Nesse sentido, Habermas tem duas grandes filiações para compreender a razão como um fator de dominação a partir da Escola de Frankfurt.

A primeira filiação é uma leitura da racionalização do processo da modernidade na esteira daquilo que foi feito por Max Weber, ou seja, tudo

aquilo que envolve a modernidade tem a ver com a saída de um mundo religioso, de um mundo hierarquizado em torno do divino, baseado na tradição, no carisma. A gente vai ter a saída desse mundo que vai desembocar em um processo de racionalização e é esse processo que permite a saída desse mundo hierarquizado, divinizado, calcado na religião, na tradição, no carisma etc. Nós vamos ter uma saída desse mundo desembocando em um processo de racionalização que, de alguma maneira, é um processo que organiza uma dominação legítima. Nisso, Habermas comunga um pouco com essa ideia de Weber para mostrar que a razão é fator de dominação. E aí, obviamente, essa ideia weberiana vai bater também naquilo que é uma referência da razão prática ou do conceito de razão prática de Kant e, de alguma maneira, Habermas vai resgatar — isso a gente vai ver quando trabalhar razão como fator de emancipação. Mas, então, essa é a primeira faceta. Weber tem a ver com essa forma como Habermas vai entender a razão como fator de dominação a partir da filiação dele à primeira geração da Escola de Frankfurt.

Mas Habermas vai trabalhar também uma outra referência que é muito importante no seu pensamento, que é a seguinte: essa razão que é uma razão que produz elementos de dominação, ela é organizada, é produzida pelo funcionamento e autonomização de subsistemas sociais dentro da sociedade. No fundo, ele está trabalhando com a ideia de que existe sim, dentro da organização social moderna, um tipo de racionalidade que não é produzida por sujeitos, que não é produzida por algum nível de intersubjetividade, que não é produzida por algum tipo de interacionismo entre sujeitos. É uma razão produzida pelo funcionamento do próprio sistema, ou seja, pela organização de subsistemas sociais autoproduzidos, auto-organizados e, nesse sentido, autorreferenciados. Vejam que, aqui, eu não estou fazendo outra coisa que não uma reformulação daquilo que a gente já viu anteriormente, que é a leitura que Luhmann faz da totalidade do funcionamento social.

Entretanto, Habermas vai procurar mostrar que isso é parte, somente, do funcionamento social. Ele vai sustentar que existe, sim, uma razão produzida nesse sistema, que é uma razão totalmente estruturada em torno de elementos de dominação. É a razão sistêmica, que é uma faceta, não a totalidade, da razão moderna. Isso é um eixo pelo qual Habermas sustenta a existência da razão como fator de dominação, dialogando, sendo herdeiro, sendo tributário da primeira geração da Escola de Frankfurt e desenvolvendo esse aspecto dialogando com aquilo que é a compreensão weberiana do processo de racionalização da modernidade e com a compreensão luhmanniana da produção de subsistemas sociais autorreferenciados

produtores de uma racionalidade dentro do próprio sistema, produzida pelo próprio sistema, independentemente de sujeitos, de intersubjetividade, de interações entre sujeitos. Esse é o quadro no qual Habermas propõe a primeira cara, a primeira faceta, o primeiro eixo daquilo que é o processo de racionalização da modernidade.

Porém, Habermas vai dizer o seguinte: isso não é tudo, porque o processo de racionalização da modernidade se desenvolve também por outro eixo, ou seja, por outro aspecto. Que aspecto é esse? É aquele aspecto que, nesse sentido, Habermas se filia e tenta reorganizar: essa crença ou essa leitura positiva, emancipatória da razão moderna, feita pelo pensamento clássico da modernidade. Mas, para fazer isso, ele vai reorganizar a maneira como o pensamento moderno aborda o potencial emancipatório no processo histórico de formação de uma racionalidade da modernidade. Vejam que interessante: Habermas vai propor, primeiro, compreender como a modernidade fala sobre o caráter emancipatório da razão. Ele vai procurar mostrar que essa fala é insuficiente e vai propor uma nova fala reconstruindo o processo de racionalização por outros instrumentos, mas mantendo, nesses outros instrumentos, o mesmo potencial emancipatório, que é o potencial já colocado pela modernidade clássica. Vamos compreender essa trajetória ou essa organização do pensamento de Habermas. Primeiro, como é que ele procura mostrar que a modernidade fala sobre um caráter positivo da razão?

Habermas vai sustentar que toda a razão no pensamento moderno clássico tem ligação com aquilo que a gente pode chamar de uma filosofia da consciência. A questão se coloca da seguinte forma: onde está a razão produzida do ponto de vista da modernidade, na qual nós podemos identificar, nas falas da modernidade clássica, um potencial emancipatório? Essa razão está na consciência do ser, seja o ser individual, seja o ser coletivo. É a consciência que é o *locus* de produção, de emergência desse potencial emancipatório. Por quê? Porque é a consciência que produz razão. A razão está na consciência do sujeito. Essa razão prática, kantiana, está na consciência do sujeito, por isso que é uma filosofia da consciência, por isso que é uma filosofia do ser. Já que a gente deu o exemplo do pensamento jusnaturalista clássico e o exemplo de Marx, a gente pode resgatar novamente essa ideia para ver como essa observação de Habermas pode ser concretamente ilustrada.

Quando sujeitos individuais, atomizados, estão no estado de natureza e vão celebrar um contrato — porque eles percebem que podem melhor exercer direitos ao celebrar esse contrato —, conseqüentemente, podem

vivenciar relações menos sujeitas a dominação, relações melhores, relações mais emancipadas, como é que eles fazem isso? Como é que eles descobrem isso? Por meio da consciência, por meio de um processo de dedução lógico-racional trabalhado por Hobbes, por Locke e por Rousseau. É uma reconstrução lógica, uma dedução racional que faz com que eles percebam que sujeitos individuais, atomizados, com uma determinada consciência, vão ver, por essa razão produzida na consciência, aspectos que podem ser melhores, que podem ser mobilizados em proveito próprio. Então, vejam, eu tenho aí, claramente, uma filosofia da consciência, uma filosofia do ser ligada a quê? A um sujeito individual, a um sujeito atomizado dentro do estado de natureza.

Da mesma maneira, em Marx, eu tenho a ideia de uma filosofia da consciência, só que agora não é mais uma consciência ligada a um sujeito individual, é uma consciência de classe, porque é um sujeito coletivo. É exatamente a consciência de classe que vai se desenvolver em função do processo de exploração do trabalho por parte do capital, recriando as suas condições objetivas, que vai fazer com que o proletariado, enquanto classe, venha a agir não mais somente como uma classe em si, mas agirá como para uma classe para si, ou seja, passa a ser sujeito da sua própria emancipação. Vejam que, de alguma maneira, essa filosofia da consciência a partir ou do sujeito individual, ou do sujeito coletivo, é que estabelece o *locus*, o local, o espaço da razão. A razão é produção da consciência do sujeito — volto a dizer: seja o sujeito individual, seja o sujeito coletivo. Habermas, então, identifica isso no pensamento moderno clássico.

A partir daí Habermas começa a identificar uma virada nessa forma de conceber a razão na modernidade; Ele vai dizer que essa maneira de conceber o *locus* da razão já é alguma coisa que foi reconfigurado pelos linguistas modernos durante a segunda metade do século XX. Ele vai procurar mostrar que — e agora eu vou simplificar o raciocínio — os linguistas modernos já trouxeram novas formas de conceber o *locus* da razão dentro do processo de racionalização da modernidade. Eles vão dizer que, no fundo, a razão não está propriamente na consciência do sujeito. Por quê? Porque a maneira como nós nos relacionamos com o mundo é mediada pela linguagem. O mundo não é objetivo, o mundo não é outra coisa que não o mundo conhecido pela mobilização da linguagem, o que significa dizer que é a linguagem que tem estruturas de racionalidade. É exatamente a linguagem que permite, pela sua mobilização, que o sujeito desenvolva aspectos racionais sobre o mundo ou com relação ao mundo. A razão não é algo inerente, não é algo que está na consciência do sujeito. A razão está presente na linguagem, porque a linguagem tem estruturas de racionalidade. Sem essa

mediação do sujeito com o mundo por meio de uma linguagem, a razão não emerge, a razão, a racionalidade, não aparece.

Talvez um exemplo que possa ser dado, no limite caricatural para a gente compreender isso, é a história do Tarzan. Vivendo na selva, ele não vai falar, ele não vai desenvolver nenhum aspecto racional na sua relação com o mundo. Ele vai lidar, ali, com uma série de elementos, que a gente pode chamar — eu não gosto muito da expressão — “da natureza”. Não vai ter nenhuma racionalidade que venha a emergir nessa relação que ele tem com o externo — ou seja, entre aspas, “o mundo”. Não vai ter nenhuma racionalidade que apareça ali, dentro da consciência do Tarzan. Por quê? Porque a sua relação com o mundo não foi mediada pela estrutura de racionalidade presente na linguagem. O mundo não é outra coisa que não o mundo linguístico, porque ele é compreendido a partir da linguagem. O que significa dizer que Habermas procura mostrar que os linguistas modernos estão propondo, de alguma maneira, uma virada para compreensão da racionalidade não mais a partir de uma filosofia da consciência — ou seja, uma filosofia do sujeito —, mas a partir de uma filosofia da linguagem. Vejam que aí eu já tenho, dentro da modernidade, um outro tipo de filosofia para trabalhar essa ideia de racionalidade.

Entretanto, Habermas ainda vai sustentar uma terceira forma ou um terceiro tipo... talvez o termo seja um pouco impreciso, porque pode lembrar a ideia de “tipos” de Max Weber, mas não é “tipo” nesse sentido. Ele vai propor uma terceira forma, uma terceira virada na compreensão da racionalidade ou do processo de racionalização da modernidade ligado não mais à consciência — pressupõe a consciência —, não mais à linguagem — pressupõe a linguagem —, mas ligado àquilo que ele chama de comunicação. Ele vai propor que, no fundo, a razão ou a racionalidade emerge com potencial emancipatório porque pessoas interagem — então, ela aparece na interação — e mobilizam a linguagem como um médium, ou seja, como meio de compreensão do mundo para, mais ou menos, colocar-se de acordo, mais ou menos, tentar se entender sobre essa compreensão já lógica que as pessoas têm sobre o mundo.

A razão não está na consciência, a razão não está propriamente na linguagem enquanto estrutura. A razão pressupõe a consciência e a linguagem, mas, nesse sentido, Habermas desloca, mais uma vez, o *locus* de produção da racionalidade. A razão que tem potencial emancipatório é razão produzida na comunicação, é uma razão comunicacional. Não é mais uma filosofia da consciência como é aquela proposta pelo pensamento moderno clássico, não é mais uma filosofia da linguagem, como é

aquela proposta na virada da segunda metade do século XX pelos linguistas modernos. Ela vai ser uma outra forma de compreender e de entender a racionalização da modernidade (ou própria do processo da modernidade) ligada ao que ele chama de uma razão comunicacional. O *locus* de produção da razão é a interação entre pessoas, é a comunicação produzida em uma relação intersubjetiva de pessoas que, volto a dizer, mobilizam o médium da linguagem para tentar, entre elas, entender-se, colocar-se de acordo com relação a esse mundo no qual nós vivemos, no qual nós nos encontramos, no qual nós interagimos. É essa razão que tem, na leitura habermasiana, um potencial emancipatório.

Habermas procura mostrar que o processo de racionalização voltado para uma dominação, previsto pela Escola de Frankfurt, existe, é constitutivo da modernidade, sendo que ele não é o único. Esse processo, que foi colocado pela Escola de Frankfurt na sua primeira geração, que tem a ver com a racionalidade proposta por Weber, ou seja, o processo de racionalização da modernidade proposto por Weber, que tem a ver com o processo de racionalização voltado para dominação pelos sistemas (ou pelos sistemas subsociais) proposto por Luhmann, é uma faceta do processo de racionalização da modernidade, porque junto com essa faceta nós temos, nesse mesmo processo de racionalização próprio da modernidade, uma outra razão em uma outra lógica, em um outro registro de produção racional, que é essa razão comunicacional.

E, volto a dizer, a razão comunicacional pressupõe consciência, pressupõe linguagem, mas não é produzida nem pela consciência, nem pela linguagem: ela é produzida pela comunicação. Comunicação entendida, como eu disse, nessa interação ou nessa intersubjetividade de pessoas. Então, aí, eu esgotei meu terceiro momento de fala, aquilo que a gente se propôs a desenvolver sobre essas duas facetas do processo de racionalização da modernidade.

Agora, a gente vai ver que esses dois tipos de razão estão presentes, estão estruturados, naquilo que é a forma de organização da teoria social de Habermas, ou seja, na teoria na qual Habermas consegue a existência de espaços de integração social. A gente vai então desenvolver, nesse meu quarto momento de fala, o que são, exatamente, esses espaços de interação. Habermas propõe dois espaços de integração organizados por essas duas racionalidades. Primeiramente: o que Habermas está querendo dizer com isso? Por que as sociedades estão juntas? Por que elas estão integradas? Por que elas estão organizadas? É essa a ideia. Nós temos, aí, alguma coisa que está funcionando a partir de um conjunto e não a partir de um caos. Por

que as sociedades estão integradas? Por que tem algum tipo de ordem? No fundo é algum tipo de reflexão, não é igual, mas algum tipo de reflexão semelhante àquela que foi proposta por Luhmann. O que possibilita a ordem social? E, aí, Habermas está falando de um momento histórico específico, que é a modernidade: o que permite a ordem social na modernidade? Então Habermas vai sustentar que nós temos dois espaços de integração próprios da modernidade. As sociedades estão integradas, estão mais ou menos organizadas a partir de dois espaços. O primeiro é o espaço da integração sistêmica, vou falar sobre ele e, depois, vou falar sobre o outro espaço, que é integração social própria do mundo da vida.

O que é essa integração sistêmica que Habermas está propondo? Ele vai dizer que a modernidade vai conhecer um tipo de complexificação que faz com que ela não possa mais ser integrada a partir de um ponto que seria um ponto de unificação de ordem tradicional. Por quê? Porque como ela tem um excesso de opções valorativas, como ela começa a se fragmentar do ponto de vista daquilo que são as opções em termos de condutas, em termos de comportamentos, em termos de moral etc., ou seja, como esse ponto de unificação calcado na tradição, na igreja, no divino, vai se fragmentando, ensejando, liberando, de alguma maneira, possibilitando a multiplicidade de pontos de vista moral, essas sociedades, nesse sentido, vão se tornando mais complexas. Complexas no sentido habermasiano, que guarda uma certa relação com o de Luhmann, mas não é igual.

As sociedades são complexas porque são sociedades que têm uma gama muito maior de orientação dos comportamentos por meio de valores. É por isso que as sociedades são mais complexas. Da mesma maneira, não vamos partir para uma discussão com a antropologia, porque não é isso que Habermas faz. Não são mais complexas porque são melhores, mais desenvolvidas, nada disso. Não é isso que ele está falando. Elas são mais complexas porque esse ponto de unificação de ordem tradicional calcado na igreja, na religião, no divino, fragmentou-se e liberou, nesse processo de fragmentação, o comportamento para opções diversas dentro daquilo que são orientações morais. Então, ela é complexa porque, de alguma maneira, tem uma superprodução de opções valorativas orientadoras dos comportamentos que fazem com que seja necessário, para que ela se mantenha integrada, a diferenciação funcional de subsistemas sociais. Diferenciação funcional de subsistemas sociais, nesse sentido, próxima daquilo sustentado por Luhmann. Ela se faz para reduzir a complexidade dessa fragmentação em termos de opções valorativas dos comportamentos.

Essa integração independe de qualquer tipo de acordo, de qualquer tipo de aceitação por parte de pessoas ou de sujeitos. Ela é uma integração que se faz independentemente de qualquer tipo de intersubjetividade, ou seja, ela se faz de forma independente de qualquer entendimento racional por meio da linguagem. Por quê? Porque a racionalidade que está por trás dessa integração é uma racionalidade que se produz pelo próprio funcionamento do sistema. É o sistema que produz essa racionalidade, independentemente daquilo que seria uma intersubjetividade, ou um acordo racional, ou uma troca argumentativa racional de pessoas em um espaço de discussão, ou um espaço de debate, ou um espaço de interação.

Habermas vai procurar ilustrar esse processo com dois grandes exemplos — isso é clássico em Habermas — de reguladores sistêmicos, ou seja, de médiuns, meios sistêmicos que possibilitam a integração independentemente do acordo de pessoas. Que médiuns são esses? Ele vai dar como exemplo a moeda no espaço do mercado e a burocracia administrativa no espaço do Estado. Vejam que, nesse sentido que Habermas está colocando, tanto o Estado como o mercado — depois a gente pode trazer isso para debate — são espaços de dominação. Isso é importante, porque quando a gente pensa tudo aquilo que envolve, por exemplo, *práxis* ou ações que possam ser voltadas para o combate ou para o enfrentamento de relações de dominação, mesmo que isso possa ser dirigido ao Estado, mesmo que isso possa ser depois incorporado ao Estado, o *locus* disso não é e nunca pode ser o Estado. Por quê? O *locus* de emancipação, nesse sentido, é dado pelos movimentos sociais que não estão atrelados, vinculados ao Estado ou à burocracia administrativa, mesmo que essa seja a mais progressista possível, porque o espaço do Estado é um espaço que está organizado dentro de uma lógica sistêmica, ou seja, é um espaço de dominação.

Ao lado desse espaço de integração que faz com que a ordem social seja possível, ou seja, ao lado desse espaço de integração em subsistemas sociais, Habermas vai sustentar também a existência — e, aí, ele retoma um conceito da fenomenologia clássica — do conceito do mundo da vida. Ele vai desenvolver de uma maneira própria tal conceito, da mesma forma como ele foi trabalhando o conceito de sistema, mesmo que já tenha emergido em outras pessoas, ele vai reconfigurando essas questões. Por exemplo, com o conceito de sistema, Habermas está, claramente, sendo tributário de Luhmann e ele o diz — tanto é que ele fez, durante boa parte de sua vida (até a morte de Luhmann), um debate com o próprio Luhmann⁶⁴. Só que

64 Esse debate está presente, por exemplo, no desenvolvimento do primeiro item (autonomia sistêmica do direito?) da segunda aula (a ideia do Estado de Direito) do Tanner Lectures (1986) que foi publicado em português como anexo (intitulado “estudos preliminares e complementos”) do Direito e Democracia Vol II. Ver: HABERMAS,

ele reconfigura a ideia luhmanniana de sistema ou de autopoiesis, procurando mostrar a sua insuficiência para compreender o funcionamento da totalidade social, do sistema social tomado como um todo.

Da mesma maneira, ele vai trabalhar esse conceito *Lebenswelt* (ou seja, o mundo da vida) a partir de referências da fenomenologia. Ele vai retrabalhar isso, ele vai procurar mostrar que, ao lado da integração pelos subsistemas sociais, existe também uma outra faceta da organização social que faz com que sujeitos estejam integrados. Ele vai chamar isso, então, de mundo da vida. Essa é a tradução que é feita, via de regra, pelas traduções para o português do *Lebenswelt*. Eu li num primeiro momento o *Direito e democracia* em francês — o original, em alemão, eu li na tradução francesa antes de ler a tradução portuguesa — e, lá, não utilizam “mundo da vida”, eles utilizam *monde vécu*, ou seja, “mundo vivido” — não “mundo da vida”. “Mundo da vida” pode dar uma certa conotação voltada para uma ideia biológica, fazendo uma conotação biológica: o “mundo da vida”, como se fosse a vida em um sentido biológico, ontológico, e é muito mais interacionista a questão colocada pelo Habermas.

Então, talvez, a tradução “mundo vivido” seja uma tradução mais pertinente, mais coerente ao sentido colocado pelo Habermas. Mas, via de regra, a gente vai ver nas traduções em português “mundo da vida”, as traduções para o português de Habermas vão usar esse conceito: “mundo da vida”, “colonização do mundo da vida” etc., e não “mundo vivido”. Temos essas diferentes possibilidades, já que a gente está trabalhando com as línguas latinas, o francês e o português como traduções do alemão. É verdade que a tradução alemã de *Lebenswelt* é bem complicada. Existe a possibilidade de usar “mundo da vida” e “mundo vivido” em francês também: *monde de la vie* seria o “mundo da vida” ou *monde vécu*, que seria o “mundo vivido”. A tradução francesa prioriza, opta por utilizar “mundo vivido” e não “mundo da vida” — também é outro debate que a gente pode aprofundar em outro momento. Mas o que é importante agora? Que no fundo Habermas vai trabalhar essa ideia de que ao lado do sistema, ao lado dos subsistemas sociais — e aí, depois, a gente pode aprofundar essa ideia do “estar ao lado”, onde se está espacialmente - mas, junto com os sistemas sociais, eu tenho um outro espaço de integração social que não depende mais de integradores sistêmicos ou de uma racionalidade que seja subtraída das interações de sujeitos e da intersubjetividade de sujeitos.

Jürgen. *Direito e Democracia (Vol. II)*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1997, pp. 222/230. Luhmann faleceu em 6 de novembro de 1998.

Esse espaço é o espaço que é organizado a partir desse conceito, que é o conceito de um mundo da vida. O que é o mundo da vida? Esse mundo é aquele que já nos é dado. Quando eu nasço, eu me socializo linguisticamente com o mundo que já se apresenta como tal para mim. Nesse sentido, como um mundo que já me é dado, que eu me socializo linguisticamente e apreendo como sendo um mundo já dado para a minha pessoa e nas minhas interações, esse mundo, no fundo, é um mundo pré-estruturado simbolicamente. Os símbolos, os sentidos, os significados já aparecem como uma coisa cotidiana. Ele também tem a ver com essa mediação da linguagem, ou seja, é um conjunto de sentidos que estão pré-determinados gramaticalmente.

Eu tenho uma série de experiências que são construídas no cotidiano, que eu vou vivenciando, e que são perpassadas por essas significações, por esses sentidos e isso não é algo que possa ser imputado a um sujeito individual. Isso é intersubjetivamente dividido entre pessoas, porque esse mundo já é dado não somente para mim, não somente para um outro, mas para todos nós que participamos dele. Esse mundo é intersubjetivamente partilhado e, a princípio, como um dado, ele se apresenta — *se apresenta*, não que ele seja — como um universo não questionado, um universo não problematizado, um universo no qual nós (sujeitos, pessoas) vamos nos mover, vamos interagir — e, aí sim, tem uma questão importante para aquilo que eu vou querer desenvolver — e vamos nos relacionar falando tematicamente sobre esse mundo.

Nesse sentido, no momento em que nós começamos a tematizar sobre esse mundo intersubjetivamente compartilhado, nós começamos a, de uma certa maneira, mobilizar argumentos para tentar convencer uns aos outros sobre a pertinência das nossas tematizações. Ou seja, a argumentação e as tematizações sobre o mundo da vida desembocam em um certo espaço público de discussão no qual mobilizamos argumentos que têm a pretensão de validade sobre esse mundo objetivo que reconhece — porque é subjetivamente compartilhado — a pretensão de validade do outro. Reconhece a pretensão de validade para aquele ao qual estou me endereçando quando desenvolvo as minhas argumentações nas minhas interações.

Vejam que é nessa forma na qual eu vou interagir, tematizando sobre o mundo da vida, tematizando sobre esse universo intersubjetivamente compartilhado (que já me é dado, no qual eu estou socializado por um médium que é o médium da linguagem), é nesse processo de interação, mobilização de argumentos, tentativa de convencimento racional, tentativa de chegar a um consenso, tentativa de fazer valer meus argumentos — mas

sabendo que eles são falíveis — e ouvindo os argumentos daquele com o qual estou me endereçando, é nesse processo que emerge, que surge, que se produz uma razão comunicacional. Essa razão comunicacional, pelo próprio procedimento de discussão, de troca argumentativa em um espaço público ancorado, baseado, estruturado em um mundo vivido, no mundo da vida, tem potencial emancipatório.

Ou seja — e, aí, é importante —, o potencial emancipatório não está mais ligado a um conteúdo formado pela razão prática no sentido kantiano, um conteúdo que eu posso acessar enquanto sujeito ou que todos podem acessar ou que o filósofo possa acessar como verdade. Essa potencialidade de emancipação por meio de um conteúdo não é a forma como o Habermas percebe o potencial emancipatório da razão na modernidade. Potencial emancipatório está ligado a esse processo de comunicação, ou seja, está ligado a um procedimento. Não está ligado a nenhum conteúdo previamente estabelecido, não está ligado a uma razão prática que possa acessar um conteúdo. Está ligado, tão somente, a um procedimento de discussão que mobiliza argumentos racionalmente na tentativa de convencer aquele ao qual estou endereçando as minhas palavras, que pode ser um outro ou outros — então, aquilo que envolve um coletivo de discussão a partir de argumentos racionais. É esse procedimento que tem um potencial emancipatório.

Vejam então que eu estou diante de dois espaços. O espaço do sistema, da integração sistêmica, que é um espaço de dominação organizado por uma razão sistêmica que domina e, nesse espaço, eu não tenho possibilidade de qualquer tipo de emancipação daquilo que é o sujeito. A integração se dá, também, por um outro espaço, que é o espaço do mundo vivido, que é o espaço do mundo da vida, que, aí sim, eu tenho um tipo de integração social que não se faz mais por médiuns sistêmicos, independente de intersubjetividade — eu tenho uma interação estruturada, calcada nas intersubjetividades, ou seja, nas relações entre sujeitos. Relações essas que são estabelecidas quando nós mobilizamos argumentos para falar tematicamente sobre esse mundo compartilhado. Essas interações produzem uma razão comunicacional que é potencialmente — volto a dizer, *potencialmente*, não existe em si isso — emancipatória, porque ela trabalha com essa ideia de uma intersubjetividade compartilhada a partir da qual argumentos são mobilizados não com base na força, não com base na autoridade, não com base no carisma, não com base em uma tentativa de enganar e ludibriar o outro, mas em uma tentativa de se colocar em acordo com o outro. Portanto, esses argumentos são mobilizados e produzem uma racionalidade, mas não pela consciência, não pela linguagem, mas pela comunicação. Volto a

dizer: pressupõe consciência, pressupõe linguagem, mas a razão é produzida pela e na comunicação.

Chego ao último momento da minha fala, que é o Direito: onde o Direito está nessa história toda que eu contei até aqui e como ele se relaciona, de uma certa maneira, com o pensamento de Habermas. Ou seja, sobre o que eu estou chamando atenção? Se não, obviamente, eu não estaria desenvolvendo tantas coisas antes de falar sobre o Direito em Habermas. Para bem compreender o Direito em Habermas e não somente reproduzir certos lugares-comuns habermasianos — no sentido de reproduzir lugares-comuns que, às vezes, as pessoas desenvolvem sobre Habermas, melhor dizendo, lugares-comuns sobre a leitura que Habermas faz do Direito — é importante que a gente compreenda certos pressupostos. Eu falei de alguns aqui, a gente poderia falar de muitos outros, então, aí, a gente teria de ler, efetivamente, *Direito e Democracia*, a obra por completo. Eu só falei aqui de dois: da questão da razão, da racionalidade; e da questão dos espaços de integração. Acho que essas duas referências são centrais para compreender o pensamento que Habermas tem sobre o Direito — e, volto a dizer, não reproduzir os lugares-comuns em que a gente compreende sem entender, efetivamente, de onde Habermas tira certas questões para falar sobre o Direito. Vamos, agora então, ao Direito.

O Direito para Habermas vai estar presente nesses dois espaços de integração: o espaço do sistema e o espaço do mundo da vida (ou do mundo vivido). Consequentemente, ele vai estar estruturado em torno de duas racionalidades diferentes: a racionalidade da dominação e a racionalidade da emancipação — ou seja, racionalidade sistêmica e racionalidade comunicacional. Não somente ele está presente nesses dois espaços como também é um grande médium, um grande meio de ligação entre esses dois espaços. No fundo, Habermas está dizendo que tanto o sistema chega ao mundo da vida por meio do Direito como o mundo da vida pode chegar ao sistema por meio do Direito. Então, ele é um espaço que faz com que a linguagem do Direito possa, de alguma maneira, traduzir-se em algo que seja compreensível tanto na relação *sistema-mundo da vida* como na relação *mundo da vida-sistema*.

Nesse sentido, teríamos uma série de desdobramentos, inclusive conceituais, para problematizar essas relações e essas passagens entre sistema e mundo da vida e entre mundo da vida e sistema. Por exemplo, o conceito de colonização do mundo da vida, exatamente a ideia de um sistema que tenta o tempo inteiro, com a sua lógica, dominar potenciais espaços emancipatórios do mundo da vida. Essa é uma questão muito ligada a

questões práticas ou a questões do funcionamento social e de movimentos sociais. Vamos, então, a essa compreensão mais teórica do Direito dentro do quadro de construção de Habermas.

Primeiro, o Direito nesse espaço do sistema. Ele vai procurar mostrar que o Direito se funda, enquanto positividade, única e exclusivamente em uma decisão posta que não somente é posta, mas é imposta a todos os destinatários desse Direito e que, nesse sentido, não são sujeitos de Direito — ou seja, são os destinatários para os quais a norma se encontra. Vejam que, em um primeiro sentido, a positividade do Direito se liga a um processo no qual o Direito vai ser seguido, tão somente, porque ele é obrigatório em função de uma coercibilidade, em função de mecanismos de coerção que ele tem e que faz com que ele se imponha aos destinatários.

Nesse sentido eu tenho uma organização do direito na qual ele é aceito pelos destinatários da norma, independentemente da sua concordância. Isso significa dizer que, quando um Direito é editado e imposto — ou seja, criado e se impõe —, ninguém fica perguntando para A, B, C ou D ou para grupos X, Y, Z se você aceita ou não aquele Direito. O Direito se impõe a todos os destinatários a partir de uma aceitação fática. Ou seja, os mecanismos de coercibilidade garantem que o Direito se imponha tão somente porque ele foi decidido como tal. Vejam como, nessa lógica, eu tenho uma certa leitura da positividade do Direito ou do processo de positivação do Direito que — simplificando, deixando de uma maneira bem mais simples — seria a forma como, de alguma maneira, as leituras positivistas concebem o Direito, sejam leituras positivistas normativas, tipo Kelsen, sejam leituras positivistas autopoieticas, tipo Luhmann.

Portanto, o Direito se impõe independente de sujeito. O Direito se impõe porque houve uma decisão. Essa decisão se autolegitima e o Direito tem mecanismos para fazer valer essa decisão porque, de alguma maneira, essa decisão não é colocada em questão. Não existe nenhuma aceitação que dependa dos destinatários da norma, porque, inclusive, o sistema independe dos destinatários. Ele se impõe aos destinatários, mas independe dos destinatários. Vejam que, aí, eu tenho uma certa forma na qual o Direito se liga a essa produção sistêmica, ou seja, essa produção ilustra um nível de dominação dos sujeitos pelo Direito.

Entretanto, Habermas vai sustentar o seguinte: um Direito que se organiza tão somente em função desse tipo de positividade (ou desse tipo de compreensão do processo de positivação do Direito), na modernidade, faria com que o Direito se diluísse na própria Política, faria com que o Direito

fosse um mero instrumento — e, aí, a perspectiva instrumental — de legitimação do arbítrio, ou seja, de uma vontade que se desdobra numa decisão, seja ela qual for.

Habermas vai mostrar que o processo de positivação do Direito na modernidade, mesmo que tenha sido feito dessa maneira — ou seja, um Direito que se garante por meio de uma imposição fática, por meio de mecanismos de coercibilidade que se impõe aos destinatários —, tem uma pretensão de aceitabilidade racional por parte dos destinatários aos quais esse Direito se direciona. Vejam: o que Habermas está procurando mostrar? A positividade do Direito não se esgota no mero fato de que o Direito está atrelado a uma decisão que se impõe aos destinatários. O que ele está procurando mostrar se vincula à seguinte questão: que decisão é essa? Essa decisão tem uma pretensão de ser aceita racionalmente pelos destinatários aos quais se direciona, o que significa dizer que ela tem a pretensão de ser aceita publicamente em um espaço de discussão.

O Direito que, por um lado da positividade, está ligado tão somente a uma dominação, a uma imposição, que independe dos destinatários — ou seja, os destinatários são sujeitos desse Direito —, também tem um outro lado dessa positivação desdobrado na perspectiva de não poder ser imposto de qualquer maneira. É essa a questão. O seu conteúdo pode ser mobilizado na decisão, mas ele não pode ser imposto de qualquer maneira. Por quê? Porque ele tem uma pretensão de ser aceito racionalmente, o que significa dizer que ele tem que ser tematizado, argumentado, justificado etc.

O Direito então está sujeito a essa reconfiguração, a essa tematização não mais no espaço do sistema, mas, sim, no espaço do mundo da vida. Nesse sentido, o Direito é, ao mesmo tempo, algo que surge no sistema de dominação, mas também não se esgota nesse sistema. Ele está atrelado ao espaço do mundo da vida, ou seja, a uma potencialidade emancipatória, a uma razão comunicacional. E, aí, as coisas são um pouco mais complicadas. Em um primeiro momento, a gente pode fazer uma discussão da complexa relação da legalidade e legitimidade na reflexão de Habermas sobre o processo de positivação do Direito, porque ela pressupõe tanto o Direito posto, independente de aceitação, mas também aceitabilidade racional — então, ele pressupõe as duas coisas, mas a positivação é uma só.

Portanto, a positividade do Direito é feita, concomitantemente, nessas duas facetas. O que significa dizer que a discussão da legalidade do Direito tem relação com esse espaço no qual eu garanto que o Direito teve um procedimento formal estabelecido, ele obedeceu a uma decisão que foi,

processualmente — no sentido do processo —, construída de acordo com as normas, as regras estabelecidas. Então, isso tem a ver com legalidade, ou seja, a legalidade está dentro desse espaço, que é o espaço de positividade do Direito enquanto construção da decisão que nos é imposta. Mas a legitimidade do Direito é uma legitimidade que se dá em outro momento desse mesmo processo de positivação. A legitimidade vai se dar quando sujeitos (que são destinatários da norma) vão começar a debater sobre isso, vão se contrapor, questionar, aceitar, mobilizar-se para resistência, organizar movimentos de desobediência civil etc.

A legitimidade é dada nesse espaço no qual a positividade do Direito também se faz presente, que é a sua tematização em um espaço de discussão, que é o espaço de mundo da vida, onde a gente tem argumentos que são trocados, pessoas que vão se posicionar a partir de uma argumentação, que vão resistir, que vão desobedecer, debater etc. Isso é o espaço no qual uma legitimidade do Direito ou, melhor dizendo, uma legitimidade atrelada ao processo de positivação do Direito, se constrói. Vejam que, aí, eu tenho também uma dualidade que é colocada no pensamento habermasiano e isso está presente no próprio subtítulo do livro: *Entre facticidade e validade*.

Habermas reconstrói essa facticidade e validade de uma série de formas na obra: do ponto de vista interno, do ponto de vista externo, ele vai reconstruindo isso em diferentes níveis. Para simplificar, e, ao menos nesse esquema que estou colocando também, a gente pode entender essa positividade por meio do sistema nessa característica de fato: o Direito é um fato, impõe-se aos destinatários independentemente de aceitação. Mas ele é também uma validade, ou seja, ele tem a pretensão de validade. Volto a dizer, a pretensão de validade não é a pretensão de adequação a um conteúdo X, Y ou Z. É a pretensão de respeitar um procedimento racional de discussão, que tem potencial emancipatório. E, aí sim, eu tenho o Direito como uma validade — não mais ligado a um fato, mas ligado a uma validade, uma pretensão normativa procedural.

Uma última discussão que eu acho que é importante está ligada a discussão em torno dos princípios habermasianos de legalidade e legitimidade desdobrados numa referência liberal ou numa referência democrática. É uma discussão em torno do Estado também, porque no fundo, Habermas vai não somente colocar a formação do processo de construção do Direito moderno, ou seja, reconstruir a formação do Direito moderno a partir de uma teoria do discurso. Ele o faz procurando mostrar que, nessa reconstrução, o Direito, que é formado na modernidade, é co-constitutivo da democracia ou da gênese democrática do Direito. Então, não existe Direito,

na modernidade, — que seja de acordo com esses pressupostos colocados na reconstrução que Habermas faz desse processo de formação — que não seja um Direito democrático. Porque a gênese democrática do Direito é co-constitutiva do próprio processo de formação e positivação do Direito na modernidade. E de que maneira isso se coloca? Agora eu vou problematizar mais essa questão da legalidade e legitimidade.

Em um primeiro momento, eu falei que a legalidade estaria mais no espaço do sistema e a legitimidade no espaço do mundo da vida, na medida em que a legalidade é colocada e organizada toda em um espaço de dominação no qual o Direito nos é imposto, enquanto que a legitimidade é organizada em torno de um espaço no qual o Direito se apresenta com uma pretensão de se legitimar, ou seja, uma pretensão de ser aceito racionalmente e, nessa discussão, produzir consenso, produzir elementos legitimadores. Eu cindi, em um primeiro momento, essa ideia de legalidade no espaço do sistema e legitimidade no espaço do mundo da vida. Ora, agora, eu vou complexificar um pouco mais isso trabalhando a ideia de gênese democrática no Direito. Habermas vai sustentar que o Direito se liga à própria formação da democracia. E aí, eu posso visualizar, talvez, um desdobramento dessa ideia. A legitimidade, de alguma maneira, se dá também — se eu admito a gênese democrática do Direito — aprioristicamente. Por quê? Porque esse Direito posto pelo sistema, mesmo que os sujeitos (políticos, partidos políticos etc.) sejam artefatos para que o sistema funcione, tem uma legitimidade *a priori* porque a representação política como gênese democrática do Direito faz com que a produção do Direito dependa dos artefatos que são eleitos, que são produzidos em um processo eleitoral, ilustrativo de uma democracia representativa, pelo conjunto de cidadãos.

Obviamente, a gente teria que aprofundar a crise de democracia representativa, a própria formação da democracia representativa, as insuficiências da democracia representativa, aquilo que envolve elementos de participação direta, movimentos sociais etc. Mas o que eu estou querendo chamar atenção é que, dentro da perspectiva de uma representação política, nós nos concebemos não somente como destinatários da norma, mas como autores da própria norma na medida em que os nossos representantes é que elaboram essa norma, mesmo como artefatos do sistema. Então, esse Direito posto já passa, de alguma maneira — isso é o que estou querendo chamar a atenção — por um certo crivo de legitimidade da representação política na medida em que eu tenho o funcionamento de um direito de voto e de elegibilidade com eleições periódicas, garantidas do ponto de vista formal etc. O que eu estou chamando atenção? Que existe, nesse processo de gênese democrática do Direito, via representação política, uma ideia de que

nós não somos somente sujeitos, ou seja, uma norma que nos é imposta, mas ela nos é imposta em nome da coletividade, ou seja, são os nossos representantes que produzem essa norma. Então, eu tenho aí, de uma certa forma, alguma sinalização de uma legitimidade *a priori* em função do mecanismo da democracia e da representação política, ou seja, em função do princípio propriamente democrático da soberania popular — soberania popular no sentido da representação política, não no sentido de mecanismos de democracia direta ou de participação popular direta; soberania popular no sentido de exercício e de respeito do direito de voto e de elegibilidade.

Porém, essa legitimidade se desdobra em um outro momento, que é legitimidade *a posteriori*, ou seja, o Direito ser produzido por meio da representação política a partir de uma gênese formal democrática, não garante tudo em termos de legitimidade para Habermas, porque o momento forte de legitimidade, para ele, é o momento no qual esse Direito sai do espaço do sistema e chega ao espaço do mundo da vida com essa pretensão de ser tematizado, debatido, aceito racionalmente por interações intersubjetivas que mobilizam argumentos para dizer que esse Direito é bom ou, contrariamente, para produzir resistência contra esse Direito, para se contrapor a esse Direito, para organizar movimentos de desobediência civil com relação a esse direito etc. É nesse processo do mundo da vida, de tematização e de ações que o Direito vai se legitimar. E aí, eu tenho, talvez, nesse processo, por mais contraditório que seja, uma ideia de um Direito ligado a um Estado de Direito, um direito que não decorre somente de uma soberania popular, ou seja, de uma representação política que pode impor qualquer conteúdo de direito. É uma ideia de que existem freios, que não são de conteúdo, mas existem freios a esse processo. Os freios se dão exatamente nessa possibilidade de resgate de um procedimento de discussão.

Isso garante, então também, um tipo de legitimidade, porque limita a ação do Estado e, vejam, que aí eu tenho, de alguma maneira, um princípio mais liberal, mesmo que ele possa ser mobilizado por grupos sociais. Constatamos aí exatamente o princípio liberal que organiza uma certa esfera de liberdade que pode se contrapor a esse direito que nos é imposto pelo sistema e que, de alguma maneira, esse Direito não somente é estruturado, mas também faz a ponte entre esses dois espaços. É por meio da linguagem do Direito que um integrador sistêmico, como a moeda ou como o mercado, chega a uma tematização e a um debate no campo do mundo da vida. É por meio do Direito (como médium) que o integrador sistêmico (como a burocracia administrativa, como o poder), chega também no mundo da vida, ou seja, a burocracia administrativa como exercício do poder.

Por meio do direito esses integradores sistêmicos podem ser tematizados e debatidos. Então, Habermas vai sustentar, de uma maneira muito clara, que esse Direito se dá nesses dois espaços: no espaço do sistema, a partir de uma lógica de dominação e de imposição, ou seja, uma lógica sistêmica; e no espaço do mundo da vida, a partir de uma lógica de emancipação, uma lógica de comunicação. Portanto, o Direito está presente nesses dois espaços, diferentemente de outras referências habermasianas, como a burocracia administrativa, que só se dá no espaço do sistema, ou o mercado com seus mediadores sistêmicos, que só se dá no espaço sistêmico. O Direito também funciona como um meio de ligação entre esses dois espaços. Isso me parece importante também. Nesse sentido, o Direito não somente está no mundo da vida, pois também faz parte do sistema, ele é fruto de produções do mundo da vida e do sistema, como ele também exerce essa ligação entre mundo da vida e sistema.

DIÁLOGO 6: O POVO DE ANANSI

Wilson Madeira Filho

Hoje quero iniciar lembrando que somos o povo de Anansi, sobre o que temos muito orgulho! Vocês sabem, ou talvez não se deem conta de que sabem, que Anansi nem sempre é politicamente correta. Claro, tenho que revelar para vocês que Anansi é uma aranha, pelo menos na maior parte das vezes. Houve uma vez, por exemplo, que Anansi foi tomar banho num lago. Seguindo a tradição, tirou as bolas e deixou na margem. Ora, logo em seguida surgiu justamente o tigre para se banhar, tirou as bolas e mergulhou. Anansi, antes que o tigre o percebesse, saiu de fininho do lago, só que, vendo as bolas grandes do tigre pegou elas para si, deixando as bolas dela, pequeninas, na margem. E fugiu, rindo à toa. Nesse momento, os macacos passaram por Anansi e perguntaram do quê que a aranha ria com tanto gosto. E Anansi respondeu que aprendera uma música muito engraçada. Os macacos ficaram curiosos e insistiram para saber que música era. Anansi fez de rogada, mas com a esperada insistência dos macacos, revelou uma canção onde os macacos indo tomar banho num lago, deixavam suas bolas na margem, logo surgia o tigre para banhar-se, e os macacos que não são bobos, saíam da água rapidinho, mas vendo as bolsas do tigre na margem roubavam as bolas do tigre e deixavam as deles, pequeninas, no lugar. E logo todos repetiam o refrão “Os macacos roubaram as bolas do tigre! Os macacos roubaram as bolas do tigre!”. Os macacos adoraram a canção e saíram de imediato cantando, em algazarra. Ora, ao chegar em casa, Anansi foi surpreendida pelo tigre, que viera recuperar suas bolas roubadas. Anansi jurou que nada tinha feito, que haviam sido os macacos. O tigre duvidava e já ia atacar Anansi quando ouviu o bando de macacos a cantar: “Os macacos roubaram as bolas do tigre! Os macacos roubaram as bolas do tigre” e saiu no encalço deles, destroçando a todos. (Risos, muitos). Eu disse para vocês que Anansi nem sempre é politicamente correta.

Ora, mas o mais importante, e que vocês sabem, mesmo que pensem que não sabem, é que o tigre era o dono das histórias, e o mundo era triste, pois as histórias eram aterrorizantes, não existia humor. Anansi queria conquistar as histórias que estavam no poder do tigre e procurou o Deus Nyame, que lhe impôs quatro tarefas: capturar um enxame de abelhas, capturar o leopardo, capturar um gnomo da floresta e capturar uma cobra, uma píton, que é uma cobra bem grande — e todos vivos. Então, inicia a tarefa pelas abelhas. Anansi, como todos sabemos, é uma aranha. E chega para a abelha rainha, vê um enxame, e fala: “Olha, vocês são muitas, não é?”. A abelha rainha fala: “Sim, somos trezentas”. Anansi fala: “Ah, não são mesmo. Vocês são muitas, mas, com certeza, vocês são duzentas”. A abelha rainha fala: “Não, nós somos trezentas”. “Mas não dá, é impossível, não são trezentas, estou vendo daqui, vocês são, no máximo, duzentas”. Ficam nes-

sa discussão até que Anansi propõe fazer o seguinte: “Tem aquele garrafão ali, vocês vão entrando uma a uma, eu vou contando e a gente acaba com essa dúvida, não é? Ao final, nós vamos saber exatamente quantas vocês são”. A abelha rainha, orgulhosa, concorda e comanda que cada abelha entre naquele garrafão. Elas vão entrando uma a uma até entrar a última, que é a própria abelha rainha, que fala “Viu? Somos trezentas”, e Anansi fala “Tem razão”, só que, ao mesmo tempo, fecha a garrafa e captura todas as abelhas. Foi realizada a primeira tarefa. A segunda tarefa, era a de capturar o leopardo. Anansi vai atrás da fera e começa a provocar o leopardo, de forma que a fera a persiga, não é? Só que Anansi havia cavado um buraco e coberto com palha, de maneira que ele – ou ela, pois às vezes Anansi é mulher -, como aranha, conseguisse passar por cima, mas o leopardo quando passasse iria cair naquele buraco. Provoca tanto que, é claro, quando foge, passa pela palha e o leopardo cai no buraco. A fera ainda tenta pular para fora, mas, no máximo, consegue se sustar na borda com uma pata, por mais que se esforce. Anansi vendo isso, fala: “Olha, você tem que ter fé para conseguir sair do buraco, e para ter fé você tem que juntar as duas patas em oração”. O leopardo tenta fazer isso e, óbvio, desequilibra a pata que o sustinha na borda e cai dentro do buraco novamente. Anansi, como sempre, cai na gargalhada por ter ludibriado o leopardo. E assim consegue cumprir também a segunda tarefa. O duende da floresta é muito ágil e é impossível de pegar. Sempre que ele aparece, ele desaparece no momento seguinte. Mas o duende adora provocar. Então, quando o duende vê qualquer um na floresta, ele não resiste a dar um empurrão, a dar um tapa e desaparecer rapidamente. As pessoas ficam sempre muito confusas com o que aconteceu e ficam irritadas, porque deve ser coisa do duende da floresta. Ora, o que Anansi pensa? Ele faz um boneco de piche, de forma que quando alguém for bater naquele boneco, vai ficar com a mão grudada. E fica ali esperando. Fatalmente, vendo alguém no meio da floresta, o duende vai lá para provocar. Mas, ao bater com a mão, a mão fica presa. Ele fica irritado, bate com a outra mão, que também fica presa. Dá um chute e um dos pés fica preso, dá outro chute e o outro pé também fica preso. Ou seja, Anansi cumpre a terceira tarefa, conseguindo capturar o duende. Por fim, ele encontra a cobra píton e fala para ela: “Nossa, você é grande, mas você não é maior do que uma palmeira”. A cobra, vaidosa, responde: “Claro que eu sou maior do que uma palmeira!”. “Ué, então vamos ver. Tem uma palmeira ali, você se estica e vamos ver se você é do tamanho da palmeira”. A cobra aceita o desafio e fica esticada. Anansi pede: “Então fica paradinha que eu preciso medir cada centímetro para ver se você não está se esticando demais e se a prova está correta”. E, com isso, vai rodando, fazendo uma teia muito forte ao redor de toda a cobra, prendendo-a à palmeira. Quando a cobra tenta

sair, Anansi deu tantas voltas com a teia que conseguiu capturar a maior cobra da floresta. Com isso, Anansi cumpriu as quatro tarefas e, finalmente, vira a dona de todas as histórias. Desde então, o tigre, que quer retomar as histórias, odeia Anansi e está sempre em busca de se vingar.

Vi que o Ricardo escreveu no chat sobre o seriado *American Gods*⁶⁵, que é baseado em um romance do Neil Gaiman, que também escreveu *Os filhos de Anansi*⁶⁶, onde ele pega esses mitos de Gana que chegaram na Inglaterra e nos Estados Unidos e faz uma história muito divertida: transforma Anansi em um malandro americano. É sensacional também. Há uma leitura também curiosa, que ganhou recentemente o Oscar de melhor animação, que se chama *Homem-Aranha no Aranhaverso*⁶⁷. Acredito que ninguém aqui assistiu. Mas é bom, hein. É um desenho animado antirracista, e que se vale do mito de Anansi.

Carina Magalhães Barbosa: Eu vi, professor, eu vi. Muito bom.

Wilson Madeira Filho: Pois é. E o mito de Anansi como aranha, possui vários desdobramentos. Zelia Amador de Deus escreve sobre sua influência junto aos negros do Maranhão⁶⁸. Na verdade, o próprio Stan Lee se baseou nas histórias de Anansi ao criar o Homem-Aranha. É uma origem que quase ninguém sabe. Depois se perdeu, porque, na indústria de quadrinhos, o herói vira uma coisa maluca, meio sem sentido. Mas o desenho vai à raiz e pega as histórias do Homem-Aranha, porque, não é à toa que o Homem-Aranha é um anti-herói, ele é um aracnídeo, ou seja, quase um inseto, sempre é retratado como piadista e está o tempo todo vencendo mais por astúcia. É um garoto de 15 anos em Nova York, então é um metido que vence os monstros terríveis, mas vence com a irreverência de um adolescente. É a característica desse herói, ser um garoto atrapalhado e tal. Mas, na verdade, sua origem está ligada a de Anansi e à luta antirracista. Esse desenho recupera essa origem africana que estava na gênese desse personagem, é interessante também.

Ariel Teixeira Roque: No *Aranhaverso*, eles escolheram o Shameik Moore, o ator e rapper, para fazer o Homem-Aranha. O mais interessante é que ele foi acho que o segundo... o primeiro ou o segundo Homem-Aranha na história que é negro, sendo que o Stan Lee escreveu a história para o personagem ser negro. Porém, quando ele foi retirado da Marvel, foi retirado das

65 GAIMAN, Neil. *Deuses americanos*. Tradução de Leonardo Alves. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

66 GAIMAN, Neil. *Os filhos de Anansi*. Tradução de Edmundo Barreiros. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

67 MARVEL ENTERTAINMENT. *Homem-Aranha no Aranhaverso (Spider-Man: Into the Spider-Verse)*. Diretores: Peter Ramsey, Bob Persichetti, Rodney Rothman. Roteiro Brian Michael Bendis, Phil Lord. Produzido pela Columbia Pictures e Sony Pictures Animation em associação com a Marvel Entertainment e distribuído pela Sony Pictures Releasing, 2018.

68 AMADOR DE DEUS, Zélia. *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse*. Belém: Secult, 2019.

histórias em quadrinhos, foi quando trocaram a etnia do Homem-Aranha e colocaram um personagem branco para fazer o Homem-Aranha. A tradicionalidade dele é ser um personagem negro.

Wilson Madeira Filho: Exatamente, pois é. Falou mais alto o mercado já forte da indústria dos quadrinhos. Stan Lee foi uma grande vanguarda na indústria de histórias em quadrinhos, um dia a gente pode debater isso mais longamente. Eu estou até pensando em montar um curso sobre histórias em quadrinho, que é um tema que eu gosto muito e que foi revisitado pelos ingleses que passaram a ter grandes textos de argumento — como Neil Gaiman e Alan Moore, que mexeram com bastante criatividade com isso e trouxeram muitos desses elementos à tona. Mas é isso, o Stan Lee, mesmo se a gente pegar os heróis mais convencionais, da Marvel, o Clube Marvel original, são heróis defeituosos. É fantástico quando ele inventa o Homem de Ferro. É um cara com um marca-passo! É o cara que se andar, se correr até a esquina, ele morre. E ele põe uma armadura que segura a pressão do coração e vira o Homem de Ferro. Ou seja, são todos heróis defeituosos. O Huck, fica com raiva, vira um brutamontes pré-histórico, que é uma antítese do cientista Bruce Banner que está a fabricar a bomba Gama, e como gigante verde vai enfrentar o pai da namorada, que é um general que quer invadir o Vietnã. Então, aí tem muita ironia no conjunto daqueles heróis que estão enfrentando o modelo mais nacionalista da editora concorrente então solidamente estabelecida, a Detetive Comics, que já tinha consagrado, sobretudo, o Superman. Então, esses heróis da Marvel da época da guerra-fria e que voltaram a fazer sucesso são anti-supermans. Aliás, o Homem-Aranha é um anti-superman por si, não é? Até na pronuncia e na espécie de troca de letras, Spiderman e Superman. E os disfarces ambos com nomes com aliterações, um é Peter Park, o outro é Clark Kent. Porque o Aranha também tem uma identidade secreta, ele também trabalha num jornal. Mas enquanto o Superman é o Superman, cheio de superpoderes, vem de Krypton, tem um laboratório de gelo etc., o Homem-Aranha mora com a tia. Ele tenta não faltar à aula, ou seja, ele não tem um centavo, ele costura o próprio uniforme. É óbvio que ele está ironizando aquele mundo glamoroso da época do Superman. Mas, enfim, são histórias divertidas. Alejandro?

Alejandro Louro Ferreira: Bom, professor, assim, eu não estou nem acreditando que eu vou fazer um comentário sobre o Super Choque na aula de mestrado⁶⁹. Mas, engraçado que, assim, o senhor estava falando um relato e tem um episódio que, com certeza, é baseado totalmente nessa história.

⁶⁹ Super Choque (Static Shock) foi uma série animada para público infantil produzida pela Warner Bros. Television, entre 2000 e 2004 no canal estadunidense The WB. No Brasil, foi exibida por quatro temporadas num total de 52 episódios, pelo SBT, no programa Bom Dia & Companhia e pelo canal Cartoon Network Brasil.

A gente sabe que o Super Choque tem toda uma representatividade, totalmente da vanguarda, por assim dizer, por isso tem uma grande quantidade de fãs que tem um carinho enorme pela série. E eu me lembro — isso aí quando eu era criança —, em algum momento, quando eles vão visitar um país de origem africana, agora não vou me lembrar qual é, e o herói de lá, era um herói que tinha o desenho de uma aranha e o poder dele era de contar histórias. Os vilões dele eram uma onça, uma cobra, e não me lembro agora qual era o outro. Contava essa... a mesma história que você contou basicamente, vou até procurar e tentar colocar aqui, mas assim, foi loucura ter o link entre a aula do mestrado e uma parada da minha infância, assim, muito louco⁷⁰. Eu quis comentar.

Wilson Madeira Filho: Você vê que as histórias que vieram ali do Golfo de Benim estão mais presentes do que a gente imagina. Elas estão sendo reelaboradas nesses desenhos, como o Super Choque, que é outro que também, se eu não me engano, ele é dublado por um ator negro, não é? Averigua aí, por favor. Mas, vamos lá?

Pois hoje vamos abordar características culturais de ritos, que também nos falam sobre justiça e que sofreram e sofrem perseguições e intolerâncias. Vamos trabalhar a introdução da obra *História noturna*, de Carlo Ginzburg⁷¹, um renomado historiador italiano, e a *Fogueira de Xangô*, de José Flávio Pessoa de Barros⁷², que era um professor da UERJ, faleceu alguns anos atrás. Em seguida, teremos uma convidada.

História Noturna é a principal obra de Ginzburg. Ele descreve assim seu primeiro parágrafo: “Bruxas e feiticeiros reuniram-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes, chegavam voando, depois de terem untado o corpo com unguentos, montando bastões ou cabos de vassoura; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bichos. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais frequentemente) como animal ou semianimal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. Antes de voltar para casa, bruxas e feiticeiros recebiam unguentos maléficos, produzidos esses unguentos com gordura de criança e outros ingredientes”.

70 <https://negro-geek-nerd.blogspot.com/2019/11/anansi-aranha-dc-animated-universe.html>

71 GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o Sabá*. Tradução de Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

72 BARROS, José Flávio Pessoa de. *A fogueira de Xangô, o orixá do fogo: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

Ou seja, essa cena é, mais ou menos, o que o ministro da Educação Weintraub falava que acontece em universidades públicas, mais ou menos isso. Então, essa descrição do Sabá é o ponto de partida de Ginzburg. Na atualidade, a gente não pode deixar de ler um trecho desses e nos parecer uma coisa meio cômica, não é? Como é que alguém, em algum momento da história, leva a sério esse tipo de coisa? E como foi possível existir toda uma série de processos de inquisição durante séculos que levou à fogueira tanta gente? Matou uma quantidade enorme de pessoas, setenta e cinco por cento eram mulheres — ou seja, a maior misoginia estrutural da história humana. Ginzburg vai falar: há uma série de elementos a serem estudados. Ele vai se perguntar, então: como e por que se cristalizou essa imagem do Sabá? Até hoje tem aqueles que consideram que existem seitas satânicas, maléficas, e que, eventualmente, se faz sacrifício, não é? Aquele Caso Evandro, do *podcast*, com a história de um menino que supostamente teria sido sacrificado num terreiro, se tornou um seriado, voltou ao sucesso, a *Globoplay* produziu, despertou novos elementos, já fizeram recentemente um novo episódio, e vieram à tona novas informações, denunciando a intolerância religiosa e a xenofobia. Ou seja, é uma espécie de imagem do Sabá que ainda está presente no imaginário brasileiro. O que está por trás disso? É a pergunta do Ginzburg. Ele vai, então, se propor a fazer um roteiro de construção de análise desse objeto. É preciso reconstruir os mecanismos ideológicos que permitiram a perseguição da feitiçaria na Europa e acurar essa crença das mulheres e dos homens acusados de bruxaria.

Ora, vocês vejam só, a gente vai para um detalhamento do que Ginzburg vai fazer. Isso tudo que eu estou colocando aqui é só a introdução do livro. E por que eu estou fazendo isso? Porque eu acho que é exemplar a forma como ele apresenta. Se vocês chegarem a fazer uma introdução do jeito que ele fez essa, com certeza vocês vão ter um trabalho de mestrado de altíssimo nível. Ele está se indagando, então, sobre uma descrição histórica do Sabá. De alguma maneira, isso está presente hoje, tantos séculos depois, mas, exatamente, o que ocorreu? Como é que a gente explica isso? Ele é um historiador, vai procurar por óbvio desenrolar a análise através de uma historiografia — que historiografia é essa? É uma historiografia periférica. Por que periférica? Ele fala, os elementos culturais nem sempre são apreciados pela história que tende a narrar os grandes fatos políticos, e não os micropolíticos.

Então, ele está fazendo essa proposta de análise. Muito bem. O que ele vai fazer? Primeiro, a chamada revisão de literatura. Ele vai buscar outros historiadores que já se debruçaram sobre o tema da inquisição. É claro que, ao fazer as perguntas, Ginzburg coloca uma questão também crucial,

que é a seguinte: a maioria dos historiadores tende a ver a história como uma história evolutiva, como uma história que tem continuidade e que o último capítulo, quer dizer, o capítulo mais recente é o presente. De certa forma, aquela história desemboca no mundo contemporâneo. Então é uma primeira questão. Mas ele vai falar: esse mundo, essa história que quer ler a inquisição como uma evolução do Direito, ou seja, vejam só como se julgava de uma forma absurda, na baixa Idade Média. Na Idade Média, na verdade, a inquisição é um conjunto do cristianismo e ela ganha força a partir do século XIV, na verdade, e chega até o século XVII nos países europeus. No Brasil, é até tardia, não é? Ações de inquisição no Brasil são encontradas até no século XIX. Mas, de qualquer jeito, o que ele está perguntando é o seguinte: onde estão as leituras que estão analisando a verdade dos fatos, no sentido de que “Ah, as mulheres dançavam nuas e faziam uma roda e não sei o quê”, isso constitui que ele fala de Sabá mítico, o Sabá que passa a ser lido como um ritual. Mas ele volta atrás e fala: por que não? Será que não havia ritos femininos? Será que não havia ritos sagrados? Será que toda inquisição também não foi, em alguma medida, uma forma de extermínio cultural de ritos? Uma forma de extermínio de um matriarcado? Então são questões que ele coloca como possíveis hipóteses a serem levantadas.

Muito bem. E vai fazer a revisão de literatura. Ele começa por Keith Thomas, um grande historiador inglês. Assim, quem minimamente se aproxima da História, de conjuntos de histórias sociais, já passou por alguma das obras de Keith Thomas, que, aliás, tem uma obra fantástica em relação à questão ambiental, um marco para quem trabalha com a linha de conflitos socioambientais. Mas ele também, por ser um historiador dos ritos sociais, tem outra obra célebre: *Religião e o declínio da magia*⁷³. Então, Keith Thomas já tem essa tendência difusa de investigar os comportamentos e atitudes de grupos subalternos ou, pelo menos, não privilegiados como os camponeses e as mulheres. E induziu os historiadores a encontrar-se com os temas e, também, com os métodos interpretativos dos antropólogos. Dessa forma, ao buscar métodos antropológicos para a História, ele enriqueceu a História. Faz uma renovação historiográfica, traz elementos do feminismo, de culturas que foram arruinadas pelo avanço progressivo do capitalismo e, também, acabou despertando o interesse, tendo sido dos primeiros historiadores sérios a trabalhar com feitiçaria, quer dizer, na contemporaneidade — é claro que temos trabalhos anteriores, de Jules Michelet⁷⁴ e outros autores. Mas, Thomas foi, ainda é, com seus mais de 90 anos, um destacado autor do século XX a trazer a feitiçaria como fenômeno social.

73 THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. Tradução de Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

74 MICHELET, Jules. *A feitiçeira*. Tradução de Ronaldo Werneck. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

Hugh Trevor-Roper⁷⁵ é um outro autor que Ginzburg vai elencar. É um autor que vai se perguntar, como eu mesmo fiz há pouco, como foi possível que uma sociedade culta e desenvolvida como a europeia tenha desencadeado, exatamente na época da chamada Revolução Científica, uma perseguição baseada em uma delirante noção de feitiçaria, que é fruto de uma reelaboração sistemática que foi levada a cabo pelos clérigos, pelos religiosos, cristãos do período medieval tardio, de uma série de crenças populares. Ou seja, como é que essas crenças populares ocuparam a atividade de pessoas que eram sérias (ou deveriam ter sido, ou se esperava que fossem). A gente pode fazer a mesma pergunta, jogar para o século XX — é o que ele faz: ele sugere que ver bruxas e judeus como bodes expiatórios revela tensões sociais difusas. É claro que muitos interpretam que ele utiliza a inquisição para fazer, de forma indireta, uma crítica ao pensamento nazista, ou seja, como foi possível que um senso comum tivesse tomado a ordem e patrocinado o extermínio nos campos de concentração. No fundo, ao jogar a questão da crença popular com a fogueira das bruxas, fica evidente a questão do holocausto.

Alan Macfarlane⁷⁶, próximo autor comentado, não se pergunta por que as pessoas acreditam em feitiçaria, mas de que modo a bruxaria funcionava. A análise dele vai em busca dos mecanismos que alimentavam as acusações de feitiçaria. Ele já vai examinando a idade, o sexo daqueles que foram acusados, os motivos da acusação, a relação comunitária, vizinhos etc. — só não se deteve no que aqueles homens e mulheres acreditavam. Ou seja, Macfarlane chegou perto do objeto, mas ele tende a achar que as pessoas respondiam o que respondiam, do tipo “Ah, eu fiz um preparado com raiz da árvore, juntei — sei lá — com sapo e aquela mistura ia causar mal”. Ele achava que isso era muito produto de tortura, de invenção dos próprios inquisidores que queriam passar uma versão propositadamente banhada no irracional. E Ginzburg é mais radical, ele entende que havia, sim, uma cultura popular forte, onde esses elementos tinham grande valor.

Mas aí chega uma autora que é Margaret Alice Murray⁷⁷, que já tinha estudado Sabá de forma diversa, como uma cerimônia de um culto pré-cristão de fertilidade. É a primeira, vamos dizer, a colocar uma chave feminista, que hoje volta a estar em voga. Mas foi a primeira a chamar atenção: olha-se o culto de fertilidade, e não se está olhando para esse matriarcado que foi soterrado.

75 TREVOR-ROPER, Hugo. *Protestantesimo e trasformazione sociale*. Trad. Italiana. Bari: Laterza, 1969; TREVOR-ROPER, Hugo. *The European witch-craze of the 16th and 17th centuries*. London: Penguin, 1969.

76 MACFARLANE, Alan. *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. Londres: Routledge, 1970.

77 MURRAY, Margaret Alice. *The witch-cult in western Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

Geertz⁷⁸ vai também escrever um artigo, mas se contrapondo, em alguma medida, a Keith Thomas. Sobre essa crença da feitiçaria da Inglaterra do século XVI e século XVII, Keith Thomas havia examinado três pontos: o psicológico, que traz uma explicação dos motivos dos participantes; o sociológico, a análise das acusações que foram feitas; e o intelectual, com a explicação dessas concepções que tornavam isso, de alguma forma, plausível naquele momento. Então, nessa lista, faltava um exame para Ginzburg, do significado do que eram aquelas crenças. Para Ginzburg, sempre o elemento cultural é um elemento essencial. E Hildred Geertz, por sua vez, já vai fazer uma leitura com certo reducionismo psicológico, quer dizer, vai criticar esse reducionismo funcionalista, a ponto que o próprio Keith Thomas vai admitir ter sido menos sensível ao significado simbólico. Lembrando que Hildred Geertz é uma antropóloga americana que foi esposa de outro antropólogo americano, o Clifford Geertz, razoavelmente bem conhecido no Brasil, especialmente o livro dele *O saber local*⁷⁹, que inclusive já fez parte da bibliografia para a seleção de novas turmas no PPGSD. Enfim ela chama atenção que Thomas coloca em segundo plano os rituais culturais. Geertz chama atenção pois são elementos importantes (ou deveriam ter sido) na análise. Então, o simbolismo do Sabá é retomado, em alguma medida, por Keith Thomas, que começa já a observar esses ritos, inclusive os relativos a participação da sexualidade feminina, nessas pretensas orgias diabólicas, que no fundo equivaliam a uma exortação da castidade, ou as metamorfoses de animais como uma passagem do animal para o humano, enfim, vai começar a apostar em algumas leituras simbólicas.

Richard Kieckhefer⁸⁰ é outro autor que vai ser abordado. Ele buscava, nos testemunhos sobre bruxaria, status culturais. Então, ele chegou a classificar quinze mil documentos com aquilo que ele chamou de taxa de poluição culta. O que é isso? Esse autor chama a atenção para os documentos: há uma distinção entre documento popular, social ou de registro de pensamento que poderiam ser considerados legítimos, porque, como foram manuseados na inquisição, quem escrevia era um escrivão, um advogado, ou era ditado por um magistrado. Ou seja, o texto, como ocorre até hoje, se alguém fizer um BO na polícia, quem vai escrever aquele BO vai ser o escrivão da delegacia. Quem já teve essa experiência sabe que ele não vai escrever nada do que você contar. Ele põe uma versão que acaba sendo uma versão tão acanhada dos fatos ou, às vezes, até disforme, que aquele se torna o documento instrumentalmente histórico daquele fato

78 GEERTZ, Hildred. An anthropology of religion and magic. In: *The Journal of the Interdisciplinary History*, VI, 1975, p. 71-89.

79 GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Melo Joscelyne. 10ª edição. Petrópolis RJ: Vozes, 2008.

80 KIECKHEFER, Richard. *European witch-trials, their foundations and learner culture, 1300-1500*. Berkeley: Routledge, 1976.

narrado. Então, eventualmente, um advogado contando uma história e a própria pessoa narrando em uma entrevista, são histórias distintas, porque, naturalmente, o advogado vai tender a colocar a tese da defesa ou da acusação. E o magistrado, por sua vez, ao narrar o mesmo fato, ele vai analisar à luz de uma hermenêutica jurídica e não à luz dos elementos culturais propriamente ditos. Então, Richard Kieckhefer está lendo exatamente isso, ou seja, classificando os documentos de época marcados pela taxa de poluição culta — poluição culta é a interferência desses juristas que estão traduzindo o fato para o que interessa para a semântica jurídica. Todavia, Ginzburg considera que ele ignorou documentos produzidos após 1500, quando pretensamente a taxa de poluição culta já absorvia a quase totalidade das peças processuais. Na leitura de Ginzburg, há documentos mesmo após esse período que possuem um grau de confiabilidade maior. De qualquer jeito, considera que é importante assinalar isso, ter em conta também esse modelo de análise.

Norman Cohn⁸¹ é outro autor que analisa a imagem do Sabá enquanto estereótipo... quer dizer, analisa que se produziu um estereótipo negativo baseado nessa ideia de orgia sexual. Quando eu falo — não exatamente brincando — que corresponde à visão do que o Weintraub, quando foi Ministro da Educação, fazia da universidade pública, vocês se lembram, ele falava que a universidade pública era imersa em orgia, onde também se plantava maconha e sei lá mais que bobagem. Mas, ou seja, é o local de produção do Sabá. Mas, com isso, a gente imagina que para quem está de fora, pode ficar a impressão de que há algo de verdade, que existe mesmo uma espécie de farra, com todo mundo transando dentro das universidades públicas. Essa desconstrução da imagem da universidade pública é um ato político. Como foi todo o processo da inquisição, como iremos ver. Tem até um rapaz nervosinho que se sagrou vereador no Rio, antes disso ele foi à UFF filmar, chegou a invadir a Faculdade de Direito e tal, na época me pareceu que ele estava drogado e achei que era algum aluno em surto, até hoje acho (risos). Ele, certa vez, entra no DCE, o Diretório Central dos Estudantes, pois em todo lugar que ele vai faz *lives* e transmite ao vivo, o rapaz é resultado dessa esquizofrenia das redes sociais. Pois, não sei se acha de fato uma camisinha largada num canto ou se ele mesmo jogou para fingir que achou, mas exibe na tela, pretensamente indignado: “Aqui, uma camisinha!” no meio do DCE, em uma escadaria. É uma coisa inconsequente, claro, ou seja, alguém teve relações sexuais na escada do DCE, o que seria inusitado. Mas, enfim, é claro que ele quer detratar e falar que ali é um local de Sabá, não é?

81 COHN, Norman. *Europe's inner demons: the demonization of christians in medieval christendom*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Ou seja, voltando à Inquisição, Norman Cohn está analisando essa questão de um canibalismo ritual, adoração de divindades, uma coisa obcecada que, no fundo, se reproduz em uma política de ódio que se manifesta contra os judeus, contra os heréticos, os comunistas atualmente, enfim. Ginzburg chama a atenção de que há um elemento político básico em Norman Cohn, ainda que ele questione a sequência padrão, uma certa caricatura que ele faz do Sabá e das influências folclóricas.

Por isso, Ginzburg propõe retomar Murray, a quem ele comentara inicialmente de forma breve: Murray é a única mulher que chama atenção de que aqueles rituais mereciam ter uma análise sob o ponto de vista de um ritual do matriarcado. Murray já afirmava que as descrições do Sabá não eram mentiras que foram extorquidas pelos juízes narrando experiências alucinatórias, mas descrições, às vezes, precisas de ritos que tinham de fato ocorrido. É um rito de fertilidade, isso se constata com outros casos, como as bruxas de Salém, de, enfim, dançar nuas na floresta etc. São ritos importantes para aquela lógica cultural. Mas Ginzburg chama atenção que há uma descrição documental, mas elas ganham valor porque elas estão descrevendo mitos e ritos e ele começa a distinguir um dos outros. Ele pergunta, então: crenças e mitos de quem? É uma grande tradição que precisa ser remontada, porque as polêmicas iluministas levam essa questão para outro espaço e esses cultos pré-cristãos merecem uma interpretação mais complexa.

O trabalho de Ginzburg, na verdade, inicia o que foi, na época, a tese de doutorado dele — isso lá atrás, a gente volta para os anos 1970, quando ele escreveu *Os andarilhos do bem*⁸². Ele, intuitivamente, vai a um local chamado Friul e identifica, em processos dos séculos XVI e XVII, como uma comunidade toda sofreu inquisição, ou seja, uma inquisição tardia, um processo que demorou mais de cinquenta anos. Quer dizer, cerca de cinquenta processos andaram juntos durante cinquenta anos, uma população depois de cinquenta anos de debate foi condenada pela inquisição — uma comunidade inteira. Então, você vê, a gente já está no século XVII. Ora, o que acontece? Eles tinham um padrão das bruxas? Não, mas eles se auto-classificavam como *benandantis*, os andarilhos do bem. O que eles faziam? Eles diziam que todas as quintas-feiras, eles combatiam bruxas e demônios, e isso era uma cultura local. Só que o inquisidor fica encafifado: “Mas como vocês fazem isso?”. “A gente faz isso, a gente voa para os campos e sabemos que as bruxas e os bruxos estragam vinhos” — eles são produtores de vinho, não é? “Então, se você não vigiar a ação deles, eles podem mijar

82 GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ou cagar nos tonéis de vinho. Isso é óbvio, quando você toma um vinho e aquele vinho não lhe desce bem, você pode estar certo que foi uma bruxa que certamente mijou ou cagou no tonel. Vocês já ficam alertados para isso, caso vocês abram o vinho, já vão saber o motivo, o porquê ele está ruim". Na quinta-feira, que é noite em que bruxas atacam, os *benandantis* tem que estar atentos, então às quintas-feiras eles tem um jantar e, após esse jantar, eles saem do corpo e vão combater bruxas e bruxos. Essa é a cultura. Eles pegam ramos de erva doce para atacar as bruxas e os feiticeiros, os quais se armam com varas de sorgo. Dessa forma vão garantir a fertilidade dos campos, em especial, das vinhas. Muito bem. *Os Andarilhos do Bem* é um livro fantástico, uma maravilha que descreve todo esse processo de inquisição histórica. Ele comenta então, que, em cerca de cinquenta processos, só não trabalhou com um, que iria tratar à parte, porque esse caso era tão diferente... é também um camponês do Friul, mas ele era tão diferente, os depoimentos dele tão distinto de todos os demais, que ele resolveu fazer um livro próprio para esse único depoimento. Acabou sendo um dos livros mais famosos de Ginzburg, que se chama *O queijo e os vermes*⁸³. É a análise desse único caso que, de fato, é um caso tão peculiar, é uma figura tão peculiar, que já valeu filme, documentário, enfim, sobre o caso específico de *O queijo e os vermes*. É uma história que um dia a gente detalha melhor. Eu só fiz a pausa, porque a gente tem que entender que ele, nos anos 1970, escreveu *Os andarilhos do bem*, depois destacou aquele caso que não combinava com a análise e escreveu *O queijo e os vermes*, que foi um sucesso estrondoso, e, daí, ele volta a escrever nos anos de 1980 para fazer o que é por ele mesmo considerada sua obra-prima, a *História noturna*, onde ele pega tudo que ele estudou e sistematiza. Então, ele fez uma revisão de literatura, como acompanhamos, destaca esse eixo feminista e vai analisar nova gama de autores.

Cristina Larner era uma autora que também estava despontando para a análise do discurso feminino. Ela crítica termos como "esquisitice", "superstição", utilizar "credulidade camponesa", "histeria feminina", "extravagância"... Ou seja, termos desse tipo são termos que são, vamos dizer, recorrentes e que revelam uma natureza ideológica machista na análise. A questão da histeria a gente pode rever no próprio Freud. Freud, nos primeiros anos de produção, tem vários textos sobre a histeria, inclusive tem um livro inteiro sobre histeria feminina. O próprio Freud faz uma revisão de análise e fala que não é adequado aquele termo "histeria feminina", e que ele próprio o estaria abolindo. É, enfim, nessa linha que essa autora e outros vão falar de natureza ideológica. Ou seja, até "credulidade camponesa" é

83 GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução de Maria Betânia Amoroso e José Paulo Paes. São: Companhia das Letras, 2006

uma forma do urbano se considerar melhor do que o camponês. A própria produção literária, muitas vezes, vem acompanhada de elementos que são elementos de uma pseudointelectualidade, que no fundo traduzem uma arrogância de classe — elementos que merecem ser revistos. Cristina Larner também acabou se concentrando na história da perseguição.

Vocês viram, até agora o que Ginzburg fez? Ele apresentou o que são as hipóteses do trabalho, fez uma revisão de literatura com os autores clássicos do tema na época, apontou elementos de questionamento — aquelas leituras que já estavam sedimentadas —, ainda assim identificou ausências de análise — que, aí, seria o que ele está se propondo a se fazer — e, enfim, nessa segunda parte da introdução, ele vai dizer como pretende estruturar a análise.

Então ele fala de três etapas, três partes essenciais para a análise proposta. Na primeira, ele vai fazer a reconstrução da imagem do Sabá. Vai ter um andamento narrativo linear, no sentido cronológico, quer dizer, aconteceu isso nos anos tais, depois aquilo, aquilo outro, demonstrando como uma perseguição a leprosos criou um aparato burocrático-administrativo que tornou a ser utilizado poucos anos depois na perseguição aos judeus, se aprimorando, para, em seguida, exercer um domínio generalista na forma do controle das crenças e ritos populares que foi a Inquisição. Muito bem. Na parte dois, o extrato mítico e ritual, do qual vieram as crenças populares que confluíram no Sabá, ele vai abandonar o fio narrativo cronológico, buscando reconstruir por afinidade as configurações míticas que, às vezes, estão distantes por diversos quilômetros. O que ele quer dizer com isso? Ora, há uma história que foi narrada, como Anansi: ela vai parar no Homem-Aranha, vai parar no folclore do Maranhão. Então, como é possível uma mesma história ir parar em outro lugar? Como é que um professor branco brasileiro vai vir a reproduzir contos dos negros do Golfo do Benim? Quais as cadeias onde essa narrativa que, às vezes, surgiu na Ásia vai frutificar em outro campo? Nesse momento, ele dá exemplos diversos, desde tirar um osso do corpo na transformação do corpo do animal, do corpo do homem. A história de como isso influi em um certo poder mântico, que era atribuído a quem era manco ou quem tinha um pretenso defeito no pé. Então vai mostrando que esse manco de alguma forma é Aquiles, que tem um calcanhar vulnerável. Édipo, que significa aquele que possui uma falha no pé. Enfim, como mitos como esses vão transmutar no mito da Cinderela que perde um sapatinho — ou seja, o mesmo rito de um manco sendo narrado de uma forma mais estilizada. Enfim, dá vários outros exemplos e como as narrativas vão parar em outros lugares sendo reapropriadas. E a parte três, com algumas possíveis explicações dessas dispersões de mitos e ritos. Então Ginzburg já está

interessado em saber como um mito como, por exemplo, a própria questão da bruxa, dos rituais, vão migrar para a era contemporânea e, hoje, você tem sociedade de bruxas, de bruxos, de rodas, enfim, você tem sociedades que fazem seu Sabá.

A gente pode considerar até que religiões de base cristã, como o Santo Daime, não deixam de ter elementos que seriam elementos identificados como elementos de um Sabá. Então, se o Daime ocorresse naquele período histórico, certamente seria objeto de inquisição. Ainda que o Daime reclame para si um cosmos cristão, vamos dizer assim, mais conservador, são danças que, através da Ayahuasca, se alcança um grau de saída do corpo. Você faz um ritual de reza e as rezas são todas com base cristã, sempre há figuras como Jesus, Maria, José, que são reiteradas. Homens ficam em uma fileira, mulheres na outra, solteiros em um grupo, casados em outro e a interação é através dos fardados que ficam no centro entoando os cantos, porque os cantos são obras daquelas pessoas que foram abençoadas e os emanaram. Então se faz aquela cartilha de rezas cantadas. É claro que isso, durante o efeito que o Daime traz — demora cerca de uma hora e meia para fazer efeito —, é parado por elementos de meditação, onde o canto continua como estímulo para a mente. A pessoa, claro, ao tomar Daime, ela fica em uma queda estática, é semelhante aos dos *benandantis* — que também relatavam essa queda estática. A gente vai saber no estudo do Ginzburg que, nas quintas-feiras, os *benandantis* se alimentavam de alguma planta, quer dizer, havia algum alimento que despertava essa questão do alucinógeno, possivelmente com base em cogumelo e outras substâncias que não eram tidas como alucinógenas na época, mas que tinham certamente esse efeito e que permitiam essa viagem para além do corpo.

Ginzburg vai trabalhar essa questão de um complô, o complô que ele vai dizer é exatamente a estruturação de uma lógica judiciária. Ele demonstra como, em um primeiro momento, que se deu em cidadezinhas da França e da Itália, por conta de contaminação da água, surgiu a crença popular de que aquilo era objeto das pessoas que tinham doença — na época, chamados de leprosos — e que a melhor solução seria que essas pessoas morassem em um lugar tipo asilo, que fossem afastados da convivência. Então aqueles que eram acometidos por essa doença, passaram a ser separados. Mas o medo fez com que se tomasse decisões radicais, como incendiar o galpão onde se tinham os leprosos. Esse pânico popular que levou a ações desse tipo — e ele diz onde ocorreram, em que data ocorreram etc. — cria uma procedimentalização. Cá para nós, a um novo ritual, burocrático, jurídico, repleto de ritos específicos, bastante satânico, criando grimórios, com invocações a uma tal de Justiça, que deve ser uma

deusa alucinada e má, e esse Sabá novo está se formando e vai queimar todos os outros, continua queimando, julgando, imperando.

É interessante que Ginzburg detalha exatamente quem foi, quem assinou, quem na cidadezinha fez, quem era que tinha um governo territorial e tal. Ele demonstra que após essa perseguição aos leprosos se dá em seguida, cerca de dez, quinze anos depois, nova perseguição em relação aos judeus no mesmo território, com as mesmas acusações, ou seja, agora quem contaminava a água (ou quem estava trazendo o demônio, ou que queria dominar tudo) eram os judeus. Como uma forma de se apropriar dos bens dos judeus, das terras, as mesmas figuras que no passado tinham um cargo público, seja no distrito, seja no governo, agora estavam em cargos maiores e utilizaram esse mecanismo que já havia sido testado anos antes para criar uma máquina de repressão e, dessa vez, dominar aqueles bens materiais dos judeus. Há um combate e mesmo extermínio dos judeus nesse local. Muito bem. Passado mais alguns anos, essas pessoas, agora, o cara que era o padre da aldeia, hoje já é o bispo, mas, ainda sim, o mesmo grupo é que inicia o que vai caracterizar os primórdios de uma ação de inquisição contra bruxas. Ou seja, o mecanismo, a estrutura persecutória já estava montada e ela, agora, pôde ser aplicada em larga escala. A partir dali vai ganhar influência em judiciários em locais distantes, como a Alemanha ou a Inglaterra. Ele fala que cem anos depois é possível você achar uma peça acusatória que tenha as mesmas palavras, seja na Inglaterra, seja na Alemanha, seja na Itália, na França, onde for. Você tem praticamente o modelo pronto que simplesmente vai se encaixar naquilo que foi chamado de taxa de poluição culta, vai se encaixar em qualquer caso. Aí, é aquela parte, qual é a confiabilidade naquela declaração? Porque sob tortura, a pessoa assina aquela peça que já estava pronta. Então ele vai estudando esse estereótipo do Sabá, como é que afloraram e a identificação dessas feiticeiras, desses bruxos, com a relação de força, com resultados que iriam coincidir com interesse da máquina judiciária. Ele quer destacar, em contrapartida, até onde é possível ler os documentos, como fazer aflorar os documentos dos ritos e mitos sociais que ficaram, às vezes, ali em um pequeno detalhe das narrativas jurídicas. Ele fala que a parte três da análise proposta é a mais difícil, porque ele quer uma perspectiva comparada cultural.

Então, ele já fala que na pesquisa dos *benandantis*, ele encontrara o mito dos lobisomens da Livônia, enfim, uma série de questões — em outro momento, num curso específico, a gente entra em detalhe —, mas como, a partir daí, ele entendeu que aquilo que ele mesmo não realizou nos *benandantis* precisava ser realizado agora. Ou seja, a reconstrução de uma cultura a partir dos indícios, dos paradigmas indiciários, que é um termo

que ele mesmo propõe, para reconstruir esse conhecimento social. Ele reabre a questão epistemológica. Via dizer: “A gente não consegue fazer isso nos marcos que a gente tem no pensamento da história, então a gente tem que avançar”. Claro, está se referindo a História Positivista que migrava para História Crítica, conhecida na Europa, como História dos Annales ou História Nova, emergindo nos debates estruturalistas da época. Na época, a palavra interdisciplinaridade não era usual, mas ele fala “Temos que avançar em outros métodos”.

Como vimos, Ginzburg iniciou fazendo uma revisão de literatura de grandes pesquisadores da História e de pesquisadores contemporâneos que fizeram indagações importantes, mas indica: “A gente tem que buscar métodos correlatos”. E vai buscar, em primeiro lugar, Wittgenstein⁸⁴. Vai falar que o método de estudo da linguagem e as explicações históricas e estruturais do Wittgenstein permitem ver conexões que, eventualmente, o método histórico da época não permitia. E, claro, ele está se valendo de autores estruturalistas, e ainda afirma: “É preciso ir além do estruturalismo”. Isso combina também com o debate que havia na Europa, na época, de considerar que o estruturalismo já não era suficiente, era preciso ir além das proposituras dessa escola e inicia todo movimento, com vários outros autores, como Roman Jakobson, o próprio Michel Foucault, e vários outros, no que será caracterizado como o pós-estruturalismo. Então, aí, já pretende retomar esses estudos, e Jakobson é um dos autores que ele aciona, colocando uma frase de Georges Braque (1882-1963), pintor francês que iniciou o cubismo, citada por Jakobson: “Não acredito nas coisas, creio nas relações entre elas”⁸⁵. Também vai buscar Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne⁸⁶ e outros autores que estudam símbolos e linguagens, e estão propondo métodos, vamos dizer assim, com maior complexidade. Então, enfim, está buscando essa soma de autores e vai confluir com o caminho na antropologia, de Claude Lévi-Strauss. Lembrando que Lévi-Strauss escreveu *Antropologia estrutural*⁸⁷, ou seja, o próprio Lévi-Strauss é um dos baluartes do estruturalismo clássico. Mas o próprio Lévi-Strauss faz autocríticas e revisões de percurso. Ginzburg comenta que aquilo que na antropologia Lévi-Strauss estava buscando, aquilo que na teoria da comunicação Jakobson estava buscando, é pertinente se buscar também na História. Então, ele vai colocar alguns elementos da cladística de Lévi-Strauss, que são formas de leitura

84 WITTEGENSTEIN, Ludwig. *Observações sobre o Ramo de ouro de Frazer*. Tradução e notas comentadas por João José R. L. Almeida. *Suplemento da Revista Digital AdVerbum* 2 (2): Jul a Dez 2007: pp. 186-231, ISSN 1980-8224, disponível em <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/revistaadverbum.html>

85 JAKOBSON, Roman. *Autoritratto di un linguista: retrospettive*. Bolonha: Il Mulino, 1987.

86 Ver, nesse sentido, VERNANT, Jean-Pierre; DETIENNE, Marcel. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Avec les contributions de Jean-Louis Durand, Stella Georgoudi, François Hartog et Jesper Svenbro. Paris: Gallimard, 1979.

87 LEVI-STRAUSS. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

de mitos e de fatos sociais, buscando criar parâmetros para a análise entre a profundidade abstrata da estrutura e a concretude superficial do evento.

Para concluir, o que o Ginzburg fez? Ele, em termos de introdução de um trabalho — uma introdução exemplar, como eu falei —, apresenta hipóteses, diante de um conjunto de peças processuais que tem valor histórico, processos da inquisição na Europa, e está buscando as relações de veracidade daqueles mitos e ritos populares e, mais que isso, na terceira parte, como esses mitos e ritos ressurgem, reaparecem nas narrativas populares. Por isso que eu insisto, estudar o mundo dos mortos é, de certa forma, estudar os vivos, porque aquelas experiências anteriores estão ressemantizadas na nossa atualidade. Então, Ginzburg está trazendo essa proposta de leitura, que é uma leitura que acabou influenciando muito no mundo da interdisciplinaridade. Ele soube, como historiador, que o campo da historiografia naquele momento, exigia o questionamento de parâmetros, exigia que a História deixasse de ser positivista, que não existe uma história em linha reta, a história é sempre uma espécie de reconstrução semântica que, para tratar do tema, você tem que considerar o conjunto cultural da época para interpretar a partir daquele conjunto de valores, e não dos valores de hoje. E que o Direito, enquanto ferramenta de interpretação, é também ferramenta de coerção que determina rumos e traduz estratégias de poder e de dominação. Enfim, trouxe esses elementos. Ricardo levantou a mão.

Ricardo Nemer Silva: Professor, eu ia fazer um comentário de quanto a caça às bruxas tem a ver com a guerra às drogas, não é? A simetria de todo o discurso do inimigo, da moralidade, de que todo o problema da sociedade, a contaminação da juventude, das nossas crianças, da violência na sociedade, que coloca essas pessoas como cidadão sem direito — subcidadão, no caso —, que permite fazerem uma chacina e falarem que fizeram uma faxina.

Wilson Madeira Filho: Exatamente. Porque a caça às drogas e qualquer caça à qualquer outra coisa, a um terreiro, por exemplo, é o mesmo discurso de ódio, como também são todos comunistas na boca de bolsonaristas, isso tudo é uma caça às bruxas. É o discurso do controle que Ginzburg coloca, é a máquina judiciária, muitas vezes, representando uma força corporativa e é um domínio sobre as relações econômicas também. Dominar o campo discursivo é uma estratégia de poder. Rodrigo?

Rodrigo Rodrigues dos Santos Tavares: Quero comentar, professor. Tem um livro bem legal, que você deve até conhecer, *Calibã e a bruxa*⁸⁸, que fala

88 FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

um pouco sobre essa questão da bruxaria e como isso se liga a essa domesticação dos corpos.

Wilson Madeira Filho: Exatamente. Silvia Federici faz uma atualização da perspectiva feminista autônoma, na linha do que vislumbramos na obra da Murray, por exemplo. Ela parte daquilo que o próprio Ginzburg tinha analisado nos anos de 1980, que é a retomada feminista. Agora, eu faria uma crítica no sentido Ginzburg, que ele fez na época, ele fala — ele está falando da Murray, eu estou falando da Silvia Federici —, está olhando algo que é importante, mas está usando, simbolicamente, a inquisição para falar do tema da luta feminista hoje. Ele fala: “a rigor, há problemas...”.

Rodrigo Rodrigues dos Santos Tavares: Um pouco anacrônico, não é?

Wilson Madeira Filho: “...históricos”.

Rodrigo Rodrigues dos Santos Tavares: Mais para o começo do livro, tem uma parte que ela fala especificamente sobre a domesticação dos corpos e como essa luta contra a bruxaria, feitiçaria e formas de magia, também era uma forma de você destituir o homem enquanto a alma que ele tinha, enquanto um ser mágico, para transformar ele em uma máquina e você adequar ele para o mundo do trabalho, para a domesticação. Mas, obviamente, tem uma questão um pouco anacrônica na questão de como ela faz a questão do feminismo. Mas acho que tem muito a ver. Como a magia atrapalhava o mundo e a construção da indústria.

Wilson Madeira Filho: Com certeza, Rodrigo. Ela realiza uma leitura sob base marxiana. Federici é uma autora que está aí, ressemantizando a questão, e ponderando a servidão feminina na era medieval pela clivagem marxiana da acumulação primitiva, demonstrando como essa gênese influi na atualidade e mesmo na globalização, o que é muito importante no nosso cenário de feminicídios e de machismo estrutural. Eu só falo do ponto de vista estritamente epistemológico, diante de um historiador do gabarito de exigência de um Carlo Ginzburg, a gente não pode deixar de tecer essas considerações. Mas, óbvio que o livro, a obra dela, é importante e traz debates cruciais para esse momento.

Vou tentar correr um pouquinho, porque eu chamei uma convidada para entrar daqui a pouco. Então, eu vou passar o outro *PowerPoint* de uma forma um pouco mais rápida, que é exatamente o trabalho do José Flávio Pessoa de Barros, que foi um professor da UERJ, especialista em terreiros e, sobretudo, na utilização de folhas e ervas. Ele tinha até uma estufa na UERJ com a catalogação das folhas, para o que servem, para o que não servem,

tem um livro específico sobre Ossaim, enfim. E era músico também, então ele gravou os rituais, colocou as letras, quer dizer, o trabalho dele é um trabalho bem de anotação. É um modelo de etnografia que é também muito importante. Ele nem teoriza tanto, ele é mais um etnógrafo que vai a campo e anota tudo. Essa forma de anotação já nos fala muito, já nos auxilia a pensar uma série de questões.

Em *A Fogueira de Xangô*, ele vai em um terreiro no Rio de Janeiro. Claro, ele apresenta que é uma cerimônia que é realizada tanto na Bahia quanto no Rio, nos terreiros de candomblé, e é um ritual importante no ciclo de festas. O que é o candomblé? A reelaboração de culturas africanas, onde existem vários candomblés — de Angola, no Congo, no Efan etc. —, basicamente de língua iorubá, cultua os orixás, dos povos Nagô (que são aqueles da língua iorubá). Enfim, tem os detalhes que eu não vou ter tempo de aprofundar, que eu deixo o *PowerPoint* também e, claro, o livro do Pessoa de Barros detalha tudo. Achei já no *YouTube* todo o ritual gravado por ele, ou seja, com todas as letras que eu vou passar aqui e com todas as músicas. Vale a pena quem se interessar, pesquisar. Ele se baseia em um modelo da etnografia do antropólogo Victor Turner, que é um canadense. Victor Turner, nos anos de 1970, veio para o Brasil e deu dois cursos na Antropologia da UFF, a convite, na época, do Roberto DaMatta, então teve uma certa influência no modelo, vamos dizer, de pesquisa na própria UFF, na formação da pós-graduação de Antropologia. Então, ao analisar um ritual, ele observa três níveis: o exegético, o operatório e o posicional. Assim, é importante atentar tanto para o exegético, ou seja, o que o ritual diz, quanto o operatório, a descrição exaustiva, por isso anota tudo: o que a pessoa vestiu, o que cantava, como se comportava, saía de onde e entrava aonde. Ou seja, são métodos, modelos de metodologia de vários autores de Ciências Sociais, especialmente da Antropologia, essas questões de ir a campo e não desprezar nenhum elemento. Você vê uma dança, anota. Está vestindo o quê? Uma saia? Essa saia é colorida? Ela tem uma barra bordada? A pessoa puxou um fumo? Só mulheres dançam? Os homens batucam? Tudo é importante ser anotado para depois, eventualmente, auxiliar na interpretação. Por fim, o nível posicional vai permitir perceber a relação entre os possíveis símbolos, as instâncias que estão ali. Então, é isso que ele vai fazer.

A chegada dos escravos iorubás no Brasil mostra algumas rotas, vocês veem que o chamado Golfo de Benim — onde fica o próprio Benin, por óbvio, e a Nigéria — foi uma das principais fontes do tráfico escravo no país. Boa parte desses escravizados que vieram para Salvador e para o Rio de Janeiro, vieram do Golfo de Benim e dos que eram trazidos de Angola. Se a gente tirar o Golfo de Benim e Angola, os demais escravos vinham de Moçambique.

Vocês veem que é uma rota que atravessa as costas da África. Mas boa parte do que constituiu o povo brasileiro hoje, pode se afirmar que veio do Golfo de Benim. Então temos aí algumas das principais rotas. Mesmo a Angola cria uma navegação que vai de Angola para o Benin ou inversamente, de Benin a Angola — há um conjunto de ações, claro, com a intervenção dos navegadores ingleses que dominavam esse mercado. Mas isso diz muito sobre a formação do povo brasileiro. O povo brasileiro tem grande influência de Angola e Golfo do Benim e alguma influência do povo moçambicano. A revolta dos Malês e outros fatos que hoje têm maior destaque histórico, são resultado da imensa diversidade de culturas e etnias, no caso dos malês se tratam de muçulmanas que acabaram sendo também escravizados.

O ritual de Xangô fala de um *alafin* — *alafin* é uma palavra que a gente pode chamar de rei. E que foi o quarto *alafin* de Oyó. Oyô ou Oyó teria sido fundada no século II por Oranian, filho de Odudua. Então, há personagens históricos. Claro que a gente vai ver que Xangô vira um personagem mítico. A gente pode falar — como vai ter uma tabela mais adiante — que os rituais e as línguas vão confluir nas danças, Odudua mistura Oranian que mistura com Xangô: todos passam a ser chamado de Xangô. Pierre Verger, por exemplo, assinala a existência de doze Xangôs na Bahia. Embora aqueles que conheçam de forma mais detalhada possam nos falar da distinção entre um e outro, a realidade é que a gente vai ter, através de Xangô, uma espécie de mitografia que é o conjunto todo dos *alafin*. Uma única mulher, Olompotô, foi *alafin*. Todos os demais foram homens. Por exemplo, em Olinda, o *alafin* Oyó, quem conhece o Recife sabe que os terreiros é que produzem todos os Afoxés que desfilam no carnaval. Aqui tem detalhado todos que foram *alafin* de Oyó até o final, até a dominação, vamos dizer, inglesa desse período.

Lista de alafins de Oió

Reinado	Incumbente	???? a????	Ayibi
c. 1400	Fundação do Império de Oió	???? a????	Osiyago
c. 1835	Conquista pelo Califado de Socoto	c. 1728 a 1730	Ojigi
1888	Protetorado Britânico	c. 1730 a 1746	Gberu
1400 a????	Oraniã	1746	Amuniwaiye
???? a????	Ajacá	1746 a 1754	Onisile
???? a????	Xangô	1754	Labisi
???? a????	Ajacá (restaurado)	1754	Awonbioju
???? a????	Aganju	1754	Agboluaje
???? a????	Kori	1754 a 1770	Majeogbe
???? a????	Oluaso	c. 1770 a 1789	Abiodun
c. 1500 a????	Onigbogi	1789 a 1796	Awole Arogangan
???? a????	Ofirin	1796 a 1797	Adebo
???? a????	Egugujo	1797	Makua
???? a????	Orompoto	1797 a 1802	vacant, vacant
c. 1600 a????	Abipa	1802 a 1830	Majotu
???? a????	Obalokun	1830 a 1833	Amodo
???? a????	Oluodo	1833 a 1835	Oluewu
???? a????	Ajagbo	1837 a 1859	Atiba Atobatele (na nova capital)
???? a????	Odarawu	1859 a 1875	Adelu
???? a????	Kanran	1876 a 1888	Adeyemi I Alowolodu
???? a????	Jayin	1888 a 1905	Adeyemi I Alowolodu (como vassalo britânico)

Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Alafim_de_Oi%C3%B3

Vale dizer também, pegando um pouco do que está no Pierre Verger, certamente o maior estudioso na Bahia dos terreiros e da cosmologia dos orixás. Mais que isso, ele é um grande estudioso que virou babalaô na Nigéria, que é o antigo Daomé, e Ogã na Bahia, então ele acrescentou Fatumbi ao nome dele — ele passou a ser Pierre Fatumbi Verger. Fatumbi significa renascido pelo Ifá. Ifá é o próprio sistema divinatório iorubá no Daomé. Fatumbi Verger é, portanto, um branco que conseguiu alcançar uma hierarquia em uma tradição negra — é raro isso, ainda mais um branco europeu —, conseguiu tanto na Bahia quanto na Nigéria. Ele nos informa que essa questão dos orixás é uma invocação da força do parente e que não à toa expressões como “O respeito aos nossos mais velhos”, expressões desse tipo, são expressões não só de cortesia, são expressões de profundo respeito à força daqueles que nos trouxeram até aqui. Então, quando a gente invoca um orixá ou, pelo menos, originariamente, chamava a força de um orixá era para chamar a força de um parente para nos socorrer no momento presente. Por exemplo, eu quero diante das dificuldades que a gente está vivendo, sei lá, chamar a perseverança da minha avó, que já faleceu há 40 anos, ou chamar a bravura do meu pai, que também já faleceu há mais de 30 anos. Eu estou invocando os meus orixás, ou seja, eu quero, para enfrentar minhas dificuldades, pegar força daqueles que são os meus antepassados. Essa é uma cultura específica, chamar os seus orixás. É claro que com a diáspora, com a escravização, o que está ocorrendo? Esses orixás vão ter a tendência de ganhar elementos simbólicos que, é claro, em uma pequena comunidade, um parente é também um representante político local, ou seja, aquele líder social é, de alguma forma, um pseudoparente. Então esses mitos dos *alafins* vão confluindo para imagens do orixá que viram um panteão de orixás. Ou seja, quase semelhante ao modelo da mitologia grega, que os deuses gregos nada mais são do que a mistura de vários mitos populares que confluem para aquela imagem. Então algo semelhante se deu na diáspora negra onde, por exemplo, há séries de detalhes, desde especificar quem são os chefes militares, que são os *katanfos*, como especificar que papel cada um tem. Há uma hierarquia social no Oyó e no Daomé que vão levar a essas questões.

Pessoa de Barros explica o que é terreiro, a importância do terreiro na cultura, especialmente a partir de alguns outros elementos e que, especificamente, vão ganhar força na figura do *babalorixá* ou da mãe-de-santo. E que tem toda uma lógica, não é? Como eu falei, essa confluência mitológica elege alguns, nesse quadro aqui estão os principais orixás, segundo o Pierre Verger — o Pessoa de Barros não coloca essa catalogação. Eu trouxe a do Pierre Verger para a gente ter uma ideia, com Exu, Ogum, Oxóssi, Ossain,

Orunmilá, Oranian, Xangô, Olá-lansã, Oxum, Obá, Iemanjá, Oxumaré, Obaluaê-Omolu-Xapanã, Nanã Buruku, Orixalá-Obatalá-Oxalá. É claro que ainda faz distinção, que as leituras que se faz de alguns no Rio e na Bahia são distintas, não é? Outros autores vão chamar atenção que até os orixás que são cultuados em outros locais, ou seja, no próprio Norte, no Maranhão especificamente, ou no Pará, já tem outras influências. Os Orixás, na Santeria de Cuba, nem sempre são os mesmos, alguns como Iemanjá, possuem um maior poder narrativo. A força mitológica está em todos, mas nem sempre os atributos de uns são os mesmos em outro lugar. Ou seja, o resultado dessa diáspora leva também a um conjunto de leituras que é preciso averiguar em cada caso.

Ele especifica, o José Flávio Pessoa de Barros, que esse terreiro fica em Nova Iguaçu, no bairro de Miguel Couto. A mãe-de-santo chegou e criou essa casa da Nação Ketu em torno de 1970. Essa etnografia que ele faz se deu nos anos 1980, então ele faz essa longa descrição. Descreve desde a Orquestra ritual — lembrando, ele é músico —, quais são os instrumentos, relacionando o nome dos instrumentos, especialmente os atabaques - Rum, Lumpi e Lê -, e o que é atribuído pela casa de santo a esses instrumentos. Se vocês forem ao Recife, eventualmente, alguns nomes de instrumentos vão ter designação distinta. Ele diz já a arquitetura da casa, no caso, tinham dois cômodos, moravam alguns casais com filhos, e como essa casa tem um barracão em anexo e, como esse anexo, cria um espaço com um tronco no meio, onde se davam os rituais. Então, a um aceno do Abaladô, uma filha de santo já traz o *adja* (ou *adjarim*) e dali vibra uma sineta e começam as primeiras rezas. O autor apresenta todas as letras em iourubá, com a tradução que ele próprio faz. Todos os cantos rituais estão apresentando o homenageado, Xangô, e seus poderes como o trovão. As letras vão revelar como esse grande rei dominou os perigos com raios ou trovões, a comida que é servida à reza, o valor ritual da comida sagrada.

Após as rezas iniciais, inicia a roda de Xangô propriamente dita. Então, são apresentados os valores de Xangô. Por que eu escolhi essa etnografia sobre Xangô? Porque é o orixá da justiça. Ele está, de certa forma, impondo uma justiça, uma ordem. É claro que a gente está falando de Teoria do Direito, essa teoria do Direito que a gente iniciou em uma matriz grega, que se transmuta em uma matriz europeia e depois numa matriz imperativista. O objetivo agora é desconstruir e mostrar outras matrizes de formação social de uma ideia de ordem, através de um orixá guerreiro que garante a ordem e a unidade do seu povo. Eis que aqui não se negam os anseios advindos das paixões humanas, mesmo que migradas para uma entidade. Pode-se dizer que esse arquétipo de Xangô revela um perfil de pessoas voluntariosas e

enérgicas, com consciência de sua importância. Então, por exemplo, essas danças, onde lemanjá, nesse momento, vai surgir como mãe de Xangô, é importante para que essa genealogia crie essa ordem que é uma ordem guerreira, é uma ordem que está sendo chamada. A gente está com um povo em uma diáspora que está se unindo, está passando a integralidade de uma cultura na forma da dança, na forma da luta, especificada com momentos de capoeira etc. Mas os comandos estão colocados ali, ou seja, “Não chore, enfrente”, “O pai”, no caso Xangô, “olha por nós”, ou seja, vamos reagir às situações, vamos enfrentar porque a coroa de Xangô nos espera. Então, assim como Xangô enfrentou os inimigos, vamos enfrentar, criar essa luta.

Por exemplo, num dos contos míticos sobre Xangô dizem que o rei recebeu um cesto contendo ovos de papagaio. Era o sinal determinado pela tradição de que deveria renunciar à coroa e talvez mesmo à vida. Xangô retirou-se para o interior seguido de alguns amigos e de sua esposa Oiá, que volta para sua cidade de origem, Irá. O mito diz que, entristecido, o Rei enforca-se em um pé de Arabá. Seus companheiros vão a Oió e relatam o fato, quando retornam ao local, encontram um buraco vazio, por onde ele teria entrado, após uma crise de fúria, tornando-se assim um Orixá. Em Oió, os inimigos, que admitiam a sua morte falavam “Obá so” que significa “O rei enforcou-se”. Já os seus partidários falam “Obá ko so”, o que significa “O rei não se enforcou”, afirmando que o Rei virou Orixá, pois Xangô não morrera, ele existia e vivia no Orum, esta é a crença dos seus fiéis súditos. Mas vejam que mesmo essa narrativa, que está presente na etnografia de Pessoa de Barros, ou seja, estava sendo retransmitida em Nova Iguaçu na ocasião dessa Fogueira de Xangô, colidi com a mesma versão em Pierre Verger, que indica pistas importantes. Vejamos, se me permitem, uma breve leitura de Verger, que diz: “Como personagem histórico, Xangô teria sido o terceiro *Aláàfin Oyó*, ‘Rei de Oyó’, filho de Oranian e Torosi, a filha de Elempê, rei dos tapás, aquele que havia firmado uma aliança com Oranian. Xangô cresceu no país de sua mãe, indo instalar-se, mais tarde, em *Kòso* (Kossô), onde os habitantes não o aceitaram por causa de seu caráter violento e imperioso; mas ele conseguiu, finalmente, impor-se pela força. Em seguida, acompanhado pelo seu povo, dirigiu-se para Oyó, onde estabeleceu um bairro que recebeu o nome de Kossô. Conservou, assim, seu título de *Oba Kòso*, que, com o passar do tempo, veio a fazer parte de seus *oriki*”⁸⁹. Oriki, em yorubá, significa louvar, saudar. Então, a gente vê que a história dos ovos de papagaio esconde essa versão, *Oba ko so*, que significa “o rei não se enforcou”

89 VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002, p. 134.

é também *Obá Kòso*, o Rei de Kossô. Mas porque essa versão que em certa medida desqualifica Xangô? Fatumbi Verger nos explica, voltemos a citá-lo: “O fato de Xangô ter tido o título de *Obá Kòso*, ‘Rei de Kossô’, parece ter dado origem a uma lenda, baseada num jogo de palavras, no qual este título foi traduzido por ‘o rei não se enforcou’. A responsabilidade da interpretação poderia ser atribuída ao reverendo Padre Baudin ou a A. L. Hethersett. Nas suas descrições, quando Xangô teve dificuldades para se manter no trono em Oyó, ele voltou-se para a terra dos tapás e, vendo-se abandonado por todos, enforcou-se numa árvore. Seus inimigos proclamaram *Oba so*, ‘o rei enforcou-se’. Seus partidários negaram o fato gritando *Oba ko so*, e, acrescentam esses autores, ateavam fogo nas casas dos detratores de Xangô nas noites de tempestade, para confirmar a reputação do deus do trovão”⁹⁰. Vemos, com Verger, que versões pitorescas eram publicadas pelas missões católicas francesas e inglesas na África que não tinham interesse em destacar a glória de um deus pagão.

Na *Mitologia dos orixás*, que é outra obra fundamental, do Reginaldo Prandi, sociólogo da Universidade de São Paulo, que por mais de uma década colecionou narrativas sobre os orixás e as organizou, temos a seguinte narrativa, correlata a esse episódio, que ele apresenta em versos: “Xangô e suas esposas transformam-se em orixás – Xangô era um rei muito poderoso./ Vivia com suas esposas *Iansã*, *Obá* e *Oxum*./ Sempre preocupado em fazer a guerra,/ estava à procura de uma nova magia para derrotar os inimigos./ Um dia, pensando ter descoberto finalmente/ uma fórmula muito poderosa,/ Xangô subiu numa colina e lançou seu experimento./ Era o raio, que maravilha, que poder!/ Mas foi muito grande sua decepção./ Com rumor terrível, a invenção precipitou-se sobre seu palácio/ e o destruiu,/ incendiando também a cidade e matando grande parte de seus súditos./ Desesperado, Xangô fugiu para a terra dos vizinhos *tapas*./ seguido por *Iansã*./ Refugiou-se depois na cidade de *Cossô*./ Mas a dor não o deixava em paz./ Não suportando mais a tristeza que sentia pelo ato impensado,/ Xangô bateu fortemente os pés no chão,/ desaparecendo terra adentro./ Foi para o *Orum*./ *Iansã* o acompanhou e fez o mesmo na cidade de *Irá*./ sendo seguida por *Oxum* e *Obá*./ Desde então Xangô está vivo no trovão,/ enquanto *Iansã*, *Oxum* e *Obá* correm como rios./ Assim surgiram novos orixás”⁹¹.

Voltando ao terreiro, vemos que a etnografia de Pessoa de Barros apresenta toda a questão dos rituais guerreiros, desde o significado dos ovos de papagaio como o fracasso daquele que está no poder, enfim, vários detalhes que eventualmente estão na roda de terreiro com os batuques,

90 VERGER, op. cit, p. 141, nota de rodapé 3.

91 PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 260-261.

com as entoações. E o que ele faz? Ao narrar, descrever, colocar a letra, traduzir, ele permite demonstrar que há uma ordem lógica naquela roda de Xangô, que está falando da criação do mundo, da ordem, da resistência, das versões históricas, da morte e da retomada do mito, da força, do que cresceu, do que perdeu seu poder e que agora é um poder que está ali sendo retomado pelo chamado Xangô, que, ao final, recebe aqueles que vão participar da sua festa. É um momento chamado incorporação que, eventualmente, os demais orixás vão aparecer e vão participar. Então, no dia, por exemplo, Oyá, também conhecida como Iansã, apareceu. Na medida que vão entrando, ou seja, alguém incorpora Iansã, é necessário fazer os cantos para receber Iansã. Nesse dia, Oxum também veio, então é necessário receber Oxum, tem que ter os cantos para Oxum. E assim por diante. Obá, que também é orixá ligada à justiça, também surgiu, claro, para saudar Xangô — geralmente, Obá vai saudar Xangô, é uma das esposas de Xangô. Oxóssi nesse dia apareceu, então tem que saudar Oxóssi. Iemanjá é sempre muito bem recebida, porque é a mãe, nessa tradição terreira, mãe de todos, Oxaguiã também. Por fim, já amanheceu e, enfim, há calma e tranquilidade no Ilê de Obaladô.

A gente vê, portanto, a importância desses elementos. Tanto com Ginzburg quanto com Pessoa de Barros, a gente trouxe elementos da busca tanto de um discurso social, da construção de elementos culturais e rituais, elementos históricos de ritos sociais que importam em elaboração de mitos. Então, a gente acompanhou na leitura do Sabá, por Ginzburg, como isso se tornou uma peça importante para a análise do imaginário mesmo da sociedade contemporânea. E, através do Pessoa de Barros, entrando num terreiro, que é uma espécie de Sabá, vimos como os orixás representam uma fala da diáspora e essa fala tem toda uma grandeza na formação do povo brasileiro. Eu vou pedir agora para a gente falar aqui com a Tatiana que entrou.

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Bom dia, gente!

Wilson Madeira Filho: Bom dia, Tatiana! Tatiana, a gente está aqui com uma turma de Mestrado em uma disciplina de Teoria do Direito e é um prazer te receber.

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: O prazer é meu. Obrigada, gente.

Wilson Madeira Filho: Eu lhe fiz o convite já que você fez a graduação de Relações Internacionais na UFF, você já conhece a UFF nos últimos anos, não é? E você veio do Golfo do Benim, você veio de Benim.

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Isso.

Wilson Madeira Filho: Seu pai, lá, atua diretamente com as políticas da ONU e eu queria saber se você pode falar para a gente um pouquinho da sua criação. Eu sei que você foi depois para França e teve uma educação francesa também, mas seu pai continua no Benim e é alguém que atua politicamente com essa importante questão de busca de uma justiça, de uma equidade para os povos africanos e a gente entende que o Brasil é um povo africano também, não é? Queríamos conhecer, se você puder nos falar um pouco da sua criação, do contexto do Benim, eu acredito que vai ajudar a todos nós.

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Está bem. Obrigada. Bom dia de novo. Eu sou Tatiana Marizella, de origem africana, de Benim. Benim é um país pequenininho perto da Nigéria. A gente foi colonizado pela França, a gente fala francês. O Benim é conhecido como o país mais democrático da África Ocidental. Em 2015, a gente estava com a taxa de alfabetização de 41%. Benim é conhecido como, óbvio, um dos berços de vodum, da religião de vodum. Então, como o professor falou, como fui criada... Eu me sinto beninesa mesmo. Quando alguém me pergunta, eu falo: “sou beninesa” — eu esqueço esse lado de França, porque sou beninesa, porque não vou dizer que sou francesa, não é? Meus pais são de Benim, então eu cresci mais na minha terra de origem. Posso dizer que eu tive uma educação um pouco Ocidental, porque, lá em casa, a gente falava francês. A gente não falava a língua nativa mesmo, porque, lá no Benim, a gente tem várias etnias, até que posso dizer que a gente tem em torno de cinquenta e quatro etnias. A gente tem iorubá, fom, goun, mina... muitas línguas. Eu só falo dessas línguas uma, que é goun. Já o iorubá, eu já fui na Nigéria, mas não consegui entender bem iorubá — eu consigo entender algumas coisas só. A língua que eu mais falo é francês.

Então, o professor solicitou para falar sobre minha criação no Benim. Minha criação no Benim, com a educação Ocidental, foi na escola francesa, porque a gente foi colonizado pela França, a gente estudava as colônias francesas para ver como foi a colonização do povo africano. Benim, antigamente, era chamado de Reino de Daomé — Daomé quer dizer dentro da barriga do inimigo. Por que esse nome? Esse nome porque o antigo rei do Daomé, atual Benim, é o mais carismático da África. Foi ele quem se levantou e falou: “Aqui, em Daomé, os colonos não vão entrar para colonizar meu povo”. Acho que ele matou o inimigo dele e enterrou seu inimigo no seu palácio. Ele constrói a casa dele sobre o corpo sem vida desse inimigo. Então, a gente chamava o atual Benim como Daomé, dentro da barriga do

inimigo. Benim, antigamente, era também considerado como a terra das Amazonas — Amazonas são mulheres combatentes, porque Daomé tinha um... Como se diz? Tinha as guerreiras que iam nas guerras para combater os inimigos. Era uma das características do atual Benim, que era o antigo Daomé.

Então, com minha criação de Benim, eu era mais voltada para os negócios da França. A gente falava para nós, como que pode ser... posso dizer, aquele que veio no nosso país para colonizar a gente, passando pela escravidão, o tráfico negreiro, a chegada de Félix de Souza⁹² — Félix de Souza era o maior traficante dos escravos no Benim. Tudo isso condicionou a atual Benim agora, porque aí, no Benim, você vai encontrar uma grande comunidade afrodescendente brasileira lá. No Benim, a gente tem três principais cidades que são: a cidade econômica, que se chama Cotonu; a cidade política, que é Porto-Novo; e a cidade histórica, onde você encontra uma maioria dos povos descendentes de brasileiros, que é Uidá. Em Uidá, você encontra o museu que os portugueses e os brasileiros construíram lá com os descendentes com sobrenomes como “da Silva”, “Pereira”, “Santos”, “de Souza”, “Costa”, “Domingos”. Então, essa história é parte integrante da nossa história lá no Benim. Aliás, meu TCC foi sobre esse tema que são os *agudás* — *agudás*, em Benim, quer dizer (como a gente chama aqui no Brasil) quilombolas⁹³. No Benim, a gente chama esses quilombolas daqui do Brasil *agudás*, que quer dizer a comunidade afrodescendente brasileira em Uidá, a cidade histórica de Benim. Esses *agudás* guardaram os costumes brasileiros. No tempo, antigamente, eram considerados como brancos, apesar de não serem brancos, porque eles voltaram, são antigos escravos, que foram escravizados, são os netos, os filhos dos antigos escravos que voltaram com o jeito ocidental, com arquiteturas brasileiras. Eles guardavam o costume de seus senhores, constroem igrejas como o Senhor do Bonfim, cada terceiro domingo de janeiro, como é feito na Bahia, tem... — não sei se é Carnaval, mas não é Carnaval — tem uma caminhada na Igreja Nossa Senhora do Bonfim, se faz também no Benim. Isso para relembrar o tempo passado, para guardar os costumes. Então, um pouco é isso.

Wilson Madeira Filho: Tatiana, eu queria te fazer duas perguntas, pode ser?

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Sim, pode.

Wilson Madeira Filho: Na primeira delas, eu queria perguntar se o Benim tem noção de que é lá que nasceu parte expressiva do povo brasileiro. Se o

92 Francisco Félix de Sousa (Salvador, 1754 - Benim, 1849) foi o maior traficante de escravizados para o Brasil.

93 GBOSSA, Oluwafemi Tatiana Marizella. *Agudás: comunidade afrodescendentes brasileiras de Benim*. Niterói: Departamento de Estudos Estratégicos e Relações Internacionais da Universidade Federal Fluminense, 2021.

Benim tem noção disso, que o Benim é origem de parte do povo brasileiro. Porque, aqui, não se tem essa noção. Eu acredito que muitos que estão aqui, estão escutando um pouquinho dessa história pela primeira vez. A gente só conhece a história branca, a chegada da Família Real com Dom João e, daí se elabora a gênese da história brasileira. A gênese do Benim e da Nigéria, do Reino do Daomé, é muito pouco conhecida, daí a importância de você nos falar isso. Eu gostaria de saber se lá existe essa noção de que vocês são os formadores de parte do povo brasileiro. Essa é a primeira questão. Daqui a pouco eu faço a segunda.

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Sim. Como toda nação, tem essa parte que é ignorante e tem outra parte que sabe da história. Eu, pessoalmente, sabia dessa história, porque meu pai sempre trabalhou com o Brasil, sempre trabalhou na Embaixada do Brasil nos vários países. Então, eu vi que ele se investia mais com o povo brasileiro, porque em casa... Eu fico em casa, às vezes, e ele volta com os brasileiros em casa. Eu fiquei apaixonada pelo Brasil, ele me contava histórias sobre Brasil, o povo brasileiro. Ele era amigo do bisneto de Francisco Félix de Souza, me contou a história. Eu sabia dessa história. Eu sei que a cidade Uidá é um território dos agudás, Porto-Novo também é um território. É, o povo beninense inteiro não conhece essa história, porque, normalmente, na minha opinião, eu creio que se o Ministério da Educação dava a oportunidade para os alunos saberem mais sobre essa história, todo o Benim ia saber. Eu acho que todos os beninenses não sabem que o povo brasileiro tem sua gênese no Benim, mas com a mudança das coisas, com o governo que está atuando agora — porque eu acho que o atual presidente é descendente também dessa cidade. Lá, no Benim, a gente fala que essa cidade tem pessoas intelectuais que sempre ficam em primeiro lugar na política do país. Eu acho que ele está fazendo o melhor dele para que essa história seja bem vista. Mas eu, pessoalmente, estou fazendo o meu melhor para mostrar essa história para o meu país, para tocar o coração de nossos governos para ver a necessidade de manter mais os laços entre Brasil e Benim. Eu, pessoalmente, fiquei com pena que a Embaixada do Benim aqui no Brasil foi fechada, o que não é muito vantajoso para nós, porque a gente tem que cuidar do que a gente tem como riquezas — e juntos. Então, com tudo isso, eu acho que, com o tempo, a gente vai sabendo da história, mas todas as camadas do Benim não estão sabendo dessa história. Eu acho que quando a pessoa fala do Brasil, a pessoa sabe, lá no Benim, que a maioria do povo brasileiro é descendente dos africanos, mas não sabem que é no Benim mesmo que tudo começou. Benim tem mais a ver com o povo brasileiro. Porque eu também, quando meu pai estava me

contando a história, quando estava fazendo meu TCC, eu percebi que nossa gente tem muito a ver com esse povo — é nossa família.

Wilson Madeira Filho: Obrigado. Já tem alguns que querem te perguntar também. Eu ia até fazer uma provocação na segunda pergunta com o Cornélio que estava aqui, mas não estou vendo mais ele. Porque Cornélio é de Moçambique, mas acho que ele não está... enfim, caiu. Eu não sei dizer o que houve. Se ele voltar, eu vou perguntar a ele. A outra pergunta que eu ia te fazer e depois eu passo para Yohane e para todos. Muita gente, eu acredito, vai querer te fazer essa pergunta também. Mas, primeiro, eu vou fazer o pedido do seu TCC. Se você puder me mandar, eu coloco aqui no mural da disciplina para todo mundo ter acesso. A gente quer conhecer essa história dos agudás. Eu conheço alguma história dos que voltaram para a Nigéria e conhecer a história dos que retornaram para o Benim, certamente vai ser muito interessante também. Mas a pergunta que eu ia fazer é que há pouco, estava falando dos terreiros de orixá, especialmente de um aqui no Rio de Janeiro. Eu queria perguntar como é o vodum, se foi forte a influência na sua formação dos orixás, da religião especificamente.

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Eu, principalmente, eu cresci longe da religião vodu porque... Apesar de que minha avó, a mãe de meu pai, não sei como se chama — mesmo em francês, não sei —, mas ela era mãe de alguma divindade. Então, eu cresci mais com a religião cristã, mas a religião cristã é diferente, não é católica ou evangélica. É uma religião bem típica de lá: a gente tem costume de se vestir de branco com chapéu branco e entra na igreja sem sapatos. A gente não coloca bijuterias, a gente ia de jeito neutro. Então, infelizmente, eu não tenho muitas informações sobre a cultura, a religião vodu. Eu gostaria mesmo saber disso, eu gostaria. Mas eu sempre tenho costume de falar: eu respeito toda religião já que eu sei que faz parte da minha vida. Eu aceito, eu respeito, apesar de não saber muitas coisas, porque em cada nação sempre tem essa parte de povo que enxerga alguma religião mal. Aí, no Benim, tem também, infelizmente, apesar de ser nossa religião mesma, mesma, porque essa é nossa identidade. É nossa identidade, a gente não tem que negar que é. É nossa identidade e a gente tem que manter ela. Cada dez de janeiro, a gente consagrou o dia inteiro para festa de Vodun. Em Benim, tem várias pessoas que vão para o Benim para festejar, para ver as manifestações de várias divindades. Tem brasileiros, cubanos, americanos, europeus que vão para lá para assistir as divindades, para se fortalecer mais, para saber mais sobre a história. Então, é isso.

Wilson Madeira Filho: Ótimo. Eu vou passar: tem a Yohane e o Ricardo que querem fazer perguntas. Vou passar para a Yohane.

Yohane Cardoso da Costa: Bom dia, pessoal. Bom dia, Tatiana, muito legal te ouvir. A minha pergunta, na verdade, não tem muito uma relação com todo o tema da aula. Estar em contato com você me trouxe uma outra provocação. Eu estava lendo essa semana esse livro aqui da Chimamanda: *O perigo de uma história única*⁹⁴. Aí, fiquei pensando também... primeiro, isso na provocação da fala do Madeira de que a gente não tem a noção da conexão do Benim e, aí, a gente já tem a história única contada, aceita, esse período já é concreto assim. Mas, além disso, uma outra questão que veio também é que eu faço parte de um grupo de leitura, *Leia mulheres*, e a gente lê muitas nigerianas. Tenho acompanhado algumas leituras e é muito legal assim. Mas não li nenhuma autora...

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Beninense, beninesa.

Yohane Cardoso da Costa: Beninense. É, não li nenhuma autora beninesa. Queria te pedir indicação disso também, até pensando justamente nessa história única. Mesmo quando a gente tem contato com África, é um contato pontual. Então, sabendo dessa ligação, é muito legal ter indicações e, enfim, estar em contato de verdade. Se você puder indicar algumas leituras, algumas autoras, agradeço muito.

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Claro, claro que indico. Não sei se vou escrever depois tudo certinho para você com o nome da obra de cada um desses autores — são mais homens. Obrigada.

Wilson Madeira Filho: Passo para o Ricardo.

Ricardo Nemer Silva: Tatiana, foi um prazer ouvir suas experiências, saber dessas histórias e a ligação do Brasil que eu não sabia. Eu, aqui no Brasil, estudo sistema de justiça e fiquei curioso de saber como é que funciona o sistema de justiça no seu país. Porque, no Brasil, a gente tem muito pouco sobre atuação da justiça restaurativa e a origem da justiça restaurativa é o Ubuntu, que é um instituto africano. Você conhece?

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Ubuntu, sim.

Ricardo Nemer Silva: Eu queria saber se, no caso, o sistema de justiça de vocês, o governo, o quanto ele utiliza o Ubuntu na solução de conflitos.

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Lá no meu país, a gente está mais voltado para o sistema francês, porque a gente tem como padrão de institucionalização judiciária a França. Então, nossa Constituição é mais voltada

⁹⁴ ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

para a Constituição da França. Acho que não tem uma estrutura bem própria, é mais voltado para estrutura ocidental — o que a gente está querendo mudar, porque cada governo vem e muda a Constituição em favor dele. Por exemplo, desde 2015, essa Constituição foi mudada duas vezes já. Então, não sei dizer se essa estrutura judiciária é mais baseada sobre Ubuntu, mas eu acho que a gente é mais voltado para a judiciária francesa. Porque, lá, a religião não interfere com a justiça. Eu acho que a religião tem sua justiça à parte. O governo teceu à parte, porque tem o maior... não sei como posso chamar, aquele que está... não posso dizer que está acima da lei, mas tem alguém que se encarga de tudo isso, que a gente chama de Procurador da República. Então, a gente dá todo o trabalho para ele examinar o problema e dar seu... não sei como se dizer... seu *veredicto* — não sei se é *veredicto*, *veredict*. Então, é assim.

Ricardo Nemer Silva: Muito bom. Obrigado, Tatiana.

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Nada. Eu quem agradeço.

Wilson Madeira Filho: Eu queria ver... O Cornélio acho que voltou. Cornélio, você consegue nos falar um pouco correlacionando... a experiência em Moçambique com relação à experiência do que a Tatiana está nos falando do Benim.

Cornélio Raúl Siteo: Bom dia a todos. Desculpe, estou com... a minha *net* está caindo sempre aqui. Eu sou moçambicano. A história que ela contou tem, na verdade, alguma relação naquilo que acontece aqui. Até escutei atentamente a questão do Ricardo, quando perguntava sobre o sistema judiciário com base no Ubuntu. Não sei se foi essa questão. Aqui, nesse sentido, por causa de questões que não tinham resolução na justiça... Nós temos aqui o sistema português, a título de exemplo que a Tatiana falou que lá é o sistema francês. O governo acabou instituindo um poder tradicional que chamamos de médicos tradicionais. Quando as questões estão ligadas mesmo às questões de feitiçaria, esses problemas primeiro devem ser resolvidos lá nessas instituições que estão ligadas à medicina tradicional. No caso de entendimento, é que poderá avançar para o sistema judiciário português, nesse caso. Não sei se terei respondido. Estava a ver na rota do comércio de escravos que aquela rota vai incidir na província da Zambézia, que é mais a zona do centro de Moçambique. Eu estou em Maputo, estou a quase mil e quinhentos quilômetros de lá — é um cadinho longe. Mas, antes da pandemia, havia essa cultura de Carnaval, até chamam de “Pequeno Brasil” lá na cidade de Quelimane, no caso. E também dizer que nós, cá,

também temos brasileiros que retornaram, mas não com a prática igual a de Quelimane.

Wilson Madeira Filho: Sobre Moçambique, salvo engano, houve uma forte presença na atualidade dos portugueses, não é isso?

Cornélio Raúl Siteo: Houve sim uma forte presença. Ainda se faz sentir nos dias de hoje.

Wilson Madeira Filho: Certo. Mas, enfim, para te relacionar com a Tatiana, esse contato... Como essa estrutura, já que Moçambique e Benim, o chamado Golfo de Benim que envolve a Nigéria e outros países, há um conjunto de leituras, na sua opinião, sobre essa questão da formação do povo brasileiro?

Cornélio Raúl Siteo: Há. Na verdade, o que tem promovido nos últimos dias... Temos aqui, por exemplo, aqui temos o Centro Cultural Brasil-Moçambique, que promove vários encontros de intercâmbio cultural. Mas saindo de Maputo, da cidade de Maputo, por exemplo, para as outras províncias como, sobretudo, Gaza — uma província vizinha de Maputo —, não há muita informação a respeito de Brasil. A informação existe nos centros urbanos, mas quando sai dos centros urbanos, também lá a informação não corre como corre nos centros urbanos. Também passa muitas informações brasileiras nas televisões, sobretudo as novelas. As novelas que mais passam aqui nas televisões são as novelas brasileiras e as pessoas, por essa via, tem informação do Brasil e é uma televisão também ligada à Globo, que aqui chamam de TV Miramar, que fala sempre de Brasil, cita muito a informação brasileira.

Wilson Madeira Filho: Obrigado, Cornélio. Tatiana, você como Amazona, deixa eu só te fazer mais uma pergunta. Essa atuação do seu pai, você poderia falar um pouquinho?

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Eu me sinto brasileira, porque não consigo escutar alguém que está falando mal do Brasil, mesmo sabendo que ele tem razão, mas eu falo: “Você não fale assim comigo não! Você não tem essa permissão” — sabendo que é verdade, mas eu faço de tudo para defender o Brasil. Fiquei na Bahia, depois eu voltei aqui para o Rio de Janeiro, principalmente Niterói que eu amo, mas eu gostaria mesmo de ter a permanência aqui para poder participar mais em coisas que envolvem Brasil, Benim, África inteira. Eu gostaria, porque é uma paixão. É uma paixão fazer saber dessa história para meu país, para África, ser uma das jovens que falaram sobre a história. Eu pertenço a isso, entendeu? Então, para falar sobre a atuação de meu pai, eu vou contar uma história que sempre me

emociona. Eu estava na Bahia, em Salvador, na casa de uma moça e ela recebeu um convidado que era professor de Filosofia em Rio. Ele é artista de arte contemporânea. Então, ele ligou o computador dele, ele me chamou: “Você pode assistir esse documentário comigo?”. Eu falei: “Claro!”. Ele colocou *O Atlântico negro na rota dos orixás*⁹⁵. A gente estava assistindo junto e eu vi uma paisagem que se aproximava com o meu vilarejo, porque eu sou uma menina da cidade, não conheço o meu vilarejo. Porque lá, a gente tem um vilarejo, apesar de ser de outra cidade, então não conhecia. Eu cresci na cidade mesmo. Mesmo meu avô, o pai de meu pai, eu só vi ele uma vez na vida, quando era criança. Então, quando a gente estava olhando esse documentário... Esse documentário foi realizado pelo produtor Renato Barbieri, ganhou vários prêmios aqui no Brasil. É um dos comentários que fala sobre afrodescendência brasileira. Ganhou vários prêmios, é um clássico. Dentro desse documentário, o diplomata Costa e Silva falou, a antropóloga baiana Júlia dos Santos falou, o Pai Oxóssi, o Pai... tem um Pai de uma divindade no Maranhão que apareceu também nesse documentário. Então, quando eu estava assistindo esse documentário com ele, de repente eu vi um senhor que parecia comigo, mas não conhecia quem era e deixei passar. Depois, eu vi meu pai. Ele era jovem nesse documentário. Eu vi meus tios nesse documentário. Eu fiz: “Espera aí, esse aí é o meu pai!”. O professor me olhou assim: “Como assim, seu pai nesse documentário?”. Eu falei: “É meu pai”. Eu tirei uma foto, mandei para meu pai, eu liguei para ele e falei: “Pai, você tem algo a ver com esse documentário *Atlântico Negro na rota dos orixás*?”. Ele falou: “Sim, minha filha, você estava pequenininha quando a gente realizou esse documentário em 1997”. Ele recebeu a delegação brasileira no Benim, ficou diante de tudo, apresentou a cidade Uidá para eles, falaram com o bisneto de Francisco Félix de Souza, o traficante de escravos. E, nesse documentário, falava sobre os agudás, o povo afrodescendente brasileiro. Tudo isso, naquele dia, mudou tudo na minha vida e eu falei: “Eu não errei em vir até aqui, ao Brasil, para cursar meu curso”. Porque sempre escuto meu pai falando do Brasil, por isso falei para ele: “Pai, ... quero vir para Brasil para continuar com a universidade”. Então, desde esse dia, eu falei: “Meu TCC vai falar sobre os agudás”. Eu era novinha aqui no Brasil, nem ainda tinha feito um ano no Brasil. Eu fiquei com essa vontade de saber mais sobre a história desses povos de Benim e do Brasil. Então, foi uma das contribuições de meu pai nessa área e, até agora, ele está continuando. Ele sempre dirigiu a Delegação Lusófona lá no meu país, trabalha com a Embaixada do Brasil nos vários países. Agora, principalmente, ele está com o consórcio de construção de estradas que dá um apoio a alguns governos africanos

95 VIDEOGRAFIA CRIAÇÃO E PRODUÇÃO. *Atlântico negro: na rota dos orixás*. Filmado no Maranhão, Bahia e Benin. Direção de Renato Barbieri. Brasil, 1998.

para construir estradas, as ruas. Principalmente agora, ele está com essa empresa. Então é isso, até que o Brasil acordou uma... não sei como posso chamar isso... acho que é uma colaboração, uma colaboração de crédito para realizar as estradas em algumas cidades de Benim. Então, isso.

Wilson Madeira Filho: Ok. Obrigado, Tatiana. Quem sabe você vem fazer mestrado com a gente.

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Eu quem agradeço pelo carinho.

Wilson Madeira Filho: Todo mundo assistindo *Atlântico negro* do Renato Barbieri para ver a família da Tatiana.

Oluwafemi Tatiana Marizella Gbossa: Obrigada, gente. Tchau.

Wilson Madeira Filho: Tchau, tchau. Obrigado. Eu espero que tenha sido proveitoso. Eu convidei o pai dela também, mas ele estava em uma área do Benim que não tem cobertura, então ele não conseguia internet. Mas espero que tenha ajudado. Não sei se há mais alguma questão para a gente encaminhar para o encerramento. Eu queria encerrar falando o seguinte: acho que foi o Ricardo, alguém chamou a atenção para o Neil Gaiman. Ele é um autor inglês, tem uma literatura em quadrinhos dos anos 1980, *Sandman*, que ficou muito famosa, ficou mais famoso como romancista a partir da década de 1990. Algumas das obras dele foram adaptadas para o cinema, para a televisão. Tem um seriado chamado *American Gods* que está passando — salvo engano — no HBO. E ele tem esse romance, *Os filhos de Anansi*⁹⁶. Nesse romance, ele vem com uma teoria que é derivada dessa questão que a gente, no início de hoje, chegou no *Homem-Aranha*, por exemplo. Mas ele fala que se alguém faz um ato que provoca alguém que tem poder mântico, como uma feiticeira, essa feiticeira pode dividir aquela pessoa e essa pessoa pode ter um espelho ou uma sombra, um duplo em outra parte do mundo. Eu tenho uma explicação — é irônica — da formação dos novos povos. Ou seja, o negro, através da Pangeia, é a população originária e esse negro virou branco na América, até virou racista. Então, a gente tem nossos duplos e, às vezes, é difícil entender essa diversidade. Às vezes o mito de uma aranha vai parar na pele de um professor branco no Brasil.

Com isso, eu quero comentar o seguinte: uma vez, vendo uma foto de um casebre, aquilo me lembrou alguma coisa — igual a Tatiana falou, ela viu um filme e, de repente, reconheceu o pai jovem, os tios e tal. Uma vez eu vi uma foto de um casebre. Aí, o que a gente faz quando vê uma foto dessa

96 GAIMAN, Neil. *Sandman*. 10 volumes. São Paulo: Conrad, 2005-2008; GAIMAN, Neil. *Deuses americanos*. Tradução de Leonardo Alves. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016; GAIMAN, Neil. *Os filhos de Anansi*. Tradução de Edmundo Barreiros. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

que te lembra alguma coisa? A gente meio entra na foto, não é? Não sei se vocês já fizeram isso, a gente metamorfoseia o corpo, vira uma espécie de aranha, entra na própria foto e volta para aquele lugar — eu costumo fazer isso, eu imagino que vocês façam também. Então, naquele casebre onde eu morei muito tempo atrás, em outro cenário, em outra circunstância, minha avó tinha morrido. O que eu fiz? Eu não sabia o que fazer, coloquei ela em um carrinho de mão e saí pela estrada de terra com ela, com o corpo dela, no carrinho de mão. Só que, nesse caminho, tinha uma mercearia que vendia cachaça. Eu não tinha muito dinheiro não, tinha uma ou duas moedas. Entrei na mercearia e fui comprar aquela cachaça para ajudar até a refletir como ia fazer. Mas me ocorreu uma ideia. Eu falei para o dono da mercearia que minha avó queria um golinho de cachaça e ela estava... — não sei se vocês sabem disso, a pessoa morta continua soltando gases — e ela estava soltando alguns muito fedorentos. Muito bem. Perguntei ao dono se ele podia servir uma dose para a minha avó que estava lá no carrinho de mão, lá fora. Ele ficou meio contrariado, mas foi lá levando um golinho de cachaça. Quando chegou, coincidiu exatamente de ela soltar uma flatulência muito fedorenta. Ele ficou puto, chutou o carrinho: “Sua velha porca!”. E, claro, ela caiu no chão, eu virei e falei: “Ah, você matou a minha avó!”. Ele ficou desesperado e quis falar que não, que aquilo era um acidente. Falei: “Vi você chutando, ela caiu, bateu com a cabeça e tal”. Resultado: eu negocie dez garrafas de cachaça para não chamar a polícia. Saí com aquela cachaça toda, muito satisfeito da vida voltando para casa. Quem passa na hora perguntando como eu consegui tanta cachaça? O tigre! Eu falei: “Olha, muito simples. Você faz o seguinte, o dono da venda, vou te falar a verdade, é só levar uma velha morta que ele te dá dez garrafas de cachaça”. Ora, o que o tigre fez? Ele foi lá na casa dele, matou a sogra, botou em um carrinho de mão e chegou no dono da venda cobrando dez garrafas de cachaça. É claro que o dono da venda ficou indignado, chamou a polícia e o tigre se ferrou (risos). É isso, minha gente, porque o tigre está ameaçando, em sete de setembro, apropriar-se das histórias novamente. Mas nós somos o povo de Anansi e a gente não vai deixar. Então, é isso. Dessa maneira, a gente encerra. Semana que vem, a gente está aí. A gente sempre tem muita luta pela frente e vamos ganhar com o nosso jeito, com a nossa malandragem, com o que for. A gente vai manter a democracia, porque temos sempre que lembrar que todas as histórias são de Anansi. É isso. Um abraço!

Ariel Teixeira Roque: Aleluia para quem é de aleluia! Valeu.

Wilson Madeira Filho: Interrompendo aqui a gravação.

DIÁLOGO 7: PODER E VERDADE

Joaquim Leonel de Rezende Alvim

Vamos desenvolver uma discussão sobre aquilo que eu estou chamando de *Uma crítica da Teoria Crítica*. De alguma maneira, a Teoria Crítica, sobretudo aquela de inspiração em Marx que foi desdobrada numa Teoria Crítica do Conhecimento do Direito (como por exemplo, por Michel Miaille) tem uma base epistemológica muito marcada pela distinção entre Ciência e Ideologia, no sentido de que existem obstáculos epistemológicos que causam problemas, causam limites para que a gente possa conhecer uma verdade, para que o sujeito possa conhecer uma verdade.

Essa é uma característica muito importante que está presente dentro de uma certa leitura do marxismo: ou seja, separação entre Ciência e Ideologia, e a possibilidade do sujeito de — desvencilhando-se de algumas referências ideológicas, referências que se colocam, na leitura de Michel Miaille, como obstáculos epistemológicos — conhecer a verdade daquilo que diz respeito obviamente a uma teoria do conhecimento do Direito. Óbvio que o “do Direito”, aí, é uma adjetivação que tem um sentido, mas que, de alguma maneira, é quase um desdobramento de uma teoria do conhecimento de qualquer objeto a partir de uma perspectiva científica. Porém, evidentemente dentro do nosso campo, nós trabalhamos isso a partir de uma teoria do conhecimento do Direito.

Vamos ver agora uma forma de relativização dessa distinção entre ciência e ideologia enquanto discurso e, como desdobramento, a reconfiguração de um tipo de conhecimento a partir de uma teoria de um sujeito previamente dado. Isso vai estar presente em Michel Foucault e vamos desenvolver essa perspectiva. Essa é a discussão que a gente vai fazer no encontro de hoje, ou seja, essa ideia de uma crítica à teoria crítica por esse viés, por um viés de uma crítica à teoria do conhecimento elaborada a partir de um sujeito não propriamente constituído pela História, mas de um sujeito previamente dado na História. Como é que eu vou desenvolver isso com vocês?

Em um primeiro momento, vou estar situando e contextualizando, nesse sentido, não mais somente o Foucault, mas toda a crítica da teoria crítica no campo do Direito. Essa é a primeira discussão que a gente vai fazer, que vai ser uma discussão bem breve, colocando, de alguma maneira, esse espaço que eu estou chamando de crítica à teoria crítica, do ponto de vista mais contextualizado. Em um segundo momento, eu vou partir para desenvolver a primeira conferência feita pelo Foucault na série de 5 conferências realizadas entre 21 e 25 de maio de 1973 na PUC/RJ que foram publicadas na obra *A verdade e as formas jurídicas*⁹⁷. Em um terceiro momento, vou

97 FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996.

desenvolver a conferência seguinte, que não é a segunda conferência das cinco que ele fez, mas a terceira conferência da série. Então, aí, a gente tem os três momentos de fala, ou seja, primeiro momento - contextualizar essa questão da crítica à teoria crítica; segundo momento - a conferência um de Foucault e terceiro momento - a conferência três do Foucault.

O texto de Foucault reproduzindo as 5 conferências, é um texto que eu acho extremamente interessante. É um texto de 1973, *A verdade e as formas jurídicas*, que, na verdade, é um texto que não é organizado no sentido de uma “escrita” pelo Foucault. Esse texto, que foi publicado em português, é um conjunto de cinco conferências que ele fez, como disse anteriormente, no Brasil, em 1973, mais particularmente no Rio de Janeiro, na Pontifícia Universidade Católica. Essas conferências foram posteriormente transcritas. Então, vamos dizer assim, é uma forma oral, nesse sentido, não foi um texto produzido com a forma escrita como sendo a forma prévia de expressão de uma ideia. Nesse sentido é um texto que reproduz a forma oral, ou seja, são conferências que depois foram transcritas e viraram essa publicação, *A verdade e as formas jurídicas*.

É interessante ver que Foucault tem essa produção de um texto em 1973, que está entre duas grandes publicações ou duas grandes referências de produção intelectual do próprio Foucault — e aí, sim, produção escrita — que fazem um certo intervalo no qual a gente não viu ou não teve acesso a nenhum tipo de publicação dele, que é entre 1969 e 1975. Em 1969, Foucault publica o *Arqueologia do saber*⁹⁸ e, em 1975, publica *Vigiar e punir*⁹⁹. Então, entre 1969 e 1975, a gente não tem publicações mais significativas. E, de alguma forma, *A verdade e as formas jurídicas* representa uma certa transição entre duas grandes discussões que são marcas do pensamento de Foucault, que é exatamente essa discussão em termos do conhecimento a partir de uma arqueologia e de uma genealogia. A arqueologia seria uma discussão muito presente na *Arqueologia do saber*, de 1969, e essa ideia de uma genealogia estaria muito mais presente em uma publicação como o *Vigiar e Punir*, de 1975. O que, de alguma maneira, isso significa?

Algumas pessoas, que são intérpretes e que trabalham com o pensamento de Foucault, procuram mostrar que essa ideia de uma arqueologia e de uma genealogia — não obstante o fato de poder ser identificada de uma maneira mais precisa em certos momentos da produção intelectual de Foucault — não representam, de alguma forma, fases distintas. Na verdade, Foucault transita muito com idas e vindas, que é próprio do seu estilo,

98 FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

99 FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

trazendo a ideia de uma ausência de sujeito, a fragmentação do sujeito, ele transita muito com idas e vindas nessas duas perspectivas que são marcas do seu pensamento: uma arqueologia e uma genealogia. Então, esse trânsito é muito particular e, nesse sentido que eu estou falando, talvez de uma maneira muito passível de crítica, mas se, de alguma maneira, a arqueologia pode estar mais presente na obra de 1969, a *Arqueologia do saber*, e uma genealogia mais presente em 1975, com *Vigiar e punir. As verdades e as formas jurídicas* — a gente vai ver isso ao longo da discussão do texto —, de alguma forma, representa um momento que está mais presente mesmo essas duas perspectivas foucaultianas, ou essas idas e vindas, em um momento de conferência de Foucault.

Só para a gente situar essa discussão, a gente vai precisar mais isso ao longo do desenvolvimento do texto: de alguma forma, *A arqueologia do saber*, exatamente, trabalha uma crítica visceral dentro do pensamento do mundo ocidental e, particularmente, dentro do marxismo, que é essa distinção possível de ser feita entre um discurso científico e um discurso ideológico. Ou seja, a ideia de que existe ciência separada de ideologia ou que a gente pode fazer algum tipo de distinção entre ciência e ideologia. Foucault vai fazer uma crítica visceral a isso, que é uma coisa muito presente como posição epistemológica no marxismo e, nesse sentido, presente no pensamento do Michel Miaille. Então, na *A arqueologia do saber* — obviamente, eu estou colocando as bases de discussão, mas isso a gente vai aprofundar —, Foucault vai dizer “Olha, é um registro que é um registro que não é o meu registro. É um registro impossível de ser feito” — ou seja, na distinção do discurso, fazer uma distinção entre ciência e ideologia.

Por outro lado, na discussão sobre genealogia, Foucault vai estar, sobretudo, interessado naquilo que a gente tem como mais familiar do pensamento dele, que é a questão de uma genealogia do poder, ou seja, como as relações de poder se configuram, sobretudo não admitindo que o poder possa estar, de alguma forma, materializado em um *locus* específico, como, por exemplo, o Estado, e que os sujeitos estariam submetidos sempre a esse poder do Estado. Então, ele vai trabalhar toda uma genealogia do poder procurando mostrar como não existe um sujeito previamente dado que se submete a um poder, mas que esse poder é a microfísica do poder, que é um poder muito mais micro, que se faz em pequenos espaços. Ele não está materializado como alguma coisa que pode ser detida por alguma classe, por algum Estado. Ele é uma coisa muito mais fluida, muito mais presente de forma fragmentada no próprio tecido social. Ele, nesse sentido, não se impõe a um sujeito previamente dado, mas ele molda subjetividades, os corpos das pessoas. Ou seja, é um tipo de poder que cria o sujeito e,

nesse sentido, está dentro dessa grande trama que seria a construção do sujeito no mundo em geral e, particularmente, daquilo que a gente está falando mais especificamente, no mundo ocidental. Então, nesse sentido, é interessante, porque não teria essa ideia de um sujeito previamente dado, já constituído, que vai ter acesso a um poder que se impõe a ele ou a um saber que se impõe a ele. Todas essas esferas são esferas que vão moldar subjetividades, que vão moldar corpos, que vão moldar os sujeitos.

Lendo o texto *A verdade e as formas jurídicas* constatamos como Foucault transita nessa ideia de formas de saber que, de alguma maneira, vão estar construindo subjetividades e construindo sujeitos. Toda uma discussão em torno do poder que, particularmente — a gente vai ver isso de forma mais precisa a partir da conferência 1 —, Foucault resgata e se vale de Nietzsche para fazer toda uma discussão sobre a questão do poder ou do saber como um saber-poder. A gente vai ver isso de uma maneira mais precisa e vai esmiuçar essa ideia. Como eu disse na primeira parte dessa contextualização, Foucault faz uma certa relativização, no fundo faz uma relativização visceral, uma radical relativização de um sujeito como sendo essa figura previamente dada que vai chegar a um conhecimento. Ele faz uma inversão disso. Ele procura mostrar, de alguma maneira, que, como posição epistemológica, o sujeito é construído na História, ele não está previamente dado. O sujeito e as formas de subjetividade, os corpos etc., vão ser construídos nessa teia de saberes, de poderes, de conhecimento como práticas históricas que vão moldando sujeitos e, conseqüentemente, vejam, não é a história que se impõe a um sujeito previamente dado, é um sujeito que se constrói — talvez essa expressão seja melhor: um sujeito que se constrói na História, que é formado pela História.

Quando eu falo um sujeito, obviamente, um sujeito enquanto corpo, isso é muito presente em Foucault, e enquanto subjetividade, enquanto formas de subjetividade que são produzidas. Isso dito, vamos agora para aquilo que seria o trabalho propriamente de Foucault. Vamos lá: a primeira conferência, aquilo que envolve o trabalho de reflexão próprio de Foucault. Vejam que o título já tem uma certa relação possível entre aquilo que se coloca como sendo a verdade e as formas jurídicas. Nessa relação entre verdade e formas jurídicas, de alguma maneira, aparece toda uma forma de refletir metodologicamente a relação entre aquilo que seria verdade e aquilo que seriam práticas recorrentes da História. E aí, nesse sentido, de práticas recorrentes da História, ele liga às práticas judiciária. Vamos utilizar um termo aqui que é um termo que talvez não seja válido enquanto precisão terminológica para todos os momentos que Foucault vai desenvolver a

sua reflexão ao longo do texto, mas que com certeza tem um certo sentido — práticas judiciárias.

Então, tem determinadas práticas que ele chama de formas jurídicas, que vão moldar, enquanto práticas dentro da História, formas de verdade, formas de conhecimento e formas de sujeito. A primeira conferência que Foucault vai fazer é toda voltada a uma reflexão metodológica. Então, parece-me bem interessante fazer essa discussão, porque aí é que está o cerne da questão em termos de uma crítica à teoria crítica. No início da primeira conferência, ele começa a falar que, no fundo, a reflexão metodológica vai estar, de alguma forma, relacionando, fazendo pontes entre três níveis de pesquisa que estariam sendo produzidos no âmbito das suas reflexões, ou seja, no âmbito da reflexão que estaria fazendo. Foucault vai resgatar um determinado tipo de pesquisa no campo das ciências humanas e sociais e, de alguma forma, vai procurar mostrar como tradicionalmente essas pesquisas são feitas e, por contraste, vai mostrar a maneira como ele está propondo, de alguma forma, renovar esse tipo de pesquisa. Ele vai estar trabalhando em três registros, vai propor essa forma de três registros.

O primeiro registro é como se formam domínios de saber a partir de determinadas práticas sociais. Então, é essa a ideia. Ele está interessado nisso que a gente estava chamando de uma arqueologia do saber, ou seja, como determinados domínios de saber vão emergir, vão aparecer, não em função de determinadas reflexões, mas a partir da História, a partir de práticas sociais. Ele vai sinalizar para um campo de diálogo e de crítica — vou colocar isso de uma maneira breve, porque tudo isso a gente pode, depois, trazer para o debate mais aprofundado — que, de alguma maneira, se organiza em torno daquilo que usualmente ficou conhecido como o marxismo acadêmico. Essa expressão é de uma fala de Foucault que aparece no texto. Ele vai sustentar que, como aparecem essas formas de saber, esses domínios de saber, ele vai procurar mostrar que existe uma ideia que as condições sociais e econômicas vão se imprimir, ou seja, vão marcar, vão se moldar a um sujeito, que é um sujeito de conhecimento previamente dado. Isso já é uma questão que a gente já abordou, isso é uma forma como Foucault procura

mostrar como usualmente essa ideia de tratar domínios de saber, a partir das práticas sociais, aparece.

Ele vai mostrar que existe uma possibilidade renovada de olhar para isso, que é a forma que ele vai estar fazendo, ou seja, a ideia de uma arqueologia do saber. Ele vai procurar mostrar que as práticas sociais não vão fazer aparecer propriamente novos objetos, ou seja, somente novos conteúdos. As práticas sociais não vão fazer aparecer também novos conceitos ou novas categorias que poderiam dar conta dessas práticas sociais, ou seja, novas técnicas, mas elas também — e, aí, é uma questão interessante ou, ao menos, é uma questão que se coloca como diferencial daquilo que é a perspectiva anterior — vão fazer aparecer novos sujeitos de conhecimento. Então, as práticas não são somente elementos que fazem emergir conceitos, técnicas, objetos novos etc. Elas vão fazer aparecer novos sujeitos. A relação entre sujeito e objeto tem uma história e, nesse sentido, a verdade teria uma história.

Esta forma de problematizar essa questão está ligada à ideia de que determinadas práticas moldam um tipo de sujeito, um tipo de subjetividade — nesse sentido, um tipo de saber. Esta abordagem está muito presente quando ele trabalha as práticas judiciais, e, aí, ele vai lá para a Grécia Antiga para mostrar — isso ele faz na segunda conferência — como você tem a passagem de uma determinada forma de verdade calcada no que ele chama de *épreuve*, essa ideia uma verdade que se faz pela disputa, pela prova - não prova no sentido moderno que a gente está falando, mas a prova no sentido da disputa - para uma outra forma de verdade calcada no que ele chama de *enquête*, que é o inquérito, ou seja, aquela forma de que a verdade não se chega por uma disputa, mas porque alguém viu algo, que um fato previamente pode ser reconstituído etc., ou seja, chama-se uma testemunha.

Isso está muito presente na segunda conferência, quando ele vai procurar mostrar que o regime da *épreuve* está presente em Homero, por exemplo, na *Ilíada*, quando vai se dar conta de um conflito, em termos de verdade, na disputa de uma corrida por dois guerreiros, e, aí, como é que se organiza isso. Então, a gente vai ver que isso se organiza enquanto forma de verdade, ou seja, se você trapaceou ou não, você não chama uma testemunha, você vai fazer uma disputa entre os dois para saber quem tem a verdade. Como isso se diferencia totalmente com Sófocles, e, aí, com *Édipo Rei*, quando você tem a ideia de que você chama uma testemunha, o pastor, para desvendar um certo mistério, ou seja, para reorganizar e reconfigurar um fato. Então, ele procura mostrar como esse exame, como essa ideia de

uma *épreuve*, de uma disputa, vai ser trabalhada de uma forma totalmente diferente, com a *enquête*, com o inquérito.

Foucault trabalha isso na conferência três também, quando ele procura mostrar que o inquérito ficou adormecido ao longo da Idade Média, mas ele é retomado com uma força muito maior. Essa ideia do inquérito que já está presente na Grécia Antiga é retomada na Idade Média, dando origem a um outro tipo de saber — a gente vai ver isso com calma —, e depois ele vai fazer isso — e a gente não vai tratar — daquilo que envolve propriamente as sociedades capitalistas mais consolidadas com uma outra forma de saber, que aí é o *examen* que ele chama, que é a sociedade disciplinar. E aí, não é mais a ideia nem da *épreuve*, nem da *enquête*, o inquérito, mas é a ideia da disciplina, o *examen*, que está na origem de uma série de saberes, como a Psicologia, e por aí vai. O que Foucault está querendo mostrar é que existe essa ideia, que existe uma produção de subjetividade, existe uma produção de sujeito. Então, esse é o primeiro registro de pesquisa que ele trabalha.

Existe um outro registro de pesquisa, no caso o segundo registro, que ele ainda está falando no início da conferência, que diz respeito à análise do discurso. Então, a maneira usual como ele está falando sobre isso — que, óbvio, tem a ver com a teoria linguística, de alguma maneira, ou com uma ideia moderna da linguística — é a de falar ou de trabalhar análise do discurso a partir de um tratamento desse discurso como um conjunto de fatos linguísticos — ou seja, de alguma maneira, como leis internas da própria linguagem. Isso é a maneira usual, óbvio que não existe uma maneira monolítica de tratar o discurso dentro da linguística moderna, mas com certeza Foucault procura mostrar que isso é uma forma bem usual, tratar o discurso a partir de leis internas, fatos linguísticos que incorporam leis internas da própria linguagem.

Foucault vai propor uma forma renovada de fazer análise do discurso, que é exatamente entender o discurso não pelo aspecto linguístico, e, aí, ele está bem situado em um registro que é muito vinculado a um rótulo muito usado para falar de Foucault, que é a pós-modernidade. A análise do discurso é muito mais vista como *games*, ou seja, como jogos estratégicos, como formas de ação e de reação, como formas de dominação e de resistência — a análise do discurso como disputa e luta. Então, isso tem muito a ver com essa forma da pós-modernidade que, obviamente, nesse registro ainda não existe com essa terminologia, ao menos na França. Se a gente está em 1973, o contexto de Foucault, como eu disse, precede, são estudos que, de alguma maneira, ele vai retomar com *Vigiar e punir*, mas esse rótulo da pós-modernidade chega de forma mais sistematizada no campo acadêmico

francês ao final da década de 1970 — mais precisamente em 1979 — com Lyotard, quando ele publica aquele livro pequeno (mas um clássico), que é *La condition postmoderne*¹⁰⁰, quando ele vai falar: “Olha, de alguma maneira, a modernidade por esse viés que a gente está falando é uma falência de um grande projeto, de uma metanarrativa”.

Nesse tipo de abordagem, a gente não tem essa metanarrativa de emancipação civilizatória. Isso é um projeto que não corresponde àquilo que foi a História, daquilo que a gente pode chamar — entre aspas, é até impróprio usar isso para Foucault — da “Humanidade”. De alguma maneira, você tem pequenos jogos de linguagem, pequenos poderes que se estabelecem, disputas entre discursos fragmentados. Então, a ideia de olhar para a linguagem não como uma metalinguagem, como metas-referências, mas, sobretudo, como formas de mobilização estratégica em relação de poder em disputas etc., é a maneira como Foucault vai trabalhar a análise do discurso e, como eu disse, Foucault vai ser inserido posteriormente dentro desse rótulo da pós-modernidade junto com outras referências, sobretudo da teoria francesa desse período. E aí, a gente tem vários, o próprio Lyotard, tem Deleuze, Guattari, Derrida e outros. Ou seja, a gente tem um pessoal que vai estar dentro desse rótulo de um certo pensamento pós-moderno.

Por fim, o terceiro e último registro de pesquisa que Foucault sinaliza nesse início da conferência é, de alguma maneira, a reelaboração da teoria do sujeito — e isso a gente já comentou. Mas, sobretudo, tem um fato novo que ele vai trazer — que nos últimos anos essa teoria do sujeito tem sido muito reelaborada, e não é à toa que esses pensadores da pós-modernidade bebem ou se relacionam muito com isso — que é o conjunto de estudos da psicanálise. Eu estou procurando mostrar que existe uma teoria do sujeito que, de alguma forma, foi reelaborada pela psicanálise, colocando em questão essa unidade do sujeito como fundamento, como núcleo central do conhecimento. Essa ideia de uma unidade do sujeito vai ser, de alguma forma, questionada como núcleo central do conhecimento pela psicanálise. Nesse sentido, estaria sendo reelaborada uma certa teoria do sujeito.

Foucault vai continuar desenvolvendo essa ideia (ou seja, esses três registros de pesquisas) para procurar mostrar que quando a gente faz História, no sentido de uma produção de um conhecimento histórico, nós estamos, via de regra, atendo-nos a esse sujeito de conhecimento, a esse sujeito de representação, a um ponto de origem ao qual o conhecimento vai aparecer, vai ser possível e vai ser verdadeiro. Então, ele procura mostrar que todas essas reformulações desses registros de pesquisas vão, de

100 LYOTARD, Jean-François. *La condition post-moderne*. Paris: Les Éditions du Minuit, 1979.

alguma maneira, sinalizar para um tipo de sujeito que não é dado definitivamente, que não se constitui nesse sentido fora da história, muito pelo contrário, é um sujeito que se constitui e é fundado no interior da própria História. Nesse sentido, ele vai caminhar para uma certa crítica mais radical do sujeito humano formado pela História. Ou seja, a constituição histórica de um sujeito de conhecimento através do discurso, por meio de um discurso. Quer dizer, na verdade, não é um sujeito de conhecimento que produz discurso, mas é um sujeito de conhecimento constituído por um discurso tomado, obviamente, não pelas referências internas de uma linguística, mas como um conjunto de estratégia, de esquivas, de disputa, que fazem parte, nesse sentido, das práticas sociais. Ou seja, as práticas sociais produzem, de alguma forma, esse conjunto discursivo que são estratégias.

A gente vai ver em que sentido Foucault está trabalhando isso, essa nova constituição de um sujeito, a gente pode dizer assim, ou essa emergência de novas formas de subjetividade, de novas formas de sujeito, de corpo, de subjetividade. E que, de alguma maneira, essas práticas — e, aí, a gente poderia olhar para diferentes tipos de prática — que moldariam essa subjetividade, esse sujeito. Isso me parece muito claro. A proposta de Foucault, que é a proposta dele nesse texto, é, de alguma maneira, entender as práticas jurídicas, ou melhor dizendo, na verdade, ele utiliza esse termo, as práticas judiciárias, como sendo práticas importantes na constituição do saber/poder, não diria propriamente fundamentais, porque aí seria até contraditório com o pensamento do próprio Foucault. Mas, dentre diferentes variáveis, com certeza, as práticas jurídicas são práticas importantes para que a gente perceba como essas novas formas de subjetividades ou novas formas de sujeito se constituem pela História.

Ao longo da primeira conferência ele fala sobre essa referência da História procurando mostrar que existem duas possibilidades de fazer uma história da verdade, ou seja, de alguma maneira, de ver como a verdade se relaciona com a História. Uma primeira, que seria uma história interna, que ele chama da verdade, ou seja, aquilo que seria uma história autorregulada, autocorrigida, uma história que se faria, nesse sentido, a partir de uma história das ciências. Então, essa ideia de uma verdade que é toda controlada por uma metodologia, por referências epistemológicas etc. Essa é uma forma de fazer uma história da verdade, que é uma forma, como ele diz, uma hipótese de uma história interna da verdade que se faz por meio de uma história das ciências. Entretanto — e, aí, a gente vai partir para aquilo que, efetivamente, é a proposta dele —, existem outros lugares onde a verdade se forma. Então, não é somente dentro daquilo que são as posições epistemológicas colocadas e as construções epistemológicas desenvolvidas

por uma história da ciência, mas a verdade se forma também nesses jogos, nessas disputas, em nascimentos de novos objetos, de novos sujeitos, de novos saberes, ou seja, uma história externa, é essa a expressão que ele utiliza. É uma história externa da verdade, ou seja, não mais a partir de uma história das ciências, mas a partir dessas práticas sociais que moldam sujeitos e subjetividade. Nesse sentido, então, ele vai procurar mostrar como as práticas judiciárias ilustrariam esses novos lugares. Ou seja, as práticas judiciárias poderiam ser mobilizadas exatamente para compreender essa forma, que a gente está chamando, aqui, de forma externa de se fazer a verdade. Com relação às conferências, de alguma maneira, eu já abordei, mas agora eu posso precisar.

De alguma forma, eu adiantei na minha fala o desenvolvimento ou as linhas gerais do desenvolvimento que Foucault faz ao longo das conferências. Lembrando: essa primeira conferência, que a gente está trabalhando agora, é uma conferência propriamente, em termos quase que nos limites — a palavra também é meio estranha para Foucault —, metodológicos. Ou seja, como ele está colocando o problema, como ele está colocando a questão. Nas conferências dois, três, quatro e cinco, aí, sim, que ele vai desenvolver essa discussão de uma verdade que emerge a partir das práticas judiciárias enquanto forma de construção de sujeitos, de subjetividade. Ele, em seguida, vai apresentar o plano das conferências. A gente pode precisar um pouco mais. De alguma maneira, é interessante ver que o inquérito, ou seja, aquilo que ele vai trabalhar, mais especificamente, a gente trabalha com referência para a terceira conferência. Talvez eu venha me ater somente aqui ao inquérito, para que a gente não desenvolva muito mais, já que a gente vai, depois, para as reflexões metodológicas a partir de Nietzsche.

Bom, o inquérito tem a ver com uma determinada prática, evidente, tudo nesse sentido tem a ver com uma prática que, como eu disse, aparece inicialmente lá na Grécia Antiga, dentro daquilo que seria uma forma de saber ligada a uma produção feita na Grécia Antiga. Então, essa forma de saber que ele identifica — e, aí, muito rapidamente —, ele vai identificar quando você tem, no Édipo Rei, exatamente essa ideia de chamar uma testemunha para resolver um determinado problema de verdade. Temos então essa ideia de que a verdade não é mais objeto de uma disputa entre pessoas, não é mais objeto de uma *épreuve*, como ele chama, mas ela vai ser uma determinada prática de resolução de problemas, de chegar à verdade enquanto prática, entre aspas, penal — mas vamos dizer que é uma prática judiciária que se desenvolve ali, de alguma maneira, que fica mais ou menos adormecida, mas que vai ser retomada ao longo do século XIII, ou seja, ainda aí no final da Idade Média, porque ela vai ser retomada e vai

funcionar como uma forma de saber que se estende para outros domínios do conhecimento, como a Filosofia, a Botânica, a Geografia. É uma forma característica de verdade, da mesma maneira como aquilo que a gente não vai ver, mas que está presente nas conferências quatro e cinco: o *examen*, ou seja, essa ideia do exame também vai ser uma forma. E, aí, vamos ter o panóptico, a vigilância, vai ser uma forma de saber, de interiorização de um determinado saber que molda as subjetividades e que vai estar presente em outros tipos de conhecimento, como a Psicologia, a Criminologia etc.

Para sinalizar a sua perspectiva de abordagem, Foucault vai — eu acho que é uma discussão importante — mostrar qual é a pista metodológica, ou seja, dentre aquilo que são as referências que ele pode mobilizar para desenvolver esse projeto dele, qual seria um modelo mais interessante, um modelo mais coerente ou, dentre aquilo que ele dispõe como modelos para entender essa formação de um saber que molda verdades e molda sujeitos (e não se impõe a sujeitos previamente dados), qual seria o arsenal intelectual mais interessante que ele teria. Foucault vai dizer, de uma maneira clara e de uma maneira precisa, que encontra essa pista em Nietzsche.

Foucault encontra em Nietzsche um tipo de análise histórica de certos tipos de saber, de certas formas de poder que são constituídas sem que isso venha a pressupor um sujeito de conhecimento previamente dado. Foucault está dizendo, de uma maneira clara, que existe, em Nietzsche, essa possibilidade de recurso, em termos metodológicos. Acho que é interessante, ao menos, a gente ler — são quatro ou cinco linhas — um texto do próprio Nietzsche citado pelo Foucault porque a partir daqui a gente tem uma série de desdobramentos do pensamento de Foucault nessa primeira conferência. Esse texto do Nietzsche que, volto a dizer, ele sinaliza como instrumento, não tem um caminho único — e seria contraditório com Foucault, não é uma verdade em si —, mas sinaliza como um instrumento metodológico para abordar as práticas judiciárias da maneira como ele quer. Então, vamos lá: uma passagem clássica do próprio Nietzsche. Ele vai dizer: “Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal”¹⁰¹.

Então, vamos a alguns sentidos que o próprio Foucault vai trabalhar desse texto. Eu vou me ater aqui a dois grandes sentidos importantes que Foucault dá para esse texto do Nietzsche. O primeiro: Foucault vai opor, pelo

101 Cfe. NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral (1873). In: *Obras incompletas*. Coleção Os pensadores. Seleção e textos de Gerard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 43-52.

o que ele entende do texto, aquilo que seria uma *invenção* do conhecimento com relação aquilo que é usualmente abordado como uma *origem* do conhecimento. Isso é uma primeira questão que me parece bem importante. Conhecimento não tem uma origem, ele não tem algo previamente existente do qual ele possa derivar, ou seja, o conhecimento não tem uma relação de continuidade com algo pré-existente. O conhecimento é uma *invenção*. Ele se deu — poderia não ter se dado. Ele é uma invenção.

Então, Foucault procura mostrar que tudo aquilo que, em termos de leitura, de formas de conhecimento que procuram uma origem disso, tende a ser falacioso. Ele dá alguns exemplos: vou tratar da religião e procuro descobrir uma origem da religião; vou tratar da poesia e tento descobrir, de alguma maneira, uma origem da poesia — sempre remetendo a esses conhecimentos alguma coisa que tivesse uma origem. Religião é uma invenção, poesia é uma invenção. Por quê? Porque o conhecimento é uma invenção. Isso significa dizer que — e, aí, a gente começa a ter os desdobramentos — o conhecimento, nesse sentido, está vinculado às relações de poder. Essa invenção tem a ver com relações de poder. Então, o conhecimento não teria uma origem, não estaria inserido em algo prévio ou qualquer coisa que a gente possa chamar como uma natureza humana, como algo previamente dado.

No texto, Nietzsche fala: “clarão se estende a inúmeros sistemas solares”. Foucault procura mostrar que o conhecimento, de alguma maneira, tem relação com os instintos e, aí, essa ideia não tem relação com algum tipo de ponte com aquilo que a gente possa chamar de — não é propriamente o termo, mas... — algo mais relacionado à natureza humana — porque o conceito de natureza humana não existe nesse sentido, nem em Nietzsche, nem em Foucault. O conhecimento tem a ver com os instintos, mas ele não é um instinto: isso é uma questão importante. O conhecimento decorre da disputa, das relações, ou seja, ele é resultado de um jogo de luta, é resultado de batalhas, é produzido por essas batalhas. Ou seja, ele é produzido, de alguma maneira, por essas disputas e, aí, os instintos em disputa produzem o conhecimento.

Então, muito mais do que algo como um momento nobre, algo ligado a uma nobre natureza humana que decorre de qualquer referência metafísica a partir de Deus ou qualquer coisa... O conhecimento não tem nada a ver com isso. Conhecimento é, de alguma maneira, algo que se deu e poderia não ter se dado. Tem a ver com risco, tem a ver com o acaso. Isso é que dá lugar ao conhecimento. As disputas, as formas de domesticar, de alguma maneira, na disputa os instintos. Esse me parece o primeiro sentido

dado por Foucault no que diz respeito a esse trecho de Nietzsche, a oposição que ele faz entre origem do conhecimento e a invenção do conhecimento.

Mas também tem um segundo sentido que me parece interessante, dado por Foucault, que é do ponto de vista ainda da metodologia: se o conhecimento não deriva da natureza humana, então, nesse sentido, não é apresentado como tendo uma origem na natureza humana e ele também não guarda nenhum tipo de relação de continuidade com o mundo a conhecer, ou seja, com aquilo que nós chamamos de objeto de conhecimento, a realidade, o mundo que nos envolve. Não existe nenhum tipo de afinidade, nenhum tipo de continuidade, nenhum tipo de referência mais harmônica, referência que possa dar algum tipo de vinculação entre conhecimento e objeto a ser conhecido, ou seja, entre mundo a conhecer, entre aquilo que chamamos de realidade.

Temos então uma dupla distinção. A distinção entre natureza humana e conhecimento, que são ordens diferentes — entendendo, talvez, o termo natureza humana de forma imprópria, mas essa ideia de instintos e conhecimento. Não tem relação de continuidade, algo prévio na natureza humana e o conhecimento: primeira distinção então. Temos, porém, uma segunda distinção, pois também não existe nenhum tipo de continuidade entre o conhecimento e o mundo a ser conhecido. Vejam que, aí, a gente tem duas distinções muito fortes desenvolvidas por Foucault.

Nesse sentido nos aproximamos da ideia de relação de poder: entre instinto e conhecimento, e entre conhecimento e coisas a conhecer (ou seja, objetos a conhecer, o que a gente chama de uma realidade) não existe nenhum tipo de continuidade. Existem, sim, formas descontínuas, ou seja, relações de luta, relações de poder, relações de dominação. O conhecimento é uma forma de dominação de instintos e, também, de alguma maneira, o conhecimento enquanto forma de se dirigir à realidade é uma forma de dominar. Não existe nada no conhecimento que não seja arbitrariedade, que não seja dominação com relação a essa realidade. A gente já está quase terminando a primeira conferência.

Foucault, portanto, representa e explicita isso na conferência, uma dupla ruptura, vamos dizer assim, ou uma dupla descontinuidade — talvez o termo ruptura seja mais preciso — com a Filosofia Ocidental ou aquilo que seria, de alguma forma, os grandes marcos da Filosofia Ocidental. Foucault vai procurar mostrar que a fonte que ele está bebendo (ou seja, Nietzsche) representa uma ruptura entre o conhecimento e as coisas que vão ser conhecidas. Então, o que garantia, de alguma maneira, essa continuidade?

Foucault vai procurar mostrar que o que garantia essa continuidade e que se remete a essa tradição da Filosofia Ocidental — isso está presente em Descartes, em Kant —, o que garantia essa continuidade entre conhecimento e coisas era a existência de Deus.

Deus, obviamente nesse sentido simbólico, garante essa continuidade entre o conhecimento e o mundo, entre o conhecimento e as coisas. Ora, o que Foucault vai estar colocando? Essa relação é uma relação totalmente arbitrária. Ela é uma relação de dominação. E se não existe mais continuidade, ou seja, se eu coloco nesse sentido da dominação, acaso, arbitrariedade, essa relação entre conhecimento e coisas a conhecer, Deus se torna absolutamente prescindível, não se precisa mais de Deus. Por quê? Porque se admite que a relação entre conhecimento e coisas a conhecer é uma arbitrariedade, é uma relação de força. Existe uma passagem no texto, parece-me bem interessante também, que simboliza, ilustra isso, que é a passagem na qual Foucault cita novamente Nietzsche. É uma passagem da *Gaia Ciência*¹⁰², quando Nietzsche faz a pergunta: “Quando cessaremos de ser obscurecidos por todas essas sombras de Deus? Quando conseguiremos desdivinizar completamente a natureza?”

Então, na verdade, isso é como se fosse uma proposta, a gente não precisa mais de Deus, porque conhecimento e coisas a conhecer são coisas absolutamente distintas e a relação disso não é uma relação, volto a dizer, de continuidade, mas, sim, representa uma ruptura. Porém, existe uma segunda ruptura que vai ser sinalizada por Foucault: que, de alguma maneira, a unidade daquilo que nós representamos como sujeito na Filosofia Ocidental vai exatamente do desejo — e, nesse sentido, dos instintos, do desejo — ao conhecer. Se, de alguma forma, a gente não tem mais uma relação de continuidade entre instinto (ou seja, desejos e conhecer), o conhecer decorre — mas não é fruto — de desejos, de instintos. O conhecimento é ruptura, é relação de dominação, é luta. Nesse sentido a unidade do sujeito também não está mais presente, o que é típico da Filosofia Ocidental. Ou seja, Foucault sinaliza para uma fragmentação do sujeito ou mesmo — e, aí, é muito mais radical — para a sua própria inexistência. Então, tem-se uma teoria de um sujeito inexistente, exatamente a ideia de que é se trata de um sujeito que não é previamente dado.

No fundo, Foucault rompe também com essa unidade do sujeito presente na Filosofia Ocidental, presença essa que, de alguma forma, era garantida por essa relação linear de um desejo, de instintos que caminham

102 NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência* (1881-1882). In: *Obras incompletas*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 187-223.

para o conhecimento. Se existe claramente o conhecimento como sendo relação de dominação, ruptura etc., ora, evidentemente, a unidade do sujeito enquanto tal se fragmenta ou ela mesma inexistente.

Ao final dessa primeira conferência Foucault enfrenta a questão de como situar o conhecimento, ou seja, ele está fazendo toda uma discussão metodológica para situar o conhecimento que ele vai abordar nas conferências seguintes. Foucault vai se utilizar de um recurso que é colocado exatamente por uma grande referência para entender aquilo que é essa leitura clássica da Filosofia Ocidental. Ele se vale de Spinoza quando Spinoza vai procurar mostrar que o conhecimento, de alguma maneira, tem a ver com formas de apaziguar as paixões. Ele utiliza até os termos em italiano: o rir, o deplorar e o detestar. Spinoza procura mostrar que só quando nós apaziguamos, ou seja, quando nós, de alguma maneira, conseguimos combinar, conseguimos apaziguar essas referências (o rir, o deplorar e o detestar), é aí que a gente consegue compreender.

A partir de Nietzsche, Foucault vai colocar exatamente o contrário — ou seja, de alguma maneira, aquilo que envolve o conhecimento é um *jogo de luta*, não é um apaziguamento. É um *jogo de luta* entre rir, entre deplorar e entre detestar. O conhecimento surge não a partir de um apaziguamento para conhecer um objeto, mas surge, exatamente, em uma forma de tentar não se aproximar, não apaziguar para tentar se aproximar do objeto. O conhecimento é fruto da tentativa de *destruir*, a gente tenta é *se afastar* do objeto, ou seja, o conhecimento é produzido nesse jogo de luta entre instintos ou entre essas formas de rir, deplorar, detestar. Ou seja, de alguma maneira, aquilo que é a origem do conhecimento não é nada muito nobre, é muito pelo contrário: são aqueles elementos dos mais, vamos dizer assim, mesquinhos, os mais... — talvez não seja bem essa palavra — os mais vis.

É essa ideia de um conhecimento que decorre dessa vontade de dominar o objeto, de se afastar dele, de destruí-lo. Exatamente por isso — e, aí, a gente fecha essa primeira conferência —, para que a gente entenda a produção do conhecimento, para que a gente possa compreender o conhecimento, Nietzsche vai estar colocando e, nesse sentido, Foucault reafirma, que a gente não tem que se aproximar desses espaços mais nobres. Para entender as formas de produção de conhecimento, não são os filósofos a quem a gente tem que recorrer nesses espaços nobres de produção do saber. A gente tem que se aproximar é dos políticos. Se a gente quer entender como o conhecimento é produzido, a gente tem que se aproximar dos políticos, a gente tem que ver como as relações de poder são estabelecidas.

No final dessa primeira conferência, Foucault faz, claramente, um diálogo crítico com o marxismo — e isso a gente pode retomar depois, eu só vou sinalizar — naquilo que envolve a discussão sobre a ideologia, procurando mostrar que a ideologia não é essa referência de elementos que ocultam uma verdade que vai se impor a um sujeito de conhecimento e, portanto, para conhecer (ciência) temos que superar obstáculos etc. Talvez seja interessante a leitura, muito rápida, de um pequeno trecho do texto de Foucault: “Nas análises marxistas tradicionais” — vejam como ele está num embate com a ideologia no sentido marxista - “Nas análises marxistas tradicionais, a ideologia é uma espécie de elemento negativo através do qual se traduz o fato de que a relação do sujeito com a verdade, ou simplesmente a relação de conhecimento, é perturbada, ela é obscurecida, velada pelas condições de existência, por relações sociais ou por formas políticas que se impõe no exterior ao sujeito de conhecimento”. Então, Foucault procura mostrar, exatamente, que não é essa forma exterior. Isso está presente na própria formação do conhecimento, na própria formação de relações de poder. E, aí, a gente esgota essa primeira conferência. Eu falei que eu seria um pouco breve, mas, pelo horário, estou vendo que não estou sendo nada breve. Vamos para a segunda conferência que vou tratar, que não é a segunda conferência do livro, é a terceira. Meu terceiro momento de fala.

Foucault começa essa terceira conferência exatamente opondo dois tipos de regulamentos judiciais de um litígio ou daquilo que poderia ser uma disputa. Ele vai colocar uma forma arcaica — eu não vou repetir isso, porque a gente já viu —, a questão que aparece na *Ilíada*, em Homero. Ou seja, quando você tem — muito rapidamente — dois guerreiros que estão fazendo uma corrida de carros — ele utiliza esse termo, inclusive, corrida de carros — e existe uma acusação no sentido de que alguém fraudou o circuito, uma curva de uma corrida. Não obstante o fato de ter até alguém naquela posição que estaria ali, vendo aquilo, mas essa contestação é resolvida pelo o que ele chama de *épreuve*, ou seja, uma disputa. A disputa é entre Antíloco e Menelau. Então, de alguma maneira, tem essa ideia de que, não obstante ter uma pessoa, ter uma figura que poderia, entre aspas, testemunhar, mas a contestação é resolvida por uma *épreuve*, por uma disputa que é feita entre Menelau e Antíloco para saber quem tem a verdade. Menelau acusa Antíloco de ter cometido uma irregularidade e Antíloco nega. Menelau diz então: “Eu desafio você a jurar diante dos deuses colocando a mão em cima da cabeça do seu cavalo”. E, aí, Antíloco, diante daquilo que é uma disputa, recusa e, conseqüentemente, essa recusa faz com que ele seja declarado culpado, ou seja, que a verdade não estava com ele.

A ideia é que existe uma disputa, uma *épreuve*, o que é absolutamente diferente, na Grécia Antiga, quando em Sófocles aparece a ideia de alguém que vai testemunhar também para resolver um problema de contestação, ou seja, de um determinado litígio, que é um problema, entre aspas, criminal: “Quem matou o rei Laio?”. Na verdade, você não tem mais a ideia de que para se chegar a essa verdade, eu mobilizo uma *épreuve*, ou seja, algum tipo de disputa. Vamos chegar à verdade por meio de um pastor, por meio de uma testemunha que pode, de alguma maneira, dizer o que aconteceu, ou seja, reportar-se sobre um fato.

Vejam que, aí, eu já estou diante de uma outra forma de lidar com uma contestação, que ele vai chamar de emergência da *enquête*, ou seja, do inquérito. Eu passo a ter uma testemunha, que representa, de alguma maneira, essa referência do inquérito. A mobilização de uma testemunha em Sófocles já representa em *Édipo Rei* a história do próprio processo no mundo Ocidental. Ou seja, apropria-se, de alguma maneira, de uma forma de julgar, de chegar a uma verdade a partir de um julgamento de dizer a verdade ou de opor uma verdade aos senhores, o direito de chegar a uma verdade não por disputas, não por uma força, mas por uma testemunha. É interessante que, no fundo, toda essa questão muito simbólica, no *Édipo Rei*, encontra seu elemento de resolução em uma pessoa muito humilde, que é aquele pastor que vai resolver, de alguma maneira, o problema, ou seja, o litígio, apontando pistas para se descobrir quem matou o rei Laio.

Então, é o direito de uma verdade que se apresenta de uma outra forma nesse momento da Grécia Antiga. O direito de uma verdade, de alguma maneira, vai estar na origem de formas culturais diferentes, formas culturais, por exemplo, de demonstração, de produzir uma verdade, em que condições se produz uma verdade, eu preciso resgatar e falar sobre coisas que aconteceram, formas de persuasão, formas culturais de persuadir. De alguma maneira, como posso convencer uma pessoa de uma verdade, então eu tenho que recorrer a referências retóricas, o conhecimento produzido também por testemunho, por alguém que tem a lembrança do fato, que o viu e tem a lembrança, ou seja, uma forma de saber pelo inquérito. Isso é que é interessante. Apesar dessa forma de saber estar atrelada a uma prática judiciária, ela se dissemina, ela se desdobra, ela vai ocupar outros espaços mais gerais de saber. E esse saber decorrente do inquérito, ou seja, decorrente dessa forma *enquête*, que emerge lá na Grécia Antiga, vai estar presente na História, no conhecimento da Geografia, dos botânicos. São formas que vão desenvolver, de alguma maneira, esse conhecimento da verdade por essa forma de *enquête*.

Vejam o caminho feito por Foucault. Isso me parece interessante, o caminho que ele faz. Ou seja, lutas, determinadas contestações políticas resultam, de alguma forma, em uma descoberta jurídica, em uma descoberta judiciária da verdade. Isso funciona como um certo modelo a partir do qual outros conhecimentos vão também se desenvolver. Foucault vai procurar mostrar — e isto me parece interessante — que essa história que a gente poderia estar dizendo aqui, de um nascimento de um inquérito lá na Grécia Antiga, vai permanecer esquecida — isso em termo de uma história de prática, não de uma história das ideias. Ela vai permanecer esquecida, vai, de alguma forma, perder-se dentro desse grande processo de construção da História por meio de práticas sociais, mas vai ser retomada. Ou seja, essa forma de *enquête* vai ser retomada séculos mais tardes, muito tempo depois, na Idade Média.

Existe uma expressão interessante que o próprio Foucault utiliza: esse *segundo nascimento*, porque sempre a ideia é que essas formas históricas são produzidas na História, essas práticas são produzidas na História. Ou seja, elas nascem, elas são inventadas, elas são produzidas. Então, esse segundo nascimento do inquérito na Idade Média vai ter dimensões absolutamente extraordinárias, que já estavam presentes na Grécia Antiga, mas ficaram ali, vamos dizer assim, de uma maneira meio embrionária — mas que vai ter formas muito portentosas, muito grandiosas naquilo que foi a Idade Média. Eu vou tentar ser breve nisso. De alguma maneira, para situar esse segundo nascimento, Foucault vai se remeter ao direito germânico antigo presente na Idade Média na qual as sociedades que ali estavam presentes tiveram contato com o Império Romano e que, de alguma maneira, tinham uma proximidade com o direito grego arcaico. O que significa dizer que o inquérito na Idade Média, nesse sentido, estava obscurecido, ele inexistia.

Então, os litígios ou os problemas eram muito mais resolvidos à luz daquilo que era o jogo da prova, aquilo que era esse jogo de disputa, esse jogo que era próprio da Grécia Antiga. Foucault vai caracterizar alguns elementos desse direito germânico antigo que ainda está baseado na figura da disputa. Isso me parece interessante exatamente para a gente ver como vai se dar a emergência do inquérito, ou seja, da *enquête*. Ele vai caracterizar isso ao longo da conferência

Primeiro, parece-me interessante ver que nesse direito não haveria propriamente algo que poderia ser assemelhado a uma ação pública, ou seja, ninguém estaria encarregado, não há uma pessoa, não há um órgão encarregado daquilo que seria fazer uma acusação contra indivíduos, acusar alguém. Para haver processo não tinha essa ideia propriamente de algo que

teria que ter acontecido, como uma ideia de infração. Ou seja, para haver processo, tinha que ter um dano: alguém teria que ter sofrido um dano e, aí, nesse sentido, nós teríamos caracterizado uma certa figura, ou seja, uma vítima. Essa pessoa que sofre o dano, ela designa, aponta, vai dizer quem é o adversário. Então, uma pessoa, de alguma maneira, que teria sofrido esse dano, designa o adversário e esse adversário pode ser alguém que tivesse feito aquilo como pode ser alguém da família dessa pessoa, ou seja, é uma representação que assume a causa.

Nesse sentido, evidentemente, aquilo que a gente pode chamar no sentido mais inteligível para a gente, para o nosso universo, aquilo que é a ação penal é uma espécie, é uma forma de duelo, é uma disputa. Não existe um terceiro. A ação penal se faz entre duas pessoas, não existe um terceiro presente. Então, o Direito, nesse sentido, é uma maneira, vamos dizer assim, de regulamentar, uma maneira de fazer uma guerra regulamentada. É uma espécie de ritual de guerra, porque se trata de um processo de guerra. Ou seja, de uma disputa que, ao longo dessa disputa, ao longo dessa guerra, eu posso chegar a algum tipo de transação, eu posso oferecer algum tipo de material em troca da extinção daquele litígio, daquilo que envolve a disputa. Isso porque não existe essa figura que é típica da *enquête*, que a gente vai ver —, não existe a figura de um terceiro neutro que está procurando a verdade.

A verdade decorre da disputa, ela não tem essa ideia de que a gente procura uma verdade que um terceiro neutro chega a ela independentemente daquilo que é a relação de força entre aquelas pessoas. Esse, portanto, é um sistema de prova que, de alguma maneira, operou naquilo que Foucault está chamando de direito germânico. Ele vai procurar mostrar que, de alguma forma, esse tipo de direito, com essas características, vai ser substituído ao longo do século XII, século XIII, e vai dar lugar a uma nova forma de se chegar à verdade nessa perspectiva dos litígios dentro da esfera de práticas judiciais, que diz respeito a uma condição de possibilidade de saber — que é uma invenção, que a gente já viu —, que é exatamente a forma inquérito, ou seja, a forma *enquête*. Vamos a ela, que é a forma como Foucault desenvolve essa virada da prova para o inquérito na conferência.

É interessante ver que, de alguma maneira — e, aí, eu não posso dizer que ele traz como elemento propriamente explicativo, ele somente *relaciona*, ele não determina, não trabalha uma ideia de uma origem, uma ideia de explicação em função disso que eu vou falar agora —, mas ele relaciona a emergência do inquérito e o desaparecimento da *épreuve* (ou seja, da disputa como forma de resolução de litígios) a uma ideia de uma

economia na qual eu tenho mais circulação de bens ou de mercadorias. Por quê? De alguma forma, ele vai dizer que a circulação de bens, no momento que opera esse direito germânico, é pouco assegurada pelo comércio, mas, sim, por mecanismos de herança, de testamento, de contestação bélica, militar, extrajudiciária. Ou seja, não existia, propriamente, uma circulação de bens que era assegurada pelo comércio. Não teria sentido nenhum remeter isso a uma explicação de uma base econômica para emergência de um saber, não teria sentido nenhum em uma perspectiva foucaultiana, mas tem algum tipo de relação essa ideia de formas de circulação de bens que se dão exatamente não pela economia (ou seja, circulação de bens assegurada pelo comércio), mas por essas formas de herança, de contestação bélica, militar.

Então, aí, tem todo um sentido, de alguma maneira, a ideia da *épreuve* (ou seja, da disputa como forma de chegar à verdade). Exatamente quando eu tenho o início de consolidação de uma outra forma de circulação de bens — e vejam que estou falando em uma linguagem que é não foucaultina, talvez mais marxista —, de alguma forma, aí sim, eu começo a ter a emergência de uma outra forma de resolução de litígios, que é o que Foucault chama de *enquête*. Vamos às características que Foucault vai apresentar dessa forma.

Primeiro, a justiça não é mais uma contestação entre indivíduos, não é mais uma forma de disputa (ou seja, uma *épreuve*), mas ela aparece agora como algo superior, como algo externo, como algo que vem do alto, que se impõe como poder exterior às partes envolvidas naquele litígio. Nesse sentido temos então o desdobramento de um poder político ou, de alguma maneira, de um poder judiciário que resolve a contestação. Isso é próprio do inquérito. Foucault procura mostrar também que existe uma nova figura, um novo personagem que é importantíssimo na configuração dessa nova prática judiciária e vai também se desdobrar como uma prática de saber — que emerge nesse momento da criação, da invenção, do inquérito, da *enquête* —, que é a figura do procurador, ou seja, o representante do soberano, aquele que se apresenta e representa o poder lesado pelo fato de existir o delito ou o crime.

Nesse sentido a questão do crime não é mais uma questão somente relacionada ao dano, ao outro, é alguma forma que lesa, também, o poder do soberano, ou seja, essa ideia de que existe um representante de um poder lesado e a relação não é mais somente adstrita as partes envolvidas no litígio. Por que isso? Por que, de alguma maneira, aparece essa figura nova do procurador? Porque se um homem — óbvio, isso fica bem claro —,

se uma pessoa lesa a outra, ela não está somente lesando aquela figura e o litígio se resolve entre elas. Esse lesado, também, é a ordem, é o poder, é a lei. O procurador, de alguma maneira, vai, em um primeiro momento, duplicar a figura da vítima — então, quer dizer, existe uma duplicidade. Não é somente a vítima lesada, mas existe o próprio soberano que é lesado, então ele duplica a figura da vítima e, em algum momento, ele pode até substituir a figura da vítima. Ele entra como um substituto da figura da vítima.

Foucault chama também a atenção que – e isso me parece bem interessante - inventa-se junto com o inquérito não somente um novo personagem, como o procurador, mas uma nova noção relacionada ao dano, que é a noção de infração. A noção de que o dano, que é a figura clássica da *épreuve*, ou seja, do litígio resolvido pela *épreuve* — tem que ter um dano, senão eu não tenho litígio e contestação —, o dano não é somente uma ofensa ao indivíduo, o dano é uma ofensa ao Estado, por isso a ideia de infração. Na *épreuve* temos, atrelada ao dano, essa ideia de reparação entre indivíduos. Por isso que a transação é possível, a ideia de alguma coisa material que venha a resolver aquele litígio. Na *enquête* essa ideia de transação vai ser substituída pela noção de infração.

O poder judiciário, de alguma forma, vai estar confiscando, vai estar chamando para si esse mecanismo de liquidação do litígio entre indivíduos, uma forma interindividual de liquidação dos litígios. Então, o poder judiciário chama para si e o Estado não somente é uma parte lesada — nesse sentido, uma parte lesada relacionada com uma ideia de dano - mas que exige a reparação disso. Foucault vai então trazer toda uma construção que me parece bem interessante sobre a questão da sentença. Se a parte agora é o procurador, se a vítima não é somente o indivíduo — mas também é o poder soberano (ou seja, nesse sentido, o rei) —, se não pode mais se fazer uma liquidação do problema por meio da disputa, ou seja, não se pode mais se colocar as vidas em risco — porque, na verdade, isso se coloca... — esse modelo belicoso, esse modelo bélico não é mais funcional para, de alguma forma, esse inquérito. Como a sentença vai organizar isso? Ou seja, como o modelo da sentença pode organizar essa resolução? Isso que eu estou querendo colocar aqui: como o modelo da sentença pode organizar a resolução dessa litigiosidade no modelo do inquérito?

Foucault vai procurar mostrar que, primeiro, eu tenho, dentro dessa invenção do inquérito, o modelo que é intrajurídico, que é um modelo que ele chama do flagrante delito, ou seja, o que é originariamente o flagrante delito: a coletividade viu, pessoas viram e levam o infrator diante do soberano. Esse é um modelo que Foucault chama de modelo intrajurídico de um

flagrante delito: viu-se algo, não se dá mais por uma disputa entre pessoas... viu-se algo, sabe-se de algo, eu pego essa pessoa, ou seja, o infrator e o levo até o soberano. Entretanto, existe também um outro modelo que é um modelo extrajudiciário, que é propriamente a base do modelo do inquérito, que Foucault problematiza nos seguintes termos: como eu posso generalizar o flagrante delito? Ou seja, como eu posso tornar o flagrante delito algo permanente, algo que se mantenha no tempo? O inquérito ou essa forma de prática judiciária de saber organizar isso. Por quê?

Primeiro, eu tenho que ter uma certa suposição de um fato. A partir de aí, eu quero fazer uma série de indagações sobre se isso aconteceu, se isso não aconteceu, como houve um crime ou não, como houve um dano ou não, quem cometeu, quem fez etc. Ou seja, de alguma maneira, eu vou estar trazendo ao soberano (ou diante do soberano) alguém que se presume como culpado — exatamente porque não se tem o flagrante delito originário e essa pessoa é, ao menos, alguém que tem essa presunção. O inquérito, então, vai ser o substituto permanente daquilo que é o flagrante delito.

Nesse sentido, eu não levo mais a pessoa diante do soberano porque nós vimos, eu levo a suposição de um fato e, a partir daí, eu começo a trazer testemunhas, a fazer todo um tipo de pesquisa em termos de diligências para reconhecer a existência ou não do fato. O inquérito é um processo de governo, é uma técnica de administração, é uma forma do poder se exercer e não ilustra, nesse sentido, qualquer forma de uma racionalidade, ou seja, um progresso de uma racionalidade — muito pelo contrário. Vejam como Foucault está trabalhando essa ideia de que as práticas judiciárias representam muito mais uma determinada forma de saber, que vai depois derivar para outras formas: o saber na Economia, da Geografia — como a gente falou —, da Botânica, da Administração etc.

O inquérito, nesse sentido colocado por Foucault, não é propriamente um conteúdo, não ilustra um conteúdo, ele é muito mais uma forma de saber, uma forma de exercício de poder, uma forma de gestão de poder, ou seja, uma forma, no fundo, no fundo, de saber-poder. Essa forma de saber-poder, não obstante Foucault trabalhar nos regimes das sociedades capitalistas uma outra forma de saber-poder, que é a forma disciplinar, o saber-poder disciplinar, não mais o saber-poder calcado no inquérito — lembrando sempre, isso emerge em práticas judiciárias, mas se estende para outras formas de saber-poder —, se mantém nas sociedades contemporâneas. Nesse sentido, podemos sustentar que a leitura de Foucault vai, de alguma maneira, procurar mostrar que, não obstante essas emergências, nós não temos formas necessariamente excludentes entre si.

Isso significa dizer que o saber disciplinar ou o saber-poder disciplinar não necessariamente elimina — é isso que eu estou querendo dizer — a forma de saber-poder do inquérito.

Eu publiquei, em 2019, um artigo - numa obra coletiva organizada por colegas da UFRJ (Lilian Balmant Emerique e Margarida Lacombe Camargo) intitulada “Direitos humanos, democracia e desenhos institucionais em tempos de crise”¹⁰³ - que procura fazer um questionamento do *impeachment* da Dilma exatamente à luz dessa ideia de que o modelo de inquérito — que é esse modelo que a gente está falando agora — ainda está presente nesse sentido, ou seja, não necessariamente ele foi substituído por um saber-poder disciplinar, que é o objeto da conferência do Foucault na quarta e quinta conferências. Ele ainda está presente como forma de práticas judiciárias na nossa sociedade, como forma também de outros saberes-poderes na nossa sociedade. Esse modelo de inquérito foi, claramente, nesse sentido que é uma base daquilo que é o processo dentro do Mundo Ocidental, ele foi absolutamente violado naquilo que se configurou o *impeachment* da Dilma. Por quê?

No modelo do inquérito eu tenho a suposição de um fato e exatamente porque existe *supostamente* um fato que eu começo a fazer todo um processo que busca por testemunhas, por determinados procedimentos de análise, de diligências, busco saber se houve ou não esse fato. Ou seja, a suposição do fato tem que preexistir a uma vontade. Eu não posso configurar o *impeachment* - mesmo sendo um processo jurídico-político, mas vejam, é jurídico também - inicialmente a partir de uma vontade política para que depois eu possa “caçar” um fato, qualquer que seja ele. Bom, já que eu tenho a vontade de fazer o *impeachment*, aí depois eu começo a procurar o fato. Qualquer fato vale, porque o que precede é a minha vontade. Eu tenho a vontade, depois eu encaixo nela um fato. Ou seja, o *impeachment*, no modelo de inquérito, de alguma maneira, mesmo sabendo que ele tem o componente político, ele precisa da suposição de um fato para depois eu desenvolver o processo. Óbvio que isso é uma questão política também, mas ela não é somente. Ora, o que se configurou?

É esta a argumentação que eu trago no meu artigo: o que se configurou, claramente, ao longo de todo o processo de *impeachment*, com a participação do Eduardo Cunha, com a participação — logo em seguida da

103 ALVIM, Joaquim Leonel de Rezende. Teoria crítica, constitucionalismo democrático e aspectos político-jurídicos do processo de impeachment: um diálogo com a trajetória acadêmica-institucional de José Ribas Vieira. In: EMERIQUE, Lilian Balmant e CAMARGO Margarida Lacombe (orgs>). *Direitos humanos, democracia e desenhos institucionais em tempos de crise*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2019.

eleição da Dilma, em 2016 — por parte da oposição foi “nós temos um terceiro turno a fazer, não aceitamos o resultado das eleições, vamos fazer tirar a Dilma da presidência”. Ou seja, nesse sentido, nós tivemos muito mais uma vontade política que precedeu a existência ou a suposição de existência de um fato. Exatamente por isso, existe no *impeachment* da Dilma, claramente, uma violação desse modelo de inquérito. Eu faço essa discussão nesse artigo que eu publiquei em 2019 sobre essa inversão ou essa violação desse modelo do inquérito à luz daquilo que aconteceu com a Dilma, mostrando exatamente como a reflexão de Foucault é atual como forma de pensar as sociedades contemporâneas a partir de modelos, tipos, formas de saber-poder relacionadas ao próprio campo da Teoria do Direito.

DIÁLOGO 8: ANTROPOLOGIA JURÍDICA E INTERDISCIPLINARIDADE

Wilson Madeira Filho

Os temas que a gente reservou para hoje falam sobre antropologia do Direito e interdisciplinaridade, o que nos leva a temas correlatos como decolonização. Em um texto que desenvolvi junto com Paula Pereira Monteiro, numa obra coletiva sobre metodologia jurídica, detalho série de questões sobre o tema desde as chamadas Teorias do Sul, passando pelas Teorias das redes e chegando ao que classifico no Brasil como neo-antropofagia¹⁰⁴. Não vou abordar todas essas questões hoje, pois vou me ater mais em uma avaliação de questões relativas à própria disciplina da antropologia jurídica e em algumas de suas variantes que transitam melhor no campo das interdisciplinaridades.

Nesse sentido, apenas destaco que o Manifesto Antropófago, de 1928, de Oswald de Andrade, já apontava a Revolução Caraíba como superior à Revolução Francesa, no sentido de promoção a uma reação à colonização europeia, identificando valores da brasilidade, ainda que incorporando como nossos os valores estrangeiros. Dessa maneira, mais do que uma postura antropológica, advinda de uma disciplina cruzada, que evidenciasse a crítica da Antropologia ao Direito, tratava-se, na minha abordagem, de destacar em conceitos e definições jurídicos a marca do pluralismo, elaborando um painel estrutural que possibilitasse a emergência de uma jusdiversidade. Vejam bem, não se trata meramente de um conceito-chave humanista, declaratório, de reconhecimento genérico de direito dos povos e de acolhimento de demandas de comunidades tradicionais. Trata-se, de forma mais acirrada, da postura decolonial, que rechaça o padrão homogeneizador do racionalismo ocidental globalizado para dar vazão a toda e qualquer especificidade, inclusive ao reconhecimento e ao acolhimento de eventuais intratabilidades dos conflitos, face à diversidade de cosmogonias.

Pretendo afirmar que a invenção do indivíduo enquanto marco da modernidade, algo que é descrito por autores como Louis Dumont¹⁰⁵, possibilita uma noção de Direito descolada do modelo gentio, tradicionalista. A regra social até então associada às lideranças e à manutenção do modo de vida, ganha nova escala e vai, sistematicamente, ampliando a base discursiva que realiza a invectiva de potenciais direitos individuais a se contrapor ao Direito imanente, tido como derivado teológico ou fundacional. Desse modo, o Estado Moderno, representado não apenas simbolicamente pela Revolução Francesa e pela Razão Iluminista, relega ao arcaico as formas anteriores de Estado e direciona uma fala “histórica”, civilizacional, de larga

104 MADEIRA Filho, Wilson; MONTEIRO, Paula Pereira. Neo-antropofagia? Limites e possibilidades epistemológicas nas Teorias do Sul. In: ABREU, Célia Barbosa; PEIXINHO, Manoel Messias; MADEIRA FILHO, Wilson. *Metodologia da pesquisa jurídica*. Niterói: PPGSD-UFF, 2107, p. 227-250

105 DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

escala, posto que identifica o Homem, em sua generalidade, enquanto endereço para essa mensagem fluída.

O estágio atual do Projeto da Modernidade, suas estratégias de colonização democrática, consubstancia-se diante de polarizações entre o liberalismo capitalista e o humanismo. O liberalismo, tomado a um tempo como ação patrocinada e patrocinadora do capitalismo, pode redundar em equívocos, posto não partilhar necessariamente de uma única fonte ou pode ainda se manifestar em ideologia globalizante – como já assinalamos quando tratamos de John Rawls. Daí a retomada de uma busca de justiça distributiva humanista, cristã, onde, todavia, se identificam as estratégias de militância jurídica que desconstroem a ideologia do Direito conservador e onde se apela ao Direito enquanto técnica, como ferramenta que se utiliza, independentemente de seu valor como instrumental burguês, em ações para a defesa dos interesses comunitários e de classe. Ainda que sinalizador de um enfrentamento decolonial, essa estratégia tem um quê de revisionismo europeu, de autocrítica iluminista, de reengenharia da modernidade, enfim, que remonta ao humanismo canônico como padrão cultural, emancipatório não agora do homem genérico, mas garantidor do homem específico, resgatado em seu arcaísmo.

Nesse sentido, é importante voltar à questão da disciplina da antropologia jurídica e registrar o socorro desses autores, a estabelecerem, como Clifford Geertz, a importância cultural do saber local para os mecanismos decisórios, apreciando fatos e leis em uma perspectiva comparada¹⁰⁶ ou como Norbert Rouland, ao demonstrar que os confins do direito apontam para uma perspectiva forçosamente crítica e anti-hegemônica, onde a noção de desenvolvimento figura enquanto modelo etnocêntrico. Assim, o que já foi considerado arcaico em fases anteriores do projeto da modernidade retorna como original, o antigo reaparece como novo, pois a pós-modernidade consiste em reler o passado, não para reinventá-lo, mas para tomá-lo enquanto pastiche, enquanto citação incomoda e paradoxal, que força o reconhecimento da complexidade social e o aporte crítico às quadraturas jurídicas conceituais.

Vamos então, trilhar um caminho que passa por três textos, um de Norbert Rouland, outro de Boaventura de Souza Santos e outro de minha autoria em parceria com a professora Ana Maria Motta Ribeiro.

¹⁰⁶ GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2009.

O primeiro texto que iremos trabalhar é de autoria desse jurista francês, Norbert Rouland, e é parte de um livro chamado *Nos confins do direito*¹⁰⁷. É um livro que aborda aspectos da antropologia jurídica, mas pela perspectiva de um jurista — o autor, o tempo todo no livro, está insistindo nisso. A perspectiva de um jurista não é exatamente a de um antropólogo, então esse campo interdisciplinar é um campo em disputa, enfim, que exige reflexão crítica de ambos lados. Nesse capítulo que a gente selecionou — que é o capítulo cinco, *Direitos e valores* —, é mais ou menos a questão central. Não à toa, o autor inicia de forma até dura — na verdade, irônica, porque a ironia de um autor desse, europeu, é menos perceptível para nós. Mas é um autor com forte atuação de campo, especialmente na Groelândia e no Canadá, com incursões e interesses variados, que vão da África à China, ao exame histórico do nazismo, a peneirar iniciativas antropológicas russas anteriores à Malinowsky, passando por estudos de gênero e por música clássica¹⁰⁸. Norbert Rouland tem vários trabalhos publicados, tem várias análises sobre indígenas, que os franceses abordam dentro de um termo genérico mais amplo chamando-os de autóctones. Esse termo “autóctone” serve, por exemplo, para nativos australianos, para indígenas brasileiros, para ciganos europeus, então é um termo que se quer mais amplo e quer falar de coletivos humanos que criam sua própria regra, seus próprios, vamos dizer, códigos de conduta. Na leitura mais ampla, ele está reclamando que é necessário recepcionar essas leituras que tem seu histórico, tem sua trajetória, tem sua identidade — às vezes, não tem seu território, como é o caso dos ciganos, os ciganos como nômades mesmo na Europa contemporânea não estão presos a um território. Existem populações ciganas no Brasil e, no plano jurídico, ainda pouco se fala desse assunto. São bons textos que auxiliam quem trabalha com povos e comunidades tradicionais, se algum de vocês eventualmente trabalhar com essas questões, é um autor importante, porque ele faz um grande balanço de toda política internacional — em outras obras, não nessa, mas precisamente no único outro livro dele, até o momento, traduzido em português, que é justamente *Direito das minorias e dos povos autóctones*¹⁰⁹.

No capítulo que destacamos — se tiveram a oportunidade de ler —, ele já coloca, ele já abre a questão com a palavra “vertigens” e é uma questão proposital. É que, entre o antropólogo e o jurista, parece que existem vertigens quando se observa o mesmo ator social. Começa questionando os

107 ROULAND, Norbert. *Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade*. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

108 Cfe. VILLAS BOAS FILHO, Orlando. Entrevista com Norbert Rouland. In: *Revista Direito Mackenzie*. 2018, v. 12, n. 2, p. 1-32, ISSN 2317-2622. Disponível em <http://dx.doi.org/10.5935/2317-2622/direitomackenzie.v12n2e124153>.

109 ROULAND, Norbert (org.); PIERRÉ-CAPS, Stéphane; POUMARÈDE, Jacques. *Direito das minorias e dos povos autóctones*. Tradução de Ana Lize Spaltemberg. Brasília: UnB, 2004.

próprios antropólogos, ou seja, o antropólogo nos chama a atenção para a diferença, então ele vai falar que a lei não se aplica, por exemplo, no caso de um indígena (ou de um quilombola, ou de um pescador tradicional) por uma série de fatores. Ele fala que esses fatores levam a algumas indagações. Um liame entre o multiculturalismo que implica em diversidade e, por consequência em outra interpretação sobre o que poderíamos configurar enquanto pluralismo jurídico, e a dinâmica ocidental humanista, que tende a mundializar determinada cartela dos direitos humanos e que implica em estabelecer unidades digamos técnicas, distinguindo-as de uniformidades. Ele vai pegar as primeiras indagações de ordem histórica e cultural. Demonstra que ali em torno do século XVIII e, sobretudo, no século XIX, era recorrente ter um selvagem para chamar de seu, ou seja, fosse o líder indígena, fosse o líder nipônico ou o asiático, sobretudo os europeus, naquele período onde a cultura europeia centraliza... centraliza não, mas é o centro, melhor dizendo, é o centro que irradia cultura mundialmente. Naquele momento, era de bom-tom ter o seu selvagem, entre aspas. Ele usa esse termo citando Rousseau e outros autores. Todos queriam teorizar sobre o selvagem e esse selvagem acaba servindo como contraponto às características do próprio sujeito civilizado e que se torna um pseudocivilizado.

Não à toa, um dos primeiros exemplos que ele vai pegar é em Montesquieu, com as *Cartas Persas*, um livro clássico de Montesquieu. Mas o que Montesquieu faz em *Cartas Persas*? Ora, ninguém sabia exatamente o que era um persa — o próprio Montesquieu comenta isso de forma irônica: ele nunca foi à Pérsia, mas resolve escrever *Cartas Persas*¹¹⁰. É uma... como se fosse um recurso de comédia, uma sátira menipéia, põe um ponto de vista que simula ser um ponto de vista de fora, exótico, mas ele quer criticar o francês. Então, ele imagina que três persas ricos vieram parar na Europa: dois deles estão na França e um na Itália. E eles estão muito chocados — os persas — com tudo o que eles estão vendo e estão trocando cartas entre si para comunicar os absurdos que eles estão vendo. Por exemplo, eles escrevem falando: “Olha, o rei Luís tem amantes, as amantes vão no palácio e todo mundo sabe disso. E criticam nós por termos harém! Porque nós temos harém, mas nossos haréns são organizados e estão adequados à vida dinástica. Lá não tem essa bagunça!”. Ou seja, Montesquieu está se valendo do exótico que caracterizava culturalmente os persas na época, tema que ele estudou e pesquisou, claro, para dar verossimilhança, mas o objetivo dele é o susto que os persas estão tendo com a corrupção na França e na Itália. É um recurso literário que Montesquieu fez para chamar a atenção. Algo

110 MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *Cartas persas*. Tradução de Mário Barreto. São Paulo: Martin Claret, 2009.

equivalente seria hoje alguém falar sobre talibãs na América, fingindo que... fingindo não, não é preciso fingir, porque vários pediram asilo aos Estados Unidos da América, mas, claro, alguém que veio do Afeganistão tem uma cultura, tem um padrão, tem uma religião e vai se assustar com uma série de valores que são colocados pela sociedade americana contemporânea. Então, imaginem os whatsapps — já que não teremos mais as cartas, não é? —, as mensagens trocadas de susto entre famílias eventualmente mais conservadoras trocando suas impressões sobre a vida na América. Seria mais ou menos essa estrutura que Montesquieu utilizou na época dele e, não à toa, Norbert Rouland aborda as *Cartas Persas*. Ele fala: “O que o jurista está vendo são espécies de cartas persas”. Será que o Direito está aqui utilizado de uma forma irônica? Será que a gente está vendo mesmo o diferente ou a gente está olhando para o exótico? Essa é a primeira questão que ele fala e que é importante, porque o jurista não pode olhar para o diferente enquanto exótico. Ele não pode pegar e tratar indígenas como se fossem todos homogêneos. Quantas nações indígenas existem no Brasil? Só partir dessa questão, já é uma grande questão, porque são questões que nos levam à complexidade real do olhar que se tem sobre indígenas, não é? Ele fala, esse olhar não pode ser um olhar de uma antropologia simplista. Antropologia jurídica tem o dever de mergulhar muito mais fundo.

Mas ele vai por etapas. A primeira delas é colocar essas questões para a própria antropologia. E mais outra, será que os antropólogos quando estudam valores — e, com “valores” ele está falando o que é a sociedade jurídica se não colocar escalas de valores, até na linha do que a gente tratou via Gisele Cittadino —, esses valores são valores razoáveis? Eles são racionais? Estão colocando modos de vida justa? A gente poderia se perguntar isso. Será que a gente tem modos de vida justos colocadas por quem falou no sete de setembro? Será que ali a gente está pensando em razoabilidade para o povo? Ou há uma ausência de razoabilidade na fala de vários políticos no país? Então, é necessário fazer esse exame. Na antropologia, ele começa a falar que a antropologia, o papel dela é destacar diferenças e ritos. Ele vai falar: o antropólogo não pode deixar de perceber que ele toma de uma tecnologia racional para pesquisar outro povo. Nesse outro povo, às vezes ele interage, às vezes não. Ele começa a pegar as passagens de grandes antropólogos, como Malinowski¹¹¹, onde o etnólogo não suporta mais ficar entre os povos tradicionais. Malinowski foi no cenário europeu clássico o primeiro antropólogo a fazer trabalhos de campo, a passar meses e meses em uma sociedade tradicional, dormindo acampado e fazendo

111 Ver, nesse sentido, MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental*. Tradução de Anton Carr e Ligia Cardieri. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

parte dos rituais, ou seja, anotando tudo. Malinowski, óbvio, como qualquer ser humano tem momentos de exaustão e estresse — é mosquito, é comida de caça e ele devia estar doido para voltar para casa para ter uma caminha macia para dormir. Quem foi a campo, às vezes bate isso, não é? Você tem aquela sensação, depois de semanas acampado ou dormindo em uma rede, você finalmente volta para sua casa com o colchão macio, ar condicionado, com uma comidinha mais saborosa. Então, ele pega desde esses detalhes, mas para falar que isso faz com que aquele que é visitado acabe percebendo que as pessoas fazem produtos dali — esses produtos que eles não entendem para que servem em um primeiro momento, que são as teses de doutorado —, acabe percebendo que eles são amostras e não deixam de estar investigando esses que vão lá buscar informação. A relativização dessa perspectiva, daquele que investiga e que se descobre também investigado, isso... vários antropólogos fazem comentários nesse sentido. No Brasil, há um texto bem conhecido do Roberto DaMatta exatamente falando isso, que é necessário ter o que DaMatta chamava de *antropological blues*¹¹². Ele aqui está comentando — o Norbert Rouland — sobre esse *antropological blues*, algo parecido. Ele não conhece o DaMatta, que eu saiba, não cita o DaMatta, mas vai na mesma linha. Ou seja, é possível estabelecer escalas de valores? Vamos supor — é o que ele coloca aqui no início —, um povo indígena tem uma tradição que para nós é considerada crime: como vamos relativizar isso? É algo que escapa, vai além daquilo que é admissível. Por exemplo, os maias torturavam, faziam torturas implacáveis. A gente tem indígenas no Brasil — ele não está citando esses, mas cita casos parecidos — que quando nascem gêmeos, entende que um deles deve ser sacrificado. Ele fala assim: como o jurista, que deve defender a princípio os valores humanitários, se posicionaria (ou não se posicionaria, ou não deveria se posicionar) nesses casos concretos de absoluta mudança estrutural de cultura? Ou: como relativizar a cultura dentro de uma mesma nação? Que é o caso do Canadá, é o caso do Brasil, não é, segundo ele, o que a França faz. Ou seja, a gente pode ter mais de uma ordem de fato, mais de uma ordem jurídica, sendo que uma está ali meio no círculo da outra.

A gente tinha até a Constituição de 1988 a figura do índio como um tutelado. Isso é, até hoje, algo que é pouco compreendido — exatamente o que é essa tutela? Ou qual era o papel da FUNAI, a Fundação Nacional do Índio? Exatamente tutela por quê? O chamado Estatuto do Índio, que é uma lei de 1973 da Ditadura Militar é para defender o indígena ou para domesticá-lo? Essas são as questões iniciais do texto. Não exatamente estas, estou

112 DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter 'anthropological blues'. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, pp. 23-35.

adaptando para o caso brasileiro, mas questões semelhantes. Ele faz uma série de críticas — e, no princípio, ele faz críticas para todo lado, de forma generalista —, depois é que ele vai relativizar. Mas as críticas que ele fez aos antropólogos, ele faz em seguida aos juristas, falando que os juristas estão sempre atrás de virgens estéreis. Ele vai pegar esse termo logo no positivismo, vai pegar o termo em autores como Kelsen. Ou seja, o jurista... Quer dizer, o termo “virgens estéreis” é de Francis Bacon, mas, através do racionalismo, vai encontrar sua versão mais desencorajadora em Hans Kelsen. Ele quer falar com isso que os juristas também querem uma ciência pura e que essa ciência pura não vai nos levar a grandes avanços, porque não deixa de ser uma espécie de mito. Esse mito é um mito de que existe ordem, existe a lei, aí é o que ele chama, mais adiante, de uma catedral das leis, as leis são fetiches.

Então, a gente está em uma grande conjunção cultural que é também passível de leitura antropológica e essa cultura vai criando os seus ícones — vários ícones ele vai apresentando. O ícone do direito como fetiche é um, alguém falar em cumprir a lei ou então... aí fala jargões: “Temos que cumprir a Constituição” — eu estou falando frases que a gente escutou ontem, antes de ontem, não é? — “Temos que cumprir a Constituição acabando com o STF, mas estamos cumprindo a Constituição” — quer dizer, na mente de quem está falando, alguém da extrema direita, isso faz sentido. Por que isso? Porque a lei é um fetiche, a lei está colocada como algo que todo mundo sabe muito bem o que é, embora ninguém saiba relacionar, ninguém saiba explicar. É a ideia de que a ordem, a ordem soberana do presidente e dos militares representam esse fetiche — o fetiche de que as coisas vão ficar organizadas pela imposição da ordem. Não adianta você demonstrar que elas estão mais desorganizadas do que estavam, a pessoa não vai entender porque ela está presa ao fetiche. Esse fetiche, Rouland vai associar a outros elementos. Ele vai associar ao modelo econômico que leva ao modelo de desenvolvimento que foi propagado, desde o século XIX, como um modelo positivista por Auguste Comte, ou seja, a sociedade vai se desenvolver e esse desenvolvimento vai acarretar melhorias sociais, daí essa ideia de ordem e progresso.

Então, o desenvolvimento é parte do fetiche da modernidade — da modernidade ocidental, da modernidade branca —, tanto assim que ele vai buscar um caso, no Senegal, em uma língua chamada *wolof*, que, em alusão a “desenvolvimento”, fala-se “o caminho do chefe”, “a via do chefe”, ou seja, desenvolvimento é o desejo de quem manda. E, para os camaroneses, eles traduzem “planejamento” como “sonho do branco”. Ou seja, esse grande fetiche do desenvolvimento como algo colocado pelo colonizador. Então,

Norbert Rouland está propondo um exame onde, em última análise, ele vai apresentar uma proposta crítica de que os direitos do homem seriam uma espécie de Cavalos de Tróia, ou seja, a gente põe lá no bojo do presente de grego os Direitos Humanos e entrega a todos os povos, mas, depois, esses mesmos Direitos Humanos são o pretexto para o Ocidente ocupar, invadir, não é?

O caso do Afeganistão que também é muito debatido, é um fato da atualidade, eventualmente é um exemplo nesse sentido. Há um modelo de civilização onde aquela outra — pode parecer ou não razoável ao Ocidente — é completamente distinta e aquele espaço é visto como um espaço bárbaro, um espaço selvagem, um espaço não civilizado. Ontem mesmo, lembro ter visto no jornal que tem um jogo, críquete, que é praticado em Cabul e que as mulheres esportistas não poderiam mais fazê-lo, segundo os afegãos que chegaram no poder, porque isso iria expor parte dos corpos das mulheres, então não caberia mais ter essa atividade. E, por certo, imbuídos da lógica ocidental dos direitos humanos planetarizado, qualquer um de nós ficou certamente indignado com essa notícia, que é um cerceamento do direito das mulheres. Mas essa é a grande chave que ele está colocando, ou seja, a gente tem modelos civilizatórios que são completamente distintos, há um pluralismo jurídico e esse pluralismo jurídico está sendo questionado — está sendo questionado pela própria lógica da própria antropologia jurídica. A gente não está fazendo uma leitura comparada, a gente está exercendo influências que são influências para garantir que aquela dos Direitos Humanos altere aquela cultura, no caso, da que é a cultura afegã. Por razões históricas, a antropologia jurídica nasceu do fenômeno colonial. Então, esses são elementos que merecem maior concentração nas definições de antropologia jurídica. Ele vai falar que, então, quando a gente está diante de um caso concreto, como Ocidente versus Afeganistão, que fica muito distinto dois tipos de sociedade, isso fica evidente. Mas há outra perspectiva que são as consequências da modernidade — para usar o termo do Giddens¹¹³ — e as que ele utiliza aqui como consequências da globalização. Ele vai falar que a globalização não nos tornou um mundo global. Esse termo, na verdade, vem de um autor de teoria da comunicação, que é o Marshall McLuhan, ele quem trouxe essa imagem que a comunicação iria crescer tanto que o mundo iria ser como se fosse uma aldeia, todo mundo poderia se comunicar rapidamente com todo mundo, a gente teria imagens, fatos e notícias de todo e qualquer lugar¹¹⁴. E, hoje, isso, tecnologicamente, é possível. Eventualmente, um fato ocorre do outro lado do planeta e a gente sabe,

113 GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

114 MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensão do homem*. Tradução de Décio Pignatari. 5ª ed. São Paulo: Cultrix, 1979.

aquilo é importante em tempo real para nós, como é o caso das invasões, da tomada de Cabul. Mas, mais do que isso, ele vai falando que a gente está se transformando não em uma aldeia global, mas em um arquipélago. Por que? Porque as sociedades vão revelando também, com essa comunicação constante, as diferenças. Há pouco, a gente acabou de falar sobre diferenças abissais. A Renata no chat comentou sobre sexualidade que, no em outro tempo ou cenário, se apresentava como polarizada — ou era homem, ou era mulher —, a gente vai para a constatação de que essa resposta, hoje, ou, mais precisamente, em alguns cenários distintos, já não é capaz de abranger boa parte dos conflitos sobre sexualidade. Então, tornou-se complexa a sexualidade, torna-se complexa também a vida individual. Não à toa, ele traz a ideia de arquipélago, ou seja, a gente não está em uma mesma aldeia, todo mundo. Nós estamos, nós somos eventualmente juristas viajando em um barquinho entre várias ilhas e cada ilha é um valor. A gente está diante de valores que ele classifica como os valores das minorias globais, então é o valor indígena, é o valor racial, é o valor do gênero, é o valor religioso, é o valor da identidade pela forma de plantio.

Enfim, a gente está em um arquipélago planetário onde essa abundância de minorias colocam novas questões para o Direito. Se é difícil para um Direito Internacional reconhecer uma cartela de Direitos Humanos para o Afeganistão — ou só o reconhece na forma do Cavalo de Tróia, ou seja, reconheço se eu puder modificar sua própria estrutura —, que dirá em uma sociedade que tem minorias globais. Ou seja, a questão da sexualidade, do macho predador, da ninfomaniaca ou do transgênero que são tratados em filmes como *A pele que habito*, do Almodóvar¹¹⁵, elas se tornam questões de minorias globais, assim como a questão da religião afegã pela perspectiva afegã se torna também um tema que quer encontrar respaldo e respeito nessa pluralidade de questões. Então, esse Direito que ele destaca em seus *confins* é um Direito que não se admite mais como monolítico ou que se autodefina positivista, como regra, como fetiche, que não veja, que não destaque o direito à diferença — e isso é uma dificuldade tremenda no mundo objetivo dos operadores de direito.

Não basta professar antropologia jurídica. Antropologia jurídica é uma construção permanente. Ele mesmo diagnostica que o sucesso da disciplina é limitado, atinge pouco mais de 20 grandes universidades no mundo e seu sucesso na França se deveu ao apogeu do estruturalismo, mas já aponta certo declínio diante de retomadas nos modelos disciplinares

115 Ver, nesse sentido, MADEIRA FILHO, Wilson; MONICA, Eder Fernandes; STEPHAN, Clarisse. O lugar certo onde colocar o desejo: os filmes *A pele que habito*, *Shame* e *Ninfomaniaca* enquanto perspectivas de resignificação da sexualidade. In: MADEIRA FILHO, Wilson; CHAVES, Luiza Alves (orgs.). *Humanidades, políticas públicas e desigualdades*. Rio de Janeiro: Autografia, 2021, p. 505-526.

canônicos. Os especialistas, diz ele, querem sua revanche. A interdisciplinaridade é, cada vez mais, mero *slogan* acadêmico.

No Brasil, temos, entre outras questões, um forte debate sobre a aplicação dos laudos antropológicos. Ninguém vai chegar e vai falar: “Ah, isso é assim, porque o antropólogo tal fez o laudo”. Essa é uma tentativa de adaptação ao positivismo de estudos sobre cultura. Então, a gente chega a absurdos desse tipo, do laudo: “Ah, então me dá o laudo antropológico para garantir que ele é quilombola” — isso é uma loucura. Na verdade, a antropologia jurídica, para Norbert Rouland, está, de fato, apenas começando, quer dizer, até então, a gente lidou com materiais diferentes e o máximo que a gente soube fazer foram comparações e comparações mal-feitas. A proposta acaba sendo muito mais radical. O texto dele é longo, tem mais de cem páginas só esse capítulo, fora o livro inteiro. Mas é um livro que eu recomendo para quem quer uma melhor definição epistemológica com vários exemplos de um pesquisador que não só atuou no Canadá, mas atuou em diversos países africanos, asiáticos, então tem uma larga experiência de campo. E é um jurista. Lembrando que, muitas vezes, a perspectiva vem do próprio antropólogo, não é? Ou seja, que nem sempre está... — é a crítica que ele faz —, o antropólogo nem sempre está com a preocupação de atentar para o funcionamento do sistema jurídico em casos de conflitos culturais. Ricardo levantou a mão.

Ricardo Nemer Silva: Com relação ao que o senhor falou, professor, com relação ao laudo de antropólogo, no caso, eu já usei em dois processos de cultivadores de *cannabis* especificamente, o testemunho de um antropólogo que estudou os *growers* — uma categoria de maconheiro que cultivava a própria maconha. Eu usei esse tipo de artifício técnico em processo no qual eu pedi o testemunho dele porque o juiz não tinha nem conhecimento de que existia essa cultura entre os maconheiros. Sendo que, nesses dois casos, foi muito interessante. Eu estou compartilhando aqui um caso que eu testemunhei e vai muito de acordo com o que o senhor está falando. Nesses dois casos que eu utilizei, um o magistrado não autorizou, porque a prova, o destinatário é ele e ele sequer quis ouvir o antropólogo. No outro processo, o magistrado aceitou como prova. Ele foi ouvido e o juiz, como não tinha nenhuma outra prova além da narrativa policial de que seria para tráfico, mas não tinha nenhum outro elemento e o testemunho do antropólogo, na sentença, ele sobrepesou isso tudo e desqualificou de tráfico para usuário, entendeu? No outro processo, o juiz não quis nem ouvir, ou seja, ele fechou o sistema de provas, ele não quis nem ouvir e condenou os acusados. Ou seja, ele não quis nem se abrir a uma outra perspectiva. Essa que foi a minha leitura.

Wilson Madeira Filho: Obrigado pelos exemplos, Ricardo. Mas, enfim, a gente se valeu do Norbert Rouland, porque ele chama a atenção aos métodos dos antropólogos, aos métodos dos juristas, busca confluir os dois, mas chamando atenção para essas duas óticas. Tanto a gente tem a ótica macropolítica, eu tentei passar aqui... porque o livro dele é de 2003, então tentei buscar o exemplo do Afeganistão que é mais recente, que ele busca exemplos parecidos, só que de anos atrás. Então, a gente tem uma questão macropolítica que está colocada, mais ou menos as pessoas se identificam, mas não é fácil dar resposta jurídica, não é. Você vê, os Estados Unidos ficaram lá ocupando vinte anos e não há uma resposta propriamente jurídica para a questão. Exames sobre a questão da juridicidade no Afeganistão seriam grandes contribuições científicas. Parece que quem ganhou prêmio de melhor tese esse ano foi alguém que já trabalhou nesse sentido, então, certamente, é uma obra de interesse. Vou procurar saber se é do campo do Direito e baixar esse trabalho. Em contrapartida, a questão micropolítica, ou seja, se é exótico o afegão, é exótico o nosso vizinho também ou nós somos exóticos.

Desse modo, vou abordar o segundo texto listado para hoje, do sociólogo português Boaventura de Souza Santos, intitulado *Para uma revolução democrática da justiça*¹¹⁶. Para Boaventura, na linha que já vínhamos abordando e já vimos isso com Giddens, com Habermas e agora com Norbert Rouland, somos herdeiros das promessas da modernidade, e de sua crise. Vivemos, no Sul do planeta, em Estados democráticos clivados por sociedades fascizantes, onde os índices de desenvolvimento estão acompanhados por indicadores de desigualdade, exclusão social e degradação ecológica. Essa conjugação de promessas e de problemas aponta para duas posturas: o ceticismo ou a “re-invenção” dos movimentos sociais; o autor faz opção pela segunda via.

Nesse sentido, é importante configurar um novo senso comum jurídico com três premissas: a primeira se trata da necessária crítica ao monopólio estatal e científico do Direito, elaborando alternativas ao dogmatismo jurídico e às teorias positivistas, e ampliando a concepção de um direito plural; a segunda premissa, com o questionamento do caráter despolitizado do Direito e sua necessária repolitização; e a terceira apontando para a prática de grupos e classes socialmente oprimidas, que implicam em devolver ao Direito seu caráter insurgente e emancipatório.

¹¹⁶ SANTOS, Boaventura de Souza. *Para uma revolução democrática da justiça*. 3ª edição. São Paulo: Cortez/Saraiva, 2007.

Essa estrutura, por sua vez, assinala dois grandes campos: o campo hegemônico, onde se afirmam os interesses econômicos e dos fascismos paraestatais – que, em leitura correlata, Habermas classifica como campo do sistema, a colonizar o mundo da vida; e o campo contra-hegemônico, onde matura a consciência cidadã e cosmopolita, e onde é possível utilizar instrumentos hegemônicos para fins não hegemônicos. Como vimos desde lá atrás com Roberto Lira Filho, utilizando o Direito enquanto ferramenta de luta e resistência. Para Boaventura, isso se dá quando a ambiguidade conceitual, que é própria de tais instrumentos, é mobilizada por grupos sociais para dar credibilidade a concepções alternativas que aproveitem as brechas e as contradições do sistema jurídico e judiciário.

Necessário, nesse sentido, instilar uma militância jurídica enquanto modo de cidadania, posto que uma real demanda jurídica se encontra reprimida por cidadãos que têm consciência de seus direitos, mas que se sentem totalmente impotentes para os reivindicar, desalentados diante de um sistema judicial que os esmaga com sua linguagem esotérica, com sua presença arrogante, sua maneira cerimonial de vestir, seus edifícios intimidadores, suas labirínticas secretarias.

Trata-se de uma “morosidade ativa”, de uma morosidade sistêmica, onde a paralisação/morosidade reflete uma inação conjunta entre sistema judicial e sistema administrativo, acarretando em uma intencional “não decisão”. É a justiça de rotina que corresponde ao cotidiano de trabalho dos tribunais. Para o autor, na própria dinâmica colonizatória da América Latina, a construção do Estado ocupou-se mais com o crescimento do executivo e sua burocracia, procurando converter o judiciário numa parte do aparato burocrático do Estado. Criou-se um “curto-circuito histórico”: na passagem de regimes autoritários para regimes democráticos as sociedades periféricas e semiperiféricas consagraram, no mesmo ato constitucional, direitos que nos países centrais foram conquistados num longo processo, sem o respaldo de políticas públicas e sociais consolidadas. Após os anos 1980, no Brasil, por exemplo, o Judiciário coloca-se em confronto com outros poderes do Estado. Não há um conjunto único de razões: posição do país no sistema mundial, experiências e trajetórias nos países semiperiféricos, diferentes culturas jurídicas etc. Para entender esse quadro, torna-se necessário investigar o protagonismo dos tribunais e a politização do Judiciário.

O protagonismo dos tribunais opera por duas vias: de um lado, o modelo de desenvolvimento se assenta nas regras de mercado e nos contratos privados, que exigem um Judiciário eficaz, rápido e independente, de outro lado, a precarização dos direitos econômicos e sociais passa a ser um

motivo de procura do Judiciário. Essa Justiça dramática leva ao novo senso comum: o combate à corrupção, junto ao qual os tribunais começam a “julgar para cima”, incriminando grandes empresários ou membros da classe política. Com baixa intensidade, quando membros isolados da classe política são investigados e eventualmente julgados por atividades criminosas. Com alta intensidade, quando parte da classe política, não podendo resolver a luta pelo poder pelos mecanismos habituais de distribuição de recursos do sistema político, transfere para os tribunais seus conflitos internos através de denúncias cruzadas, quase sempre através da mídia.

Por sua vez, para Boaventura, a politização do Judiciário atrai uma pergunta forte: “Se o Direito tem desempenhado uma função crucial na regulação das sociedades, qual a sua contribuição para a construção de uma sociedade mais justa?”, que acarreta em uma Resposta fraca: reduzir a discussão ao âmbito do consenso global sobre a importância do Direito e suas instituições, ao invés de uma Resposta forte: colocar em causa o consenso hegemônico, perquirindo por um direito plural emancipatório.

Ora, seria necessário, portanto, para se viabilizar uma revolução democrática da justiça, que o próprio Estado fosse tomado como campo de experimentação política, sob dois princípios garantísticos: o primeiro, trazendo a garantia de que as diferentes soluções institucionais multiculturais desfrutem de iguais condições para se desenvolverem segundo suas lógicas próprias; e o segundo, garantindo padrões mínimos de inclusão que tornem possível a cidadania ativa necessária a monitorar, acompanhar e avaliar os projetos alternativos.

Uma série de ações, no caso concreto brasileiro, analisadas por Boaventura Santos, estariam em curso, ampliando o acesso à justiça, em especial com a resolução alternativa de litígios. Os exemplos são vários: Defensoria Pública, enquanto aplicadora da sociologia das ausências, tida essa ausência como a que é socialmente produzida, algo ativamente construído como não existente; Promotorias legais populares – socializando, articulando e capacitando minorias nas áreas do direito, da justiça e no combate à discriminação de gênero; Assessorias jurídicas universitárias – deixando de gravitar em escritórios modelos (serviços jurídicos tradicionais, microlitigação rotinizada e despolitizada) para atuar junto à assessorias populares (conflitos estruturais e de intervenção mais solidária e mais politizada); Capacitação jurídica de líderes comunitários – ampliando a mediação como meio de solução de conflitos; Advocacia Popular – ampliando frente com três vetores: um, o compromisso com causas populares; dois, a formação política; e três, instilando o sentimento de solidariedade social e pragmá-

tica. Outras questões e aspectos prospectivos se somam a esse quadro: inovações institucionais do Ministério Público, projetos de Justiça Itinerante, reformas de organização e gestão dos tribunais – tudo isso trazendo melhor qualidade, eficiência, eficácia e acessibilidade, fortalecendo estruturalmente as repartições e correlacionando orçamento ao de outros órgãos auxiliares.

Trata-se de combater o desperdício da experiência e ampliar a capacitação jurídica do cidadão, assim como as alternativas para uma sociedade mais justa e solidária.

Importante, por fim, mudar completamente o ensino e a formação dos operadores de Direito, extinguindo com a cultura normativista, técnico-burocrática, generalista, assente em três grandes ideias: um, a autonomia do direito em relação à sociedade; dois, a concepção restritiva do que é esse direito; e três, a concepção burocrática/administrativa dos processos. Essa desresponsabilização sistêmica teria acarretado em outros três sintomas: um, transfere-se a “culpa” para fora do sistema; dois, os maus resultados são fragmentados, alienando o todo da responsabilidade; e três, criam-se dificuldades para que sejam impostas consequências, com baixíssimo nível de ação disciplinar efetiva.

Entre os resultados desse modelo fascizante de ensino, cuja quantidade de cursos no Brasil, especialmente em faculdades privadas, mantém e amplia o paradigma jurídico hegemônico predominante, estão a convicção de que agentes do poder estão acima dos cidadãos comuns, com a permanência de refúgios burocráticos, que não raro confundem independência com individualismo e mantém a sociedade longe, pois não conhecem, de fato, a relação dos autos com a realidade.

A obra de Boaventura de Souza Santos é vasta e certamente e ele está certamente entre os autores neomarxistas mais influentes contemporâneos. O debate que ele nos traz permite consorciar a importância crítica da inserção interdisciplinar da sociologia mesmo na análise macrojurídica institucional no Brasil. Tive a oportunidade de participar de um dos encontros internacionais que ele promove em Coimbra, em Portugal, e na época, salvo engano em 2014, em debates específicos, destaquei a importância que damos aqui no PPGSD-UFF para as pesquisas empíricas, justamente pelo fato de que essa modalidade de pesquisa nos obriga a sair de eventuais zonas de conforto teóricas ou da “morosidade ativa” que se contenta em registrar o fenômeno do conflito jurídico, exemplarizando o estado da arte da sociologia das instituições, especialmente os tribunais.

Por isso, o terceiro e último texto que coloquei para debatermos, analisa, posteriormente, três trabalhos de campo. O texto se chama “Religião como variável interveniente” e está num livro coletivo¹¹⁷. A análise me foi proposta pela professora Ana Motta, que mais que colega é uma parceira com quem tenho tido o prazer de trabalhar seguidamente a cerca de vinte anos. Por isso indiquei que se tratava de uma análise feita posteriormente, pois se tratam de três trabalhos de campo, cada um dos quais resultou em artigos e livros específicos¹¹⁸.

O primeiro trabalho tematiza um assentamento, possivelmente o mais longo da história atual da reforma agrária do Brasil, com um processo que já conta com mais de vinte anos de inoperância da burocracia estatal, falo isso porque passamos por três governos do Partido dos Trabalhadores que, teoricamente, deveria ter tido interesse em fazer avançar demandas como essa. Trata-se de uma terra, reservada na década de 1970, após uma desapropriação, para a reforma agrária, a qual todavia, acabou cedendo parte expressiva de seu território para a criação da primeira Reserva Biológica do país, Poço das Antas, justamente o local onde se realizou a preservação do mico-leão dourado, espécie endógena e que atraiu a atenção mundial. Outra parte do território foi cedida para a instalação da barragem de Jurtunaíba, de maneira a servir de reservatório e abastecimento de água para a Região dos Lagos fluminense e, por fim, a parte que sobrou acabou na mão de grileiros que ainda tiveram financiamento do governo para plantio de arroz por mais de vinte anos. Muito bem, no final dos anos 1990, o MST se apossou do local, houve enfrentamentos com posseiros, que resultaram na morte do trabalhador Sebastião Lan, que se tornou mártir do movimento e, com o tempo, a luta de resistência e reconhecimento dos direitos das famílias que lá acampam, acabou nomeando três projetos: Sebastião Lan I, onde ocorreu o assentamento de algumas famílias, mas que foi inundado justamente quando ocorreu a liberação de águas pela barragem de Jurtunaíba, resultado do desvio do Rio São João, que margeia o local, Sebastião Lan III, que nunca foi instalado, posto que retomado por posseiros, situação que

117 MADEIRA FILHO, Wilson; RIBEIRO, Ana Maria Motta. Religião como variável interveniente. In: PERLINGEIRO, Ricardo (org). *Liberdade religiosa e direitos humanos*. Niterói RJ: NUPEJ/TRF2, 2019, p. 95-110.

118 Ver, nesse sentido: MADEIRA FILHO, Wilson. Vão de almas: as diversas colonizações no fim do mundo. In: FERRARI, Anderson; ROSA, Cristina Souza da; HORTA, José Luiz Borges; PETRUS, Júlia Katia Borgneth; SANTOS, Maria Consuelo Oliveira; BAZZAN, Maristela Andréa Teichmann. (Org.). *Horizontes de Brasil: escenarios, intercambios e diversidad*. 1ed.Barcelona: APEC, 2011, v. 1, p. 1139-1156; MADEIRA FILHO, Wilson; RIBEIRO, Ana Maria Motta, PEREIRA, Mônica Cox de Britto, PRATA FILHO, Dario de Andrade (coords). *Laudo interdisciplinar em conflito socioambiental: o caso da reforma agrária no entorno da Reserva Biológica de Poço das Antas*. Niterói: PPGSD-UFF, 2007 e sua versão atualizada - MADEIRA FILHO, Wilson; COSTA, Rodolfo Bezerra de Menezes Lobato da, RIBEIRO, Ana Maria Motta, PEREIRA, Mônica Cox de Britto, PRATA FILHO, Dario de Andrade (coords). *Laudo multidisciplinar em conflito socioambiental: o caso do assentamento Sebastião Lan II no entorno da Reserva Biológica de Poço das Antas*. Rio de Janeiro: Autografia, 2021; MADEIRA FILHO, Wilson; SIMON, Alba; ALCANTARA, Leonardo Alejandro Gomide; AZEVEDO, Thais Maria Lutterback Saporetti de, COSTA, Rodolfo Bezerra de Menezes Lobato da; ROCCO, Rogério Geraldo; MARTINS, Maria Morena. Hidrelétrica no rio Trombetas e possíveis impactos socioambientais nas terras indígenas Nhamundá-Mapuera e Trombetas Mapuera in: *Anais do XVII Congresso Brasileiro de Sociologia*, 20 a 23 de Julho de 2015, Porto Alegre (RS), p. 1-19, disponível em <http://automacaodeeventos.com.br/sociologia/sis/inscricao/resumos/0001/R2184-3.PDF>.

ainda permanece, e Sebastião Lan II, que sofria uma ação em 2003 para sua expulsão por pretensa ameaça ao meio ambiente, eis que era fronteiroço coma Reserva Biológica. Muito bem, fomos eu e a professora Ana Motta para lá, na época, fazer um levantamento do conflito, o que coincidiu com a solicitação de dois ministérios para que a UFF fizesse um laudo sobre o caso, e acabamos sendo convidados pelo então Reitor para realizar esse trabalho. Ficamos cerca de um ano com equipes multidisciplinares atuando e apresentamos o Laudo que foi bem reconhecido na época, o primeiro laudo interdisciplinar sobre a questão no Brasil, e que serviu como referência. Com isso, garantimos a continuidade do processo de titularização da terra para a reforma agrária, atendendo a modelos da agrosilvicultura. O que, todavia, até hoje não correu. Voltamos lá recentemente e constatamos uma mudança estrutural tremenda: ao invés de lideranças associadas ao Movimento Sem Terra, tínhamos agora pastores evangélicos e uma estrutura de poder social local completamente rearranjada. Ainda assim realizamos novas reuniões, eis que o interesse pela titulação por obvio permaneça, ainda que sem as diretivas coletivas anteriores, e ingressei, enquanto *amicus curiae* com junto com a Defensoria Pública estadual em ação por assédio institucional do INCRA, o Instituto Nacional de Reforma Agrária e Colonização, através de sua superintendência no Estado do Rio de Janeiro.

O segundo trabalho relata uma etnografia nas terras indígenas Wai Wai que realizei com uma equipe justamente aqui do PPGSD, composta por mim e pela professora Alba Simon, três na época doutorandos, Leonardo Alcântara, Thaís Lutterback e Rogério Rocco e uma graduanda, quase mestranda à época, Maria Morena. Pois essas terras indígenas Wai Wai, das mais remotas e de difícil acesso no país, nos surpreendeu por diversos motivos, mas o que interessa aqui destacar é o fato de que todas as aldeias Wai Wai são de religião batista, resultado de uma longa e continuada colonização feita por missionários vindos da Guina inglesa. Desse modo, por exemplo, vocês raramente irão encontrar um Wai Wai pintado ou com colares, pelo menos não nas próprias aldeias, eis que o traje de um Wai Wai típico consiste, no caso dos homens, em bermudas, tênis, meia e camisa polo e, no caso das mulheres, estas se vestem com vestidos que vão até o joelho, sem decotes. Existem na aldeia maior, que se chama justamente Mapuera, apenas dois prédios de alvenaria, uma escola municipal, que estava recém instalada quando lá estivemos, e a “igreja” batista. Depois de alguns dias sem conseguir entrevistar algumas lideranças resolvi participar do culto e acompanhei pacientemente a leitura da Bíblia, na língua Wai Wai, percebi que falavam sobre o livro de Esther e em algum momento teci um comentá-

rio pertinente. Isso me granjeou confiança e a partir desse fato passaram a conversar comigo naturalmente.

O terceiro trabalho de campo se refere a outra etnografia que realizei também com uma equipe na época composta por estudantes de mestrado aqui do PPGSD, onde fomos ao Vão das Almas, que é o centro do território Kalunga, o maior e talvez o mais conhecido e instigante quilombo do Brasil, nos sertões de Goiás. O território Kalunga abrange áreas dos municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre, no estado de Goiás, ficando adjacente ao Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. Trata-se de um somatório de comunidades remanescentes de quilombo, “redescobertas” na década de 1980, após mais de dois séculos de isolamento. O difícil acesso às suas comunidades é um fato marcante até os dias atuais. O ponto de interesse específico aqui é a festa de Nossa Senhora das Candeias, festejado no dia 2 de fevereiro. Fomos convidados a participar e narrei em artigo esse sincretismo de Iemanjá com Nossa Senhora, cuja raízes africanas, contudo, pareciam ter se perdido.

Pois bem, a partir daí é que surge a ideia, proposta por Ana Motta, intrincada com a questão religiosa enquanto realidade interveniente nos três casos. Vejam, nem eu, nem Ana Motta nunca fomos estudiosos de sociologia das religiões. Então, não era nosso objetivo abordar essas questões, por isso a gente está destacando a religião enquanto fator interveniente. São questões que apareceram assim, vamos dizer, no meio do caminho. A gente, por exemplo, atuou em Sebastião Lan a primeira vez em 1998, depois, de 2001 a 2003, quando haviam comandos do MST. Então, hoje, a gente está em 2021, não foi feito aquele assentamento. Mas quando a gente começa com o MST, quem já foi em reunião de MST vai entender o que eu estou falando, tem toda uma metodologia de ação baseada em conceitos de reforma agrária, de pertencimento com a terra etc. E quando a liderança vira um pastor, fica bem diferente, não é? Então a gente teve a primeira questão: “Ué, a gente avança ou sai fora?”. A gente não caiu fora, porque se cria vínculos, cria-se interesse na vida dos outros que você entrevistou, por isso essa questão da crítica que o Norbert Rouland já fazia: o antropólogo vai lá, passa um tempo, entrevista todo mundo, depois desaparece. A gente tem essa questão de não desaparecer, de voltar, de retornar, rever o que a gente entrevistou, vai lá, põe cópia do trabalho, enfim. E, com o tempo, criam-se laços, eles nos ligam, me ligam para dizer como estão, como é que andam. Então, foi algo que impactou essa operação e os outros casos, a mesma coisa. Quer dizer, o caso de Vão de Almas é algo que fica sustado ali, ou seja, houve uma camada de etnocídio cultural à medida que o orixá pareceu um tema proibido para uma população negra no interior de Goiás — não deveria ser, no

mínimo, não deveria ser. E o caso dos Wai Wai, uma das comunidades mais difíceis de chegar. Acho que eu já comentei aqui. Para chegar lá, tem que ter vontade. Tem que pegar canoa, subir quarenta cachoeiras, enfim, não é fácil. Você chega lá, todo mundo é batista, ou seja, a colonização batista é mais eficiente. Aliás, é uma das mais eficientes do Brasil. Eu já encontrei batista em todos os locais desse país. Vou lhes falar, o trabalho de campo e a dedicação, eu nunca vi outra igreja ter. Talvez a igreja católica o tivesse no passado, mas, na atualidade, fazer o que um batista faz, ir aonde ele vai, não é para qualquer um. Pena que não sejam antropólogos, mas um tipo de bandeirantes. Mas é um modelo de colonização que está colocado e o fato de todos os Wai Wai serem batistas, é impressionante. Toda a etnia que fica na fronteira do Brasil, Guiana e Venezuela, serem todos batistas, impressiona. Eu vi que a Yohane pediu a palavra. Então, só para concluir: essas questões que a gente está trazendo sobre o mundo estar global, mas os valores estarem especificados em cada espaço nos alerta sobre o papel crítico da academia e o papel político – e forçosamente interdisciplinar – que pretendemos apontar no campo de uma Teoria do Direito. Há elementos que propiciam teorias decoloniais, mas, eu diria também, são elementos que estão nos trazendo teorias de rede. Eu só entendo isso entendendo as redes de relações que foram criadas. Não queria estudar religião, quer dizer, não dessa forma, não na esteira de uma sociologia da religião. Mas me vejo forçado, em razão das questões de rede, a trazer esse tema, porque ele está pertencendo à nossa estrutura sociológica contemporânea — vide aí, sete de setembro e a fala de generais e pastores enquanto aqueles autorizados a falar em nome da pátria. Vou abrir a palavra aqui: Yohane e, depois, o Rawy.

Yohane Cardoso da Costa: Bom dia, gente. Eu fiquei muito mexida com a sua apresentação especificamente, porque como o professor disse, é muito difícil, eu não consegui chegar até lá em cima, mas eu já fui para Oriximiná, já estive em outra aldeia Wai Wai, e que me tocou muito. Muito do que você falou, sobre o texto, e até das reflexões levantadas também, fazem muito sentido para mim, me mobilizaram muito no período que eu estive lá, em 2015, 2016. Eu peguei aqui em casa uma saia de morocotó para mostrar para vocês. Eu fazia parte de um projeto de etnoeducação, é um projeto que busca valorizar o saber local no processo de ensino-aprendizagem escolar. A gente está levando a escolarização, o modelo de educação ocidental para dentro de uma aldeia indígena. Qual o papel da etnoeducação? Tentar tornar isso um processo misto, um processo que valoriza o saber local e que inclua os processos locais de aprendizagem, valorização de todos esses saberes dos anciãos e tal, dos velhos da aldeia. E aí, um desses projetos de etnoeducação era que as meninas construíssem essas saias de

morocotó. Tinha a busca pelas sementes na mata, todos os processos de ouvir as velhas da aldeia e tal. Muito bonito o resgate e o trabalho que se faz até de união da comunidade com a escola, todo esse processo. Só que, no fim das contas, essa saíha de morocotó costumava ser utilizada nos rituais, até pelo barulho que elas fazem. Vocês conseguem ouvir? Dá para ouvir o barulhinho? Ela faz muito barulho, então essa aqui é de uma criança da escola, ela me presenteou. É pequena, mas isso é feito grande para ser usado realmente como uma saia no corpo e dançar durante o ritual fazendo os barulhos. Quando a gente foi fazer a apresentação da saia na escola, foi necessário — mesmo nesse contexto de valorização da cultura e do saber tradicional — que a música e a dança da apresentação fossem músicas e danças das igrejas, porque as crianças já não cantavam mais as suas próprias músicas, e já não dançavam mais as músicas dos seus próprios rituais. Necessariamente precisava passar pela incorporação da cultura da igreja, então eles tocam teclados, cantam algumas músicas e a dança foi feita ao ritmo dessas músicas. Enfim, entendendo a cultura como algo dinâmico, a gente se coloca enquanto pesquisador, principalmente nessa proposta da etnografia, de estar imerso e tudo mais, com muito respeito pela opção das pessoas por essa mudança no contato com outra realidade a partir da religião. Mas, ao mesmo tempo, dentro de mim, há um conflito absurdo, de pensar o quanto vai ficando para trás, a partir dessa incorporação que nega, que demoniza a raiz de um povo, sabe? Mas, aí, vem um outro lado de esperança dessa forma, que em uma outra aldeia, uma das professoras do programa de etnoeducação narrava que, durante o período do fim do ano até o início do ano mais ou menos, bem próximo do nosso período de festividade, ali perto do Natal, existem rituais que são fechados para a participação só da comunidade. E entendem — o grupo que eu participava — que essa é uma forma de resistir ao apagamento da sua cultura, dos seus rituais e tudo mais. O Viveiros de Castro vai ter o texto que nessa época eu estudei e é o que me enche de esperança, do *Mármore e a Murta*, entendendo que o indígena brasileiro pode estar mais próximo da murta, do que seria uma espécie de arbusto que vai sendo podado. Você fica: “Nossa, que lindo, está com formato de leão, consegui deixar do jeito que eu queria, muito fácil, porque eu não tive que quebrar como uma árvore”, mas ele cresce, ele se rebela, ele volta para a forma independente que ele quer¹¹⁹.

119 Yohane se refere ao texto de CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1992, v. 35, p. 21 -74. No parágrafo de abertura do artigo se resume a metáfora do título: “Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, verieis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais

Então, pela analogia do texto e por essa reflexão de tudo que eu vi, no fim das contas, compartilhando um pouco das reflexões que você puxou e tal, eu sinto muito isso também, tem essa esperançazinha aqui de que, talvez, lá no fundo, exista essa valorização interiorizada. Enfim, não vai ser perdido como a gente entende que seja.

Wilson Madeira Filho: Ok, Yohane, obrigado. Essas experiências são muito fortes sempre, não é? Já fui lá muitas vezes. Eles até me chamaram, excepcionalmente, para essa festa que é interna, das tantas vezes que eu fui. Vamos dizer assim, eu ganhei credibilidade local. Mas a festa se dá no dia vinte e cinco de dezembro, então é muito difícil estar, ainda mais alguém como eu, que tenho família, tenho três filhos, nove irmãos, uma multidão de sobrinhos e todos costumam passar o Natal na minha casa. É quase impossível em razão da data, não é? Eu nunca fui, eu teria que fazer essa opção difícil. Mas o Rawy também está inscrito.

Rawy Sena de Oliveira Guimarães: Bom dia, gente. Estão me ouvindo? Parabéns a todo mundo que apresentou, muito bom. Eu iniciei a leitura do texto sobre o Vão de Almas, que me chamou atenção o título. Eu, até dezembro do ano passado, fui advogado do povo Kalunga, então eu trabalhei dois anos e meio com eles lá. Trabalhei, inclusive, na sistematização do regimento interno deles.

Wilson Madeira Filho: Que ótimo. Que bom saber. Você já escreveu sobre isso?

Rawy Sena de Oliveira Guimarães: Não escrevi. Ia propor para o mestrado isso, mas acabei parando na dificuldade de me colocar, no momento de escrita da dissertação, de volta no quilombo, porque uma coisa é eu ter participado da sistematização. Éramos três no escritório, três advogados, e eu fui o que ficou um mês no território para trabalhar com eles. A gente fez reuniões em quinze comunidades, incluindo o Vão de Almas — Vão de Almas, Vão do Moleque, Diadema, Saco Grande, Bom Jardim, Riachão e outras lá. Mas, entre as coisas que a gente lidava muito, eram alguns conflitos territoriais que emergiam dessa relação da entrada das neopentecostais dentro do território. Dois casos que eu lembro. Um que era mais complexo de tratar, porque era um próprio Kalunga do Engenho II, que é a comunidade mais próxima da cidade, fica a vinte e seis quilômetros de Cavalcante. O Qui-

dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário - e estas são as do Brasil -, que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram”.

lombo Kalunga fica na Chapada dos Veadeiros, a maior parte do território do sítio histórico está no município de Cavalcante, mas tem uma parte em Terezina de Goiás e outra parte em Monte Alegre de Goiás — a parte que foi delimitada, não é? Mas se for pegar pelos vínculos familiares, o Quilombo Kalunga iria até Paraúna, Arraias, no Tocantins. Ele seria bem maior, só que é por conta da disputa, que ser quilombola era uma coisa ruim nos anos de 1990, acabou que só as famílias que estão hoje dentro do sítio histórico se reconheceram como kalunga. Eu acho que o professor até coloca no texto sobre o Vão de Almas o estigma que era ser kalungueiro no final dos anos de 1980, 1990, ali na região. Era um termo pejorativo utilizado para eles. No Engenho, é mais difícil lidar, porque é um kalunga que cedeu parte da posse dele, do terreno onde ele construiu a casa para a construção de uma Assembleia de Deus, uma igreja gigante que tem dentro do território. E tem o caso de uma outra, de uma pastora, que eu não lembro qual é a igreja, de uma comunidade de Diadema, que eu acho até que o professor menciona no texto sobre o Vão de Almas, na caracterização do território, que ela não é kalunga, mas ela foi para lá, inicialmente, para a implantação de um projeto com crianças e jovens, e aí acabou que foi ficando e o povo kalunga recebeu, cedeu uma parte de terra para ela construir. Na parte de terra que ela construiu a casa, ela construiu parte do projeto também, aí já edificou uma igreja. Não surgiu esse debate todo acerca da possibilidade dela ficar ou não com as discussões do regimento interno, porque aí acabou que a comunidade em si não queria — uma parte da comunidade, mas não era unanimidade, porque tinham as pessoas que frequentavam a igreja. Isso ainda não se resolveu por lá. Eles estão tentando ver como é que fica, porque ela influenciava muito, principalmente na tomada de decisão na gestão da posse das terras na comunidade, no uso das terras.

Wilson Madeira Filho: Rawy, que maravilha essa sua experiência. Se resolver escrever, me manda isso, você tem meu *WhatsApp*, porque esse artigo saiu publicado em Barcelona em 2011, ou seja, dez anos atrás. Você tem um olhar atilado e atualizado. Você faz um regimento, você trabalha dois anos em um dos mais expressivos, se não o mais expressivo quilombo do País, e não vai escrever nada?

Rawy Sena de Oliveira Guimarães: É. Eu queria escrever sobre o Kalunga uma coisa que eu tive que estudar para uma ação. Na verdade, para desenvolver um imbróglia lá, que é um recente entendimento que o decreto presidencial caducou, não é? O Lula assinou o decreto em vinte de novembro, o único decreto que desapropriou todos os imóveis particulares dentro do perímetro do sítio histórico. Eu fui ver como tinha se dado esse processo de titulação, aí eu cheguei à conclusão de que o quilombo kalunga, do ponto

de vista legal, é o quilombo mais protegido do Brasil. Ele é o primeiro a ser reconhecido, porque houve uma doação de terras em 1985, de quatorze mil hectares, lá em Monte Alegre, ali na região de Procópio, no Riachão, no Bom Jardim, na região de Procópio, que é anterior ao tombamento da Serra da Barriga que é em 1989 só. Há essa previsão ao artigo 68 do ADCT da Constituição Federal. Tem um artigo 16 do ADCT da Constituição de Goiás, que manda que o sítio histórico seja protegido, seja tombado. Tem essa lei ordinária que é feita de qualquer jeito lá, e não perceberam a exigência de forma que a Constituição pedia. A lei complementar de 1996, que é basicamente o mesmo texto da lei ordinária, que aí cumpre o requisito formal. E o decreto presidencial de 2009, que pega basicamente os mesmos marcos, com uma diferença: os marcos da lei ordinária e da lei complementar são marcos feitos à antiga, não georreferenciados. Já no decreto de 2009, que Lula assina, já há o georreferenciamento, todas as coordenadas que limitam o território. Isso está gerando grandes problemas lá, foi projeto até de seminários do programa de Direito Agrário da UFG para debater e discutir a tese de que o decreto quilombola não caduca, porque os quilombos foram afetados constitucionalmente, não é? Então o requisito é a ocupação tradicional, não há requisito de necessário reconhecimento do estado brasileiro mediante a desapropriação para que se haja um quilombo. Então, o requisito, o único requisito constitucional é a ocupação tradicional, que isso está atestado, primeiro, nos estudos da antropóloga¹²⁰, que ela fez. Tem relatório de identificação também da Palmares, publicado em 1996, no Diário Oficial. E diversos outros estudos, mas esses dois são os principais também.

Wilson Madeira Filho: Por fim, quero concluir aqui nosso curso agradecendo a cada uma e a cada um, pelas oportunidades de debate, elaborando coletivamente algumas perspectivas críticas. Vocês acompanharam nosso programa, desde leituras a partir do mito grego, passando pela análise literária e simbólica, estendendo essa semiótica ao estruturalismo jurídico e, em seguida, desconstruindo a perspectiva homogênea através de imagens e símbolos outros, seja os advindos da diáspora negra, seja suscitando, como o fizemos hoje, elementos para uma antropologia jurídica, onde os trabalhos de campo e a atuação empírica ganham tremenda relevância. No mais, é registrar que avança a vacinação e este período de aulas remotas em razão da pandemia da Covid 19 parece ter sido o último e em breve estaremos de volta com os encontros presenciais, quando será um prazer conhece-los ao vivo e a cores!

120 Rawy se refere aos estudos de BAIOCCHI, Mari Nasaré. *Kalunga: povo da terra*. Goiânia: UFG, 1999.

SOBRE OS AUTORES

Joaquim Leonel de Rezende Alvim

Professor Titular de Teoria do Direito da Faculdade de Direito, do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito (PPGSD) e do Programa de Pós-graduação em Direitos, Inovações e Negócios (PPGDIN) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Coordenador do PPGSD/UFF e Líder do NUTEAP/UFF (Núcleo de pesquisas interdisciplinares de teorias, atividades e práticas no campo do direito) certificado no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil Lattes/CNPq.



Wilson Madeira Filho

Coordenador Geral do Laboratório de Justiça Ambiental, professor Titular da Faculdade de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD-UFF). Doutor e Mestre em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1998 e 1989), graduado em Direito pela UFF (1983). Foi presidente da Associação Nacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades - ANINTER (2012-2017), Diretor da Faculdade de Direito da UFF (2016-2020), Coordenador do PPGSD-UFF (2005-2007, 2009-2013, 2013-2016). Atua em diversos projetos de pesquisa no país.





Foto: Tainá Alvim, 2019



Programa de
Pós-Graduação em
Sociologia e Direito

