

Revista Jurídica

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Volume 14 - 1998

FACULDADE DE DIREITO

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GRÃO-CHANCELER

D. Gilberto Pereira Lopes

MAGNÍFICO REITOR

Pe. José Benedito de Almeida David

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ADMINISTRATIVOS

Prof. José Francisco B. Veiga Silva

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS

Prof. Carlos de Aquino Pereira

DIRETOR DA FACULDADE DE DIREITO

Prof. Francisco Vicente Rossi

REVISTA JURÍDICA

CONSELHO EDITORIAL

Profª Régis de Moraes
Profª Constança Marcondes César
Renan Severo Teixeira da Cunha

Heitor Regina

Jamil Miguel

Yara Maria B. de C. F. Chaves Pinto

Vera de Arruda Roza Cury

Jorge Luiz de Almeida

Agerson Tabosa Pinto

Kátia Maria Buez Azzi - Revisora

REVISTA JURÍDICA

Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Rua Marechal Deodoro, 1099 - Tels. 735-5899 ou 735-5833

Caixa Postal 317 - CEP 13020-904 - Campinas, SP

Revista Jurídica

ISSN 0103-5622

Revista Jurídica	Campinas	v. 14	p. 1-187	1998
------------------	----------	-------	----------	------

SUMÁRIO

Artigos

Política Industrial do Mercosul Welber Barral	5 - 28
A Justiça no Pensamento Contemporâneo Antônio Braz Teixeira	29 - 60
"Mídia e Multimídia nos Labirintos da Violência Regis de Moraes	61 - 82
A Ontologia Hermenêutica de Paul Ricoeur Constança Marcondes Cesar	83 - 96
Bobbio Domestica o Poder por meio do Direito Celso Lafer	97 -103
Formas de Poder Político para Aristóteles Francisco Vicente Rossi	104 - 110
A Temática atual da Justiça: Um Estudo a Partir de Plates e Aristóteles Maria Conceição Amgarten	111 - 120
O Processo como Veículo de Participação Social: Reflexões sobre o conceito Aristotélico de "Cida- dão" Marcos Delte Fenni	121 -126
O Código Criminal Platônico e o Direito Penal Ordinário Tereza N. R. Dóro	127 - 134

POLÍTICA INDUSTRIAL DO MERCOSUL

Welber BARRAL

Professor de Direito Internacional Econômico
(Univ. Fed. Santa Catarina)

INTRODUÇÃO

O intuito fundamental do presente trabalho deve ser entendido como tentativa de bosquejar idéias pertinentes a uma futura política industrial comum para o Mercosul. Neste sentido, o foco principal foi o da conceituação teórica a propósito de Política Industrial. Conforme se verá, o próprio conceito apresenta controvérsias extremadas, diretamente relacionadas com a ideologia político-econômica que se adote, e que vislumbra a atuação do Estado como legitimada no interesse coletivo ou, de outro lado, como deslegitimada pelo seu alto custo e ineficiência.

A tarefa de esclarecer este conceito será desenvolvida nos capítulos seguintes. A primeira parte buscará determinar a correlação entre Estado e Mercado. A extensão desta primeira parte se justifica pela própria complexidade desta relação e pelo caráter teórico do presente trabalho. A abordagem seguinte se refere ao conceito de política industrial, apontando seus traços característicos. A seguir, identificam-se as principais normas relativas à política industrial, no

(*) Professor de Direito Internacional Econômico - Universidade Federal de Santa Catarina

ordenamento constitucional brasileiro e no ordenamento do Mercosul. Uma parte final indica os conflitos e convergências entre as idéias apresentadas.

Em face da amplitude do tema, a elaboração do presente trabalho foi consumada em forma de ensaio, sem se limitar por parâmetros metodológicos estritos.

I - ESTADO E MERCADO

A relação entre Estado e Mercado não poderá ser compreendida sem uma menção, ainda que breve, ao processo concentracionista que caracterizou o capitalismo a partir de fins do século passado, e que, pelas práticas anticoncorrenciais, disparidades sociais e instabilidade econômicas que gerou, ameaçou a própria idéia de livre mercado.

As tentativas de assegurar a existência deste livre mercado, de regulá-lo em prol de uma maior eficiência da economia nacional, e de corrigir imperfeições sociais decorrentes do liberalismo econômico exacerbado, pautaram a atuação do Estado ao longo deste século.

Isto não quer dizer que até então mantinha-se o Estado afastado das "mesquinhas questões de mercados"¹. Sempre houve atuação estatal no campo econômico, em graus variados, a depender da conjuntura histórica, do aparelhamento administrativo e da gravidade das crises econômicas.

O que se pretende dizer é que este século testemunhou a crescente atribuição de funções ao Estado, ocasionada sobretudo pelas demandas sociais por uma redistribuição da renda nacional, pela ameaça das grandes corporações à economia e pela crescente voracidade fiscal do aparelho estatal.

A relevância do papel do Estado como agente estabilizador na economia nacional foi visualizado particularmente após os dois conflitos mundiais, que implicaram uma queda sem precedentes dos

padrões de vida das populações e das economias afetadas. Sintoma disto, após a Primeira Grande Guerra, foram a revolução socializante soviética e a Constituição de Weimar, que enfatizou a questão operária.

Para coroar a intervenção do Estado como irreversível, entretanto, foi necessária a crise dos anos trinta. A depressão e a conseqüente política intervencionista do *New Deal* consagraram a necessidade de instrumentos estatais regulatórios da economia. Percebeu-se que o principal problema a partir de então seria, nas palavras de Lippmann, “como conciliar com a economia relativamente nova da divisão do trabalho as grandes, antigas e progressistas tradições de liberdade”².

Para efeito de entendimento deste trabalho, diremos que esta nova concepção do papel do Estado legitimou a intervenção em três sentidos genéricos: assistencial, empresarial e regulatório.

No primeiro sentido, o aparelho estatal tenta minimizar os efeitos perversos da desigualdade de renda. Os meios para tanto são normalmente o alargamento do caráter de “essencial” ou “prioritário” a um número crescente de atividades. Tornadas públicas, estas atividades induzem o Estado a transcender as funções clássicas de produção normativa e de segurança (como defende o classicismo econômico), para atingir a educação, saúde, moradia, erradicação de miséria, etc.

Nos países desenvolvidos, norte-europeus sobretudo, o grau extremo de assistencialismo foi saudado como a resolução definitiva das mazelas do capitalismo. Através, sobretudo, de pesadas exigências fiscais, o *Welfare State*, ou Estado do Bem Estar, tem intervindo na redistribuição de renda através da prestação de serviços a seus cidadãos.

Entretanto, o espraiamento da idéia de *Welfare State* choca-se com duas questões impeditivas. Em primeiro lugar, o sucesso das políticas assistenciais depende do grau em que a sociedade consegue controlar o uso dos recursos postos à disposição

do aparelho estatal. O baixo grau de organização social permite o desvirtuamento dos objetivos assistenciais, maculados pela corrupção dos dirigentes e pelo desvio dos recursos em benefício de grupos economicamente mais influentes.

Em segundo lugar, a manutenção do aparato assistencial tem um custo desproporcional às suas atividades, o que gera insatisfação junto às camadas que o sustentam e uma deslegitimação da possibilidade de implementar novas funções. Este problema se agrava mais em períodos de crise econômica, quando a renda auferida pelo Estado mal alcança a manutenção do aparato já existente, impossibilitando novos investimentos, ou - como em determinados países desenvolvidos - quando o crescimento demográfico se estabiliza, e uma longa parcela da população se torna dependente dos recursos previdenciários.

Estes empecilhos são ameaças reais para a eficiência do papel assistencial. Não chega, entretanto, a confirmar a tese neoclássica de que o *Welfare State* tenha se tornado um peso tão grande para as economias nacionais que vitime a competitividade e o crescimento³.

Não se pode, contudo, negar que existe uma percentagem crescente da população ativa que vê o Estado Assistencial "muito dispendioso e muito impopular para se expandir eternamente. A ironia", prossegue o autor da frase, "é que o *Welfare State* nasceu nos anos trinta como um antídoto para as inseguranças do livre mercado. Mais de cinquenta anos depois, tornou-se ele mesmo fonte de ansiedade e controvérsia."⁴

Num segundo papel, o *Estado Empresário* assume as rédeas de determinados setores econômicos. A causa principal é sem dúvida a impossibilidade do capital privado nacional financiar determinados setores que exigem estruturas caras e são pouco rentáveis. Outra origem destes setores estatizados são as nacionalizações, comuns, sobretudo, durante o período de liberação colonial. Em ambos os casos, a presença estatal por vezes é ideologicamente justificada, taxando-se de "relevante para a segurança nacional" o setor estatizado.

Fato é que esta função empresarial se relevou sobretudo no pós-guerra: “mais do que simples gestor das condições gerais da atividade econômica, o Estado contemporâneo intervém de forma cada vez mais direta, na cobertura social, na gênese da demanda global, no encorajamento da inovação técnica e da modernização do sistema produtivo.”⁵

Estes setores, normalmente caracterizados como fundamentais, passam a ser administrados por empresas públicas ou semi-públicas, criando personificações jurídicas próprias. A existência das empresas públicas por si só já é incompatível com a existência do livre mercado, da forma como pensado pelo neoclassicismo econômico. Sobretudo quando, via de regra, estas empresas detêm o monopólio de determinados setores da economia. Da mesma forma, os preços destes produtos tampouco obedecem à lógica da oferta no mercado, sendo, antes, regidos pela política econômica de seu governo.

Como figuras heréticas, são estas empresas públicas alvo da Escola Neoclássica. Vistas como ineficientes e deturpadoras do caráter competitivo do mercado, propugna-se pela sua privatização.

Num terceiro papel, a efetivação de um *Estado Regulador* é o reconhecimento das imperfeições do mercado largado à própria sorte. A atuação estatal é aqui no sentido de garantir condições mínimas para o funcionamento do mercado e de evitar sua autofagia, através da tendência concentracionista do capitalismo. O ânimo legitimatório desta atuação é garantir a supremacia da vontade do consumidor e impedir que grupos econômicos exerçam *poder de mercado*, entendendo-se este como a capacidade de influenciar o livre curso dos produtos à disposição de produtores e consumidores.

Na efetivação destas diretrizes, dispõe o Estado de dois mecanismos distintos. Quanto à proteção do consumidor, sua atividade principal se centra no poder fiscalizatório sobre condições de qualidade, metrologia e publicidade.

De outro lado, na proteção ao funcionamento do mercado, a regulação se dirige contra a concorrência desleal e contra as práticas

anticoncorrenciais. Pela primeira, garantem-se legalmente investimentos privados em inovações do processo produtivo, através do registro de patentes, marca e proteção de clientela.

Ao revés, a repressão das práticas anticoncorrenciais visa impedir que o mercado, deixado sem leme, naufrague nas maquinações dos grandes grupos econômicos. Este aspecto da atuação regulatória do Estado - objeto da legislação de defesa da concorrência, ou direito antitruste⁶ - tem um caráter paradoxal: sua necessidade é devida ao grau de concentração num setor econômico, mas a severidade da repressão às práticas anticoncorrenciais é diretamente proporcional à fé na auto-regulação do mercado.

Nestes três papéis, a função do Estado mantém uma constante: ela não é mais interpretável como antagônica ao mercado (como ainda prega a Escola Neoclássica), mas complementar e legitimadora.

Legitimadora, na medida em que o assistencialismo serve - ou diz servir - à minoração das condições sociais severas a que está submetida parcela irrazoável da população, sobretudo nos Estados menos desenvolvidos.

Complementar, na medida em que a intervenção estatal assegura o aperfeiçoamento da ordem capitalista. "Toda medida econômica do Estado", generaliza Poulantzas, "tem assim um caráter político, no sentido de uma contribuição à acumulação do capital."⁷

Esta assertiva parece ter obtido confirmação ao longo das últimas décadas, pela crescente intervenção estatal na economia. Malgrado a liberalização econômica dos ex-países socialistas e o neoclassicismo econômico implementado em alguns importantes países desenvolvidos, a presença estatal ainda é hoje milhares de vezes maior (em termos de relevância econômica) que no início do século. Se nas últimas décadas houve significativa redução no caráter assistencial do Estado, o papel empresarial e, sobretudo, o regulatório têm experimentado alargamento.

Da mesma forma, a assimetria entre Estado e Mercado parece ter sido também sobrepujada pelos resultados econômicos de regimes “conservadores intervencionistas”, que orientam a concorrência segundo o interesse de seus grandes grupos econômicos nacionais (como o Japão e a Coréia do Sul).

Assim colocada, a complementaridade entre Estado e Mercado suscita como primeira grande questão a delimitação do papel daquele, que, por via de regra, se excede em suas funções (e sufoca características positivas do mercado, como o impulso por eficiência e qualidade).

Por este raciocínio, pode a delimitação da área de atuação estatal ser localizada em dois aspectos genéricos. Em primeiro lugar, o de criar uma *infra-estrutura*, em segundo, o de fazer respeitar as *regras do jogo*.

O primeiro destes aspectos reflete a aceitação do Estado, entendido como organização do conjunto social, como gestor dos recursos nacionais disponíveis. Sua função inclui, partindo deste paradigma, financiar investimentos sociais e estruturais.

É preciso notar, sobretudo aqui, que a aversão neoclássica à presença estatal não se justifica, posto que o capital privado é incapaz de assegurar os investimentos em recursos humanos (sobretudo saúde, educação e qualificação técnica), que são hoje *conditio sine qua non* de qualquer projeto civilizatório.

Por outro lado, o investimento em *infra-estrutura*, cujo montante é elevadíssimo e cuja rentabilidade se localiza num prazo distante demais para ser atraente, constitui parte importante dos investimentos nacionais e é essencial na formação do capital privado.

Num segundo papel relevante, o Estado tem a função de estabelecer e de fazer respeitar regras permanentes para que os agentes privados atuem na economia. Como árbitro do mercado, mais que como seu antagonista, ao Estado cabe zelar pelas regras do jogo, e isto implica que o tabuleiro seja mantido e que novos jogadores

sejam bem-vindos. Ou seja, e evitando a metáfora, que as externalidades sejam controladas e que a deslealdade no mercado (termo que *latu sensu* abrange as práticas anticoncorrenciais) seja reprimida.

Na correlação entre mercado e concorrência, pode-se observar que os particularismos do comportamento estatal dependem do reflexo da ideologia oficial nas decisões que afetam o mercado. Ainda assim, são identificáveis alguns princípios comuns, orientadores desta regulação: a) alguns setores guardam especificidades (dimensão cultural, tecnologia própria) que os eximem das regras da concorrência; b) outros setores são por demais estratégicos para a economia nacional para que possam se submeter à concorrência (como armamentos); c) as previsões de alguns economistas, que antevêm a concentração mundial em poucas empresas por setor, torna os governos mais lenientes quanto aos grandes conglomerados; d) da mesma forma atua o temor de um desgaste concorrencial, sobretudo quanto à pesquisa tecnológica isolada; e) a busca de uma "justiça social" (isenção de abusos), na determinação de preços⁸.

Face a estes argumentos, crer que a função regulatória do Estado pode ser omitida devido à racionalidade da "mão invisível" é uma ambição que somente interessa aos diretamente beneficiados pelo *status quo* vigente.

Isto explica porque o discurso neoclássico - popularizado na década de 1970 a partir da Escola de Chicago - propugnando a desregulamentação e a privatização, como instrumentos de ganho de produtividade e de melhor alocação de recursos, se esvaziou quinze anos após sua implementação, destruído pelos indicadores econômicos dos Estados que o aplicaram. E mesmo naqueles onde houve ganhos de produtividade, isto se alcançou através de distorções seriíssimas na distribuição de renda (EUA), no agravamento do desemprego (Inglaterra), na obsolescência do parque industrial (Chile).

A conclusão necessária é pela relevância do papel estatal na regulação da economia. Transcendendo desde já o falso

antagonismo entre Estado e Mercado, há que se concordar com Eros Grau, para quem “o capitalismo reclama não o afastamento do Estado dos mercados, mas sim a atuação estatal, reguladora, a serviço dos interesses do mercado.”⁹

Por essas razões, a possibilidade de desempenho satisfatório da economia nacional tende (desprezadas questões conjunturais, como dependência externa) a depender, não do voluntarismo imediatista da intervenção em períodos de crise (lenitivo para desastres consumados), nem em onipresença estatal (como demonstra a falência das economias estatizadas), mas na criação de instituições regulatórias duráveis. Da constância destas instituições (fiscalizatórias e repressoras) em zelar pelas regras do jogo é que dependem sua legitimidade e credibilidade. E esta constância é diretamente dependente da proporção em que o conjunto da sociedade seja partícipe na eleição e implementação das políticas públicas.

Um outro fator pode ser apontado com relacionado com esta atuação do Estado: o controle das externalidades. À medida que cresce uma demanda da sociedade por controle das técnicas produtivas que deterioram o meio ambiente, gera-se para as empresas um oneroso custo indireto, relacionados com tecnologias para mitigar os efeitos destas externalidades e gastos com publicidade para divulgar sua colaboração.

Uma solução paliativa encontrada foi a transferência das unidades produtivas de maior risco ambiental para Estados cujo poder fiscalizatório era pequeno ou poderia ser mitigado. Embora a área prioritária de pesquisas se mantenha geralmente na matriz da empresa, a produção em si se beneficia do custo laboral menor, pela não-exigência de trabalho qualificado, e pelas exigências menores de segurança¹⁰.

Mas, mesmo a tendência à transferência dos processos produtivos “de risco” para Estados de menor organização social já tem seus detratores. Além das conseqüências destes empreendimentos já serem questionados pelas próprias populações afetadas, um número

crescente de organizações não estatais - oriundas sobretudo dos países desenvolvidos - dificulta a expansão das empresas, argumentando os efeitos transfronteiriços dos processos produtivos condenáveis.

Por outro lado, é visível que não é só o menor controle das externalidades que influencia a migração das grandes empresas. Para que se identifique as causas desta decisão, deve-se levar em conta tanto a estratégia de expansão eleita como as facilidades e infraestrutura oferecidas e o grau de segurança relativo ao retorno dos investimentos. Este grau de segurança, aliás, é diretamente relacionado à forma das instituições que controlam o Estado.

Estes fatos apontam para uma "politização" do embate concorrencial. Por um lado, o uso de recursos não renováveis gera interesse da sociedade, e, em consequência, da classe política, quanto à atuação das empresas. Por outro, a redução geográfica dos setores "de ponta" (de pesquisa tecnológica) aos países desenvolvidos induz a insatisfação das elites dos Estados periféricos, que, em seu "deslumbramento provinciano pelo Primeiro Mundo"¹¹, tradicionalmente apóiam a internacionalização de suas economias nacionais.

Desta forma, ainda que proporção razoável do capitalismo mundial se resolva no âmbito das fronteiras nacionais, o peso político dessas empresas e os efeitos ponderáveis de sua atuação as tornam objeto necessário de interesse. Interesse este que se consolida não na exorcização acrítica de sua existência, mas na implementação de controles sociais que possam mitigar as consequências de seu poder.

A relação entre atuação econômica dos Estados desenvolvidos e o discurso que mantém nos foros internacionais apresenta contudo um paradoxo. Este se revela a partir da ambivalência entre discurso externo e prática econômica interna dos Estados. É o que se sintetizou na fórmula "*Keynes at home and Smith abroad*". De fato, os dois últimos decênios foram marcados por uma retórica avessa aos entraves à integração econômica mundial, laudatória do livre mercado e conivente com a mobilidade supra-nacional de capitais.

Este discurso ganhou fervorosos adeptos entre os dirigentes das economias centrais e entre as elites de vários países subdesenvolvidos, que passaram a reconhecer na internacionalização da economia e na “integração com o Primeiro Mundo” o grande signo de modernidade.

O paradoxo está na prática econômica efetiva dos Estados que conseguiram crescer ao longo da última década recessiva. A característica principal desta prática foi a intervenção econômica e orientação do Estado. Recomendando políticas liberalizantes para os outros, o Japão, a Alemanha e a França - só para citar maiores exemplos - desenvolveram políticas econômicas radicalmente opostas.

Enquanto isto, lembra Samuel Guimarães, “na periferia do sistema econômico mundial, a ignorância sobre a natureza das políticas econômicas dos países altamente desenvolvidos e de seus resultados, associada à propaganda das teses neoliberais por parte de organismos internacionais [...] e um forte mimetismo cultural fazem com que se insista em aprofundar a experiência das políticas neoliberais, apesar de seu extraordinário custo e do risco político que envolvem”¹².

Um outro fator de complexidade pode ser relacionado com este paradoxo, e que é materializado pela crescente transferência da função regulatória para entidades supra-nacionais. O grande exemplo desta tendência é indubitavelmente a União Européia, mas pode-se verificar sua recorrência, num menor grau, em outros processos de integração econômica.

E isto se justifica na constatação de que as instituições regulatórias devem alcançar harmoniosamente todos os parceiros do bloco econômico. A pena pela não-implantação de mecanismos que atenda a esta exigência é a descoordenação na efetivação das políticas recomendadas, ou seja, na “minimização dos efeitos sociais nocivos da integração e na remoção de resistências que atrasam a evolução do processo e tornam mais longíquos e incertos os benefícios futuros”¹³.

Estas inferências conduzem a uma crítica ao liberalismo exacerbado. Em primeiro lugar, porque a doutrina neoclássica negligencia o fato de que o crescimento econômico não subsiste apenas com o frenesi produtivo, mas que depende substancialmente do sistema sócio-institucional. Desta forma, apregoar o desmantelamento deste sistema é, a um prazo não tão longo, condenar à estagnação econômica.

Assim, pode-se denominar de utopia produtivista acreditar que “ajustes conjunturais”, que não afetam as características estruturais de uma sociedade, podem por si só reverter um sistema estagnado. Nas palavras de Amaury Porto de Oliveira, “a competitividade [de uma economia] é adquirida ou perdida em função do grau de coerência entre os subsistemas tecno-econômico e sócio-institucional exibido pelas diversas sociedades”¹⁴.

Em segundo lugar, é criticável o conceito de progresso adotado pela Escola Neoclássica. Este conceito se baseia na relação entre a quantidade de bens produzidos e menores recursos dispendidos. Tal mitologia produtivista se distancia do conceito, hoje necessário, de progresso, identificável com a capacidade social de definir objetivos e avaliar custos.

Objetivos, neste sentido, têm uma conotação ampla, que abrange necessariamente a difusão do bem-estar social ao maior número de habitantes, ao mesmo tempo que o resguardo de valores fundamentais¹⁵. Da mesma forma, os custos implicam mais que os insumos diretamente utilizados: compreendem o controle das externalidades e a recuperação do patrimônio ambiental desgastado.

Ao cabo destas considerações, a influência mais relevante é a politização da idéia de mercado e dos fatores que nele influem. Esta conclusão deriva do pressuposto de que o sistema econômico assenta sobre um sistema sócio-político. Regular politicamente a esfera econômica é, assim, a única forma de dispô-la a atender as necessidades que a sociedade define como legítimas.

II - CONCEITO DE POLÍTICA INDUSTRIAL

Neste quadro, a tentativa de elaboração de políticas públicas que impliquem consequências no mercado suscitam, não raramente, críticas de que o Estado extrapola sua função primordial, limitada à fiscalização e regulação do mercado.

Neste sentido, o próprio termo “política industrial” não se sustenta numa definição de consenso. Sua abrangência possibilita inclusive preconceitos de economistas e formuladores de políticas comprometidos com uma visão mais liberal do mercado. A menção ao termo passa a ser, não raramente, “caricaturado como a antítese da então louvada desregulamentação”¹⁶.

Neste caso, “A dificuldade do conceito de política industrial é enorme porque não existe definição econômica suficiente. Querer fazer ‘política industrial’ é como querer tocar jazz. Pode-se até definir os instrumentos e o estilo, mas a performance depende de pragmatismo, inspiração e capacidade de agir coletivamente sem perder o individualismo. Uma política industrial não surge de uma partitura abstrata, mas ganha vida a partir de um tema, como no jazz”¹⁷.

Fato é que a análise do comportamento de determinados Estados que se vangloriam de máxima liberdade de mercado) vem demonstrando a compatibilidade entre o liberalismo e políticas públicas de investimento, de promoção econômica e mesmo de proteção a indústrias em crise. Estes campos de atuação estatal estão geralmente abrangidos pelo que se possa entender por política industrial¹⁸.

De qualquer forma, o tema volta à agenda dos governos do Mercosul. Tal fenômeno político pode certamente ser atribuído: a) à constatação de que demais Estados - desenvolvidos e recentemente industrializados - intervêm maciçamente na promoção industrial; b) de que a liberalização de mercados internacionais, visível na última década e após a aprovação do GATT 1994, contém também exageros retóricos¹⁹; c) a demandas crescentes de setores específicos da sociedade, mais diretamente

atingidos pela concorrência externa; d) à constatação de distâncias competitivas que somente poderão ser supridas pela intervenção estatal, sobretudo em infra-estrutura e formação de mão-de-obra.

Entretanto, a contrário da intervenção estatal das décadas de 1960-1970, caracterizadas pela função empresarial do Estado e pela política de substituição de importações, as atuais políticas industriais - ou antes, seus projetos - deixam antever outro caráter. Com efeito, até pelos compromissos assumidos em acordos multilaterais, a possibilidade de intervenção estatal passa a restringir-se, circunscrevendo-se cada vez mais a promoções de setores específicos, e limitando medidas protecionistas²⁰.

III - POLÍTICA INDUSTRIAL NA CONSTITUIÇÃO DE 1988

Além dos compromissos internacionais, e antes de adentrar na regulamentação do Mercosul, convém recordar o fundamento constitucional para uma política industrial. Ou antes, os limites impostos pela Constituição de 1988 à atuação do Estado brasileiro, uma vez que as menções à ordem econômica regulada foram restritas, e induziram à legitimação de um Estado regulador, e não intervencionista.

Com efeito, se a Constituição estipula inicialmente, como um dos objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil, a garantia do desenvolvimento nacional²¹, por outro lado condiciona a atuação no Estado na consecução desse objetivo.

Assim, a regra geral é a da livre iniciativa²². A exploração direta da atividade econômica pelo Estado é a exceção, que somente poderá se efetivar quando prevista na própria Constituição ou quando necessária à segurança nacional ou a relevante interesse coletivo²³.

O artigo seguinte da Constituição também permite uma interpretação compatível com consecução de uma política industrial. O art. 174 circunscreve a função regulatória o Estado, atribuindo-lhe a fiscalização, incentivo e planejamento, sendo este determinante para o setor público e indicativo para o setor privado.

A elaboração de uma política industrial no Brasil não parece carecer, desta forma, de embasamento jurídico-constitucional. Os empecilhos poderão ser encontrados com mais vigor em razões econômicas e administrativas.

Dentre estas razões, destacam-se indubitavelmente: a) indefinições estratégicas governamentais, seja provocada por um quadro internacional cambiante, que não permite um planejamento a médio prazo, seja provocada pelos compromissos partidários do atual governo, limitativos de manobras econômicas mais heterodoxas; b) a segmentação decisória entre diversos ministérios envolvidos com problemas macro e microeconômicos, e a ausência de articulação entre eles²⁴; c) a segmentação regulatória entre diversas agências, que dificulta o acompanhamento econômico e a fiscalização das atividades das empresas, seja quanto a responsabilidades tributárias, de concorrência ou de consumo.

IV - POLÍTICA INDUSTRIAL NO MERCOSUL

A análise normativa sobre a possibilidade de uma política industrial no Mercosul não pode prescindir da descrição de seu contexto histórico. Este contexto pode ser delineado a partir de meados da década de 1980, quando se constatou o esgotamento da estratégia de substituição de importações e de intervenção maciça do Estado como políticas de desenvolvimento.

Neste quadro, algumas características se tornaram marcantes para as economias dos países do Mercosul. Em primeiro lugar, um baixo grau de integração econômica, caracterizado por instabilidades macroeconômicas, sobretudo no que se refere a surtos inflacionários e a crises periódicas dos setores menos competitivos.

Em segundo lugar, foram promovidas nesses países reformas comerciais liberalizantes, notadamente ao fim do período de transição para a democracia. Estas reformas se assentaram não

somente numa mudança do prisma ideológico, mas também no apoio de entidades internacionais e na utilização métodos ordoxos para a estabilização monetária.

Por outro lado, a liberalização comercial - tanto no âmbito do Mercosul quanto em relação a mercados externos - não foi precedida por qualquer planejamento mais elaborado, nem por programas de reconversão agrícola e industrial. Esta situação, paulatina à concorrência internacional, agravou o quadro de desindustrialização que marcava a região após a "década perdida"²⁵.

Neste quadro, político, quando da elaboração do Tratado de Assunção, uma possível política industrial comum não constituiu uma das preocupações dos negociadores. O termo não é utilizado no Tratado, e as menções a propósito de referem à "coordenação de políticas macroeconômicas"²⁶.

De novo, entretanto, a coordenação de políticas é estabelecida com o fito de assegurar a concorrência²⁷. Tanto assim, que um dos objetivos da coordenação de políticas nacionais passa a ser a elaboração de normas comuns sobre concorrência comercial²⁸.

A tentativa de concretizar propostas de políticas comuns materializou-se no ano seguinte. Na reunião de Las Leñas, entre 23-25 de junho de 1992, elaborou-se uma agenda de harmonização de políticas, priorizando os temas a serem debatidos e decididos no âmbito do Mercosul.

A proposição da agenda foi caracterizada por um otimismo descabido. A conseqüência foi que o cronograma proposto não era realizável, e permanecem ainda como questões em aberto no debate do Mercosul. Algumas temas chegaram a ser regulamentados em sua maior parte (caso da Tarifa Externa Comum) ou constituíram normas específicas que ainda não entraram em vigor (caso do Protocolo de Defesa da Concorrência).

De qualquer forma, vale a pena recordar alguns dos principais pontos da Agenda de Las Leñas. E isto porque manifestam

claramente a prioridade a temas de comércio exterior, enquanto à harmonização de políticas macroeconômicas foi concedido um maior prazo, seja pela sua relevância política secundária naquele momento histórico, seja pela complexidade das decisões envolvidas.

Assim, a Agenda de Las Leñas dividiu os temas a serem tratados em três grandes grupos: política comercial, política de promoção e políticas macroeconômicas. Os temas de política industrial abrangeram dumping/subsídios; barreiras não tarifárias; TEC; áreas aduaneiras especiais; relações comerciais com terceiros países, e o prazo para sua regulamentação era dezembro de 1992.

O segundo grupo, política de promoção, se relacionava com investimentos; política industrial, de concorrência, tecnológica e agrícola, devendo ser regulamentada até dezembro de 1993.

Por fim, um grupo de temas sensíveis foi incorporado nas políticas macroeconômicas, que envolviam: paridades cambiais; tributos; movimento de capitais. Estes temas deveriam ser regulamentados até setembro de 1994.

Apesar de tais temas não terem sido amplamente tratados até agora, algumas definições conceituais podem ser apontadas²⁹. A primeira e mais importante é que política industrial foi entendida meramente como a estratégia de redução de assimetria pontuais³⁰ entre os Estados Partes do Tratado de Assunção.

Desta forma, os objetivos traçados em Las Leñas não deixam antever um compromisso com uma diretriz global de desenvolvimento. A identificação dessa diretriz está diretamente relacionado com o conceito de política industrial. Mas ainda, somente a estipulação de uma diretriz de desenvolvimento, sobre a qual se assenta uma política industrial, é que poderia oferecer uma matriz para que se abordasse questões econômicas cruciais ao Mercosul, como os desníveis de competitividade, o baixo grau de complementariedade industrial e os diferentes estilos de desenvolvimento adotados³¹.

Apesar dessas críticas, a reformulação normativa protagonizada pelo Protocolo de Ouro Preto não representou inovação quanto à matéria. Reafirmando os princípios do Tratado de Assunção, o Protocolo de Ouro Preto somente explicitou as atribuições dos órgãos componentes.

Nesta explicitação, atribuiu ao Conselho Mercado Comum a tarefa de, genericamente, formular políticas e promover as ações necessárias à conformação do mercado comum³². Por outro lado, as políticas que tenham efeitos comerciais foram atribuídas à recém criada Comissão de Comércio do Mercosul, "órgão encarregado de assistir o Grupo Mercado Comum, compete velar pela aplicação dos instrumentos de política comercial comum acordados pelos Estados Partes para o funcionamento da união aduaneira, bem como acompanhar e revisar os temas e matérias relacionados com as políticas comerciais comuns, com o comércio intra-Mercosul e com terceiros países"³³.

V - CONFLITOS E CONVERGÊNCIAS

Da análise destes artigos convencionais, pode-se asseverar que constituem um aparato normativo que poderá ser complementado pela vontade política dos Estados Partes. Em outras palavras, inexistem convencionais que obriguem à formulação conjunta de uma política industrial do Mercosul; esta entretanto poderá ser alcançada e implementada no âmbito dos princípios gerais consagrados em seus tratados constitutivos.

A formulação de uma política industrial comum dependerá, assim, do convencimento dos governos envolvidos quanto à sua imprescindibilidade. Argumentos neste sentido podem ser assentados no aumento da competitividade internacional do bloco. Além disso, a afasia entre políticas econômicas nacionais redundam em obstáculos à integração, inclusive na medida em que podem constituir focos de desvio de comércio e de controvérsias entre os parceiros comerciais.

A complexidade da tarefa, contudo, é visível. Em primeiro lugar, porque o grau de dirigismo estatal varia de acordo com a experiência histórica e o momento político de cada um dos Estados. Em segundo lugar, porque a execução de uma política industrial depende muito constantemente de um aparato regulatório comum (o que pode ser factível - como no caso de um órgão de fiscalização da concorrência - ou de difícil consecução - como no caso de uma autoridade monetária comum).

Neste sentido, alguns exemplos da experiência europeia podem ser recordados. Obviamente, qualquer comparação com aquele processo integratório deve levar em consideração duas diferenças fundamentais em relação ao Mercosul. A primeira delas é o longo período de maturação das idéias e de sua implementação na União Europeia. A segunda diferença é o grau de comprometimento com a integração econômica, que levou inclusive à transferência de recursos financeiros, dos Estados para os órgãos comunitários³⁵. Esta característica não parece visível no horizonte do Mercosul.

Malgrado tais diferenças, a experiência europeia se viabilizou também em razão de seus princípios, de clareza na atribuição de funções e do emprego de diversos instrumentos para a promoção comercial³⁵.

Os princípios sempre obedecidos foram no sentido de que: a) a política industrial deve ser mantida por longo período, a fim de reforçar a confiança dos agentes econômicos envolvidos; b) uma política industrial deve ser elaborada a partir do consenso entre Estados membros, para comprometer todos os interessados; e c) deve ser garantido um elevado grau de coerência e transparência, como forma de proteger os interesses dos demais agentes econômicos e dos consumidores.

Por outro lado, a implementação de uma política econômica se embasa numa caracterização clara quanto ao papel a ser desempenhado pelas instituições envolvidas. Desta forma, cabe aos órgãos da Comunidade Europeia a definição das políticas. Aos

Estados membros cumpre dedicar-se à gestão dos recursos e implementação dos objetivos estipulados. As empresas beneficiadas, por outro lado, devem conformar-se a um compromisso por inovações tecnológicas e pela manutenção da concorrência.

Finalmente, deve-se notar os instrumentos pelos quais são implementados os objetivos estipulados na política industrial da União Européia. Sem dúvida, esta implementação é facilitada pelas compras governamentais. Mas devem ser citados ainda os altos investimentos em pesquisa e desenvolvimento, a estrita fiscalização das regras antitruste, e os investimentos em infra-estrutura e em qualificação da mão-de-obra.

No caso do Mercosul, o contexto internacional exige também a estipulação de metas claras de desenvolvimento, a serem implementadas por uma política industrial comum que envolva: a) a concertação dos atores do desenvolvimento industrial; b) promoção de atividades industriais prioritárias; c) estímulo à formação de recursos humanos; d) impulso ao desenvolvimento tecnológico; e) participação empresarial direta; f) transferência intersetorial; g) a defesa da concorrência; h) desconcentração espacial; i) difusão das informações; j) concertação da atuação nos foros internacionais³⁶.

Enquanto a importância desses objetivos não estiver clara, e estes não forem definidos, será justificável o temor de que o Mercosul possa perder tempo e oportunidades no competitivo mercado global.

V - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATISTA, Paulo Nogueira. "A política externa de Collor: modernização ou retrocesso?" *Política Externa*. Vol. 1, n. 4, março/1993. pp. 106-135.

BITAR, Sergio e OMINAMI, Carlos. La Política industrial de America Latina hacia fines del siglo XX. *Integración Latinoamericana*, n. 133, abr 1988, pp. 13-27.

- BIANCHI, Patrizio. *Le Politiche Industriali dell'Unione Europea*. Bologna: Il Mulino, 1995.
- COHEN, Elie. Dirigisme, politique industrielle et rhétorique industrialiste. *Revue Française de Science Politique*, v. 42, n. 2, avr. 1992, p. 197-218.
- COMUNIDADE EUROPÉIA: <http://www.europa.org>
- CORREA, Paulo; MACHADO, João Bosco; VEIGA, Pedro M. A *Agenda de Las Leñas e a Integração no Mercosul*. MRE/GETEC, <http://www.mre.gov.br/getec/webgetec/bila/07/1artigos/artigos2>
- DANTAS, Fernando. No Forno, uma nova política industrial. *Gazeta Mercantil*, 16 set. 1997, p. A-6.
- DUMEZ, Hervé e JEUNEMAÎTRE. Alain. "L'Etat et le marché en Europe" *Revue Français de Science Politique*, v. 42, n. 2, abril/1992.
- FURTADO, Celso. *Transformação e Crise na Economia Mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GRAU, Eros Roberto. *A Ordem Econômica e a Constituição de 1988 (Interpretação e Crítica)*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.
- GUIMARÃES, Samuel P. "Inovação tecnológica e poder" *Política Externa*. Vol. 1, n. 4, março/1993. pp. 32-50.
- HALPERIN, Marcelo. Lealtad competitiva y dilemas de la integración: el caso del MERCOSUR. *Integración Latinoamericana*, n. 184, nov 1992, pp. 36-43.
- KANDIR, Antônio. "A importância estratégica do Mercosul" *Folha de São Paulo (Caderno Finanças)* 30/05/93, p. 2-2.
- LINS, Hoyêdo Nunes. *Keynesianismo e Semi-keynesianismo. Ensaio sobre Políticas Contemporâneas de Desenvolvimento Econômico*. Trabalho apresentado no concurso para Professor Adjunto de Teoria Keynesiana. Florianópolis: UFSC (Departamento de Ciências Econômicas), 1988.
- LIPPMANN, Walter. *A Reconstrução da Sociedade*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1961.

- MACHADO, João Bosco. Harmonização comercial, convergência cambial e política industrial no Mercosul. MRE/GETEC, <http://www.gov.br/getec/webgetec/bila/11/artigos/2artigo>
- MARIN, Denise. Malan defende mais dinheiro à educação. *Folha de São Paulo*, 14 set. 1997, p. 1-6.
- ÖFFE, Claus. *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- POULANTZAS, Nicos. *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1978.
- REICH, Robert. Making Industrial Policy. *Foreign Affairs*, v. 60, n. 4, Spring 1982, pp. 852-881.
- SAMUELSON, Robert. "Clinton's Nemesis" *Newsweek*, 1º fev 1993. p. 4.
- SCHWARTZ, Gilson. Clinton busca uma política industrial. *Folha de São Paulo*, 08 nov. 1992, p. 3-2.
- ZELIZER, Viviana. "Pour une approche sociologique du marché" *Problèmes économiques*, nº 2314, fevereiro/1993. pp. 1-13.

NOTAS

- (1) A expressão é de D. Pedro II, quando da Questão Christie, deflagrada pelo saque de pescadores a salvados de um navio inglês.
- (2) A Reconstrução da Sociedade, p. 315.
- (3) Uma excelente refutação a esta tese está em Öffe, *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*, pp. 269-317.
- (4) Samuelson, "Clinton's Nemesis", p. 4.
- (5) Lins, *Keynesianismo e Semi-Keynesianismo*, p. 19.
- (6) No Brasil, Lei n. 8.884/94..
- (7) Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, p. 187.
- (8) Dumez e Jeunemaître, "L'Etat et le marché en Europe", pp. 265-266.
- (9) A Ordem Econômica na Constituição de 1988, p. 48.
- (10) A explosão da Union Carbide em 1988, na Índia, é um exemplo trágico desta tendência.
- (11) A frase é de Paulo Nogueira Batista, referindo-se ao governo Collor, em "A política externa de Collor: Modernização ou retrocesso?", p.111.
- (12) "Inovação tecnológica e poder", p.36.
- (13) Kandir, "A importância estratégica do Mercosul", p. 2-2.
- (14) "Pacífico Norte: desponta o novo paradigma de crescimento econômico", p. 18.

- (15) O que se tem convencionado chamar, em seus diversos graus, de Direitos Humanos.
- (16) Schwartz, "Clinton busca uma política industrial".
- (17) *Idem*.
- (18) Mesmo que o termo não seja declaradamente assumido pelos formuladores de políticas. Isto pode ser confirmado pelo BNDES, que vincula sua atuação a uma nova "política de investimentos e competitividade". Cf. Dantas, "No forno, uma nova política industrial".
- (19) O que se resumiu na fórmula "Keynes at home and Smith abroad".
- (20) Este caráter parece consentâneo com manifestações recentes dos governos do Mercosul. Recentemente, Pedro Malan afirmou que "A política industrial que se dá por meio de protecionismo, renúncia fiscal e crédito subsidiado não tem sentido. O nome do jogo é política de competitividade e investimentos (...). A função do Estado é assegurar a competição". Marin, "Malan defende mais dinheiro à educação".
- (21) Art. 3º, II.
- (22) Art. 170.
- (23) Art. 173. Deve-se observar que os termos são vagos o bastante para acomodar uma atuação governamental mais ativa, fundada numa ideologia keynesiana. A amplitude do termo permite um prolongado debate político e jurídico sobre o conceito de "relevante interesse coletivo".
- (24) Um exemplo bastante recente disto parece ser a Lei 9.479, que cria subsídio para a produção de borracha, sendo regulamentada pelo Ministério da Agricultura. Esta regulamentação suscita entretanto outros problemas, não somente quanto à legalidade interna da norma, mas ainda quanto aos compromissos assumidos pelo país no Acordo de Subsídios da OMC no Tratado de Assunção. Problemas de articulação administrativa parecem entretanto como uma questão recorrente em economias complexas, não sendo uma característica brasileira. Assim, "No agency of the U.S. government has overall responsibility for gathering detailed information about world market trends, the competitive strategies of our trading partners, and the long-term outlook for particular U.S. industries, segments and firms within world markets". Reich, "Making industrial policy", p. 872.
- (25) Conforme Bitar & Ominami, "Em 1983, o grau de industrialização da região [América Latina] havia caído ao nível de 1966". *La Política Industrial de América Latina hacia fines del Siglo XX*, p. 13.
- (26) Assim no preâmbulo do Tratado de Assunção, pelo qual "Entendendo que esse objetivo deve ser alcançado mediante o aproveitamento mais eficaz dos recursos disponíveis, a preservação do meio ambiente, o melhoramento das interconexões físicas, a coordenação de políticas macroeconômicas, da complementação dos diferentes setores da economia, com base nos princípios de gradualidade, flexibilidade e equilíbrio".
- (27) Art. 1º do Tratado de Assunção.
- (28) Art. 4º do Tratado de Assunção.
- (29) Críticas à Agenda de Las Leñas foram elaboradas, à época, por Correa et al., *A Agenda de Las Leñas e a Integração no Mercosul*.
- (30) A Ata 02/92 do GMC assevera que "deve entender-se como assimetria toda vantagem ou desvantagem que um país tenha em relação aos demais parceiros do Mercosul que provenha de regulações, subsídios, impostos ou outra intervenção do Estado e que afete a competitividade de produtos e de setores. Não se consideram assimetrias as diferenças de competitividade derivadas da dotação de recursos ou capacidade adquiridas".

- ⁽³¹⁾ Cf. Correa et al., *op.cit.*, p. 6-7.
- ⁽³²⁾ Art. 8º, II do Protocolo de Ouro Preto.
- ⁽³³⁾ Art. 16 do Protocolo de Ouro Preto.
- ⁽³⁴⁾ Machado, Harmonização Comercial, Convergência Cambial e Política Industrial no Mercosul.
- ⁽³⁵⁾ Sobre política industrial na União Européia, veja-se sobretudo Bianchi, *Le Politiche Industriali dell'Unione Europea*.
- ⁽³⁶⁾ Adapt. Bitar & Ominami, *op.cit.*, p. 23.

A JUSTIÇA NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

António Braz TEIXEIRA

(Universidade Autónoma de Lisboa)

1. INTRODUÇÃO

No nosso tempo, de modo particular na segunda metade do século, tem-se assistido, no pensamento filosófico-jurídico e filosófico-político, a um inesperado e generalizado regresso à reflexão sobre a Justiça, tema que, durante o longo ciclo positivista anterior, andou praticamente arredado das preocupações da maioria dos cultores da Filosofia do Direito.

Este quase súbito retorno da meditação filosófica ao tema milenar da Justiça tem na sua origem, por um lado, uma aguda e dramática consciência, por parte dos jusfilósofos, da imperiosa necessidade de fundamentar axiologicamente o Direito, de garantir certos princípios essenciais nas diversas ordens jurídicas e de estabelecer, especulativamente, limites à tentacular expansão do Estado e do poder político, e, por outro, o reconhecimento das sérias aporias com que se defronta, no nosso tempo, o pensamento jusnaturalista e da sua insuficiência para alcançar aqueles objectivos¹. Na Europa, nos Estados Unidos e na América Latina, são cada vez mais abundantes e interessantes as reflexões sobre a justiça, a que, em larga medida, não tem sido alheia a recente e profunda renovação que se regista na filosofia política de cariz liberal desde o início dos anos 70.

Ao propor-me traçar um breve panorama das mais importantes e inovadoras teorias da Justiça surgidas no último meio século, começarei por advertir que me parece ser possível agrupá-las em quatro grandes correntes: a das que perfilham uma concepção puramente emotivista da Justiça, as que dela têm uma visão exclusivamente formal, as que propõem uma ideia ontológica ou teleológica da Justiça e as que propugnam uma sua concepção deontológica ou procedimental.

2. CONCEPÇÕES EMOTIVISTAS DA JUSTIÇA

I. Analogamente ao que fez em relação ao jusnaturalismo, Hans Kelsen (1881-1973), o máximo expoente do positivismo jurídico contemporâneo, procedeu também a uma minuciosa e insistente crítica do ideia de Justiça em várias das suas obras.²

Para a análise desta idéia, parte o autor da Teoria pura do Direito da consideração de que a Justiça é, antes de mais, uma característica possível, mas não necessária, da ordem social e, em segundo lugar, uma virtude individual, sendo justo o homem quando o seu agir está de acordo com a ordem tida por justa. Segundo Kelsen, uma ordem social deve considerar-se justa quando regula a conduta dos homens de um modo que dá satisfação a todos e lhes permite alcançar a felicidade, podendo, nesta medida, identificar-se a Justiça com a felicidade que a ordem social assegura.

No entanto, afirmar que a Justiça é a felicidade não resolve o problema ou a interrogação sobre a Justiça, limitando-se a transferi-lo para o problema ou interrogação sobre a felicidade. Afigurava-se evidente a Kelsen que a Justiça não podia referir-se à felicidade individual de todos, pois que a felicidade de cada um depende, amiúde, de necessidades que nenhuma ordem social pode satisfazer, nem, sequer, como pretendem os utilitaristas, à felicidade possível do maior número possível de membros da sociedade, porquanto indivíduos diferentes têm, naturalmente, idéias também diferentes do que seja a

felicidade, devendo, conseqüentemente, a Justiça reportar-se, tão só, à felicidade em sentido colectivo-objectivo, compreendida como satisfação de determinadas necessidades reconhecidas como tais pela autoridade social ou pelo legislador.

Esse reconhecimento implica, porém, opções de natureza axiológica. Ora, para Kelsen, os valores não são susceptíveis de um conhecimento racional, pelo que os denominados juízos de valor, em última instância, são determinados por factores emocionais, revestindo, por isso, um carácter subjectivo, sendo válidos, unicamente para quem os formula e, portanto, sempre relativos, não podendo pretender revestir qualquer natureza de universalidade ou ser dotados de validade universal.

Isto não significa, porém, que cada indivíduo tenha o seu próprio sistema de valores, pois a verdade é que muitas pessoas coincidem nos seus juízos valorativos. Que tal aconteça explica-se pelo facto de um sistema positivo de valores não ser nunca criação arbitrária de um indivíduo isolado, mas, pelo contrário, resultar de influências individuais recíprocas dentro de um determinado grupo e em certas condições económico-sociais. Daí que todo o sistema de valores, especialmente de ordem ética, com a ideia de Justiça que o caracteriza, se configure como um fenómeno social que, por isso, variará com o tipo de sociedade em que surja. A este propósito, Kelsen adverte que a circunstância de certos valores serem aceites pela generalidade dos membros de uma determinada sociedade não retira a natureza subjectiva e relativa aos juízos de valor formulados com base naqueles nem prova que esses valores gozem de validade em sentido objectivo.

Reconhecia o jusfilósofo austríaco que, apesar de todo o juízo de valor ser sempre, necessariamente, subjectivo e relativo e não poder ser racionalmente respondida qualquer pergunta sobre o valor supremo, a resposta que se lhe dá apresenta-se, geralmente, como uma afirmação que se pretende de valor objectivo e de validade absoluta. De acordo com a perspectiva formalista, positivista e relativista

em que Kelsen se coloca, o absoluto em geral e os valores absolutos excedem a capacidade da razão humana, pelo que o problema da Justiça como justificação da conduta só admite uma solução condicional e relativa.

É por esta razão que o homem procura a Justiça absoluta na religião e na metafísica, quer transferindo-a deste mundo para um mundo transcendente, convertendo-a na característica essencial de uma autoridade sobrehumana e sobrenatural, cujos atributos e funções são inacessíveis ao conhecimento humano, quer admitindo que é possível encontrar na razão humana certos princípios fundamentais de que se podem deduzir esses valores absolutos. Acontece, todavia, que esses valores absolutos, em última instância, estão compostos por elementos emocionais, pelo que os valores absolutos assim determinados, e em particular a definição da ideia de Justiça, são meras fórmulas vazias e desprovidas de conteúdo e que, por isso, podem servir para justificar qualquer ordem social.

Por outro lado, para Kelsen, as normas relativas à conduta humana têm origem exclusiva na vontade e não na razão, porquanto esta tem apenas uma função cognitiva, cabendo-lhe unicamente compreender e descrever e nunca ordenar, pelo que pretender encontrar normas de conduta na razão é um erro idêntico àquele em que caíram alguns jusnaturalistas que pensaram poder extrair tais normas da natureza.

O filósofo-jurista vienense não se limitou, porém, a tentar demonstrar a impossibilidade racional de justificar a existência da Justiça como valor absoluto de validade objectiva e universal, tendo ainda procurado mostrar que as normas de conduta não são susceptíveis de ser objecto de juízos de valor, porque, em seu entender, apenas a realidade pode ser valiosa ou desvaliosa, pelo que unicamente os factos da ordem do ser poderão ser objecto de apreciação ou de valoração. Consequentemente, uma norma jurídica nunca poderá ser justa ou injusta, do que resultaria, então, como proclamava o positivismo jurídico, que a validade das normas jurídicas

é independente da validade de qualquer norma de Justiça, ou seja, que a ordem normativa jurídica tem em si própria o seu fundamento, não carecendo nem podendo buscar noutra qualquer ordem normativa a garantia da sua validade.

II. Também o dinamarquês Alf Ross (1899-1979), o último representante de vulto do denominado realismo jurídico escandinavo, cujas teses nucleares procurou fundir com o normativismo de Kelsen, defendeu uma concepção puramente emotivista da Justiça, mais radical do que a daquele.

Tendo procurado aplicar ao estudo do Direito os padrões de observação e verificação próprios da ciência empírica moderna e aceitando, como ponto de partida da sua análise, a ideia de que as noções jurídicas fundamentais se traduzem em concepções sobre a realidade social e sobre a conduta do homem em sociedade, Alf Ross recusava a noção de uma validade específica a priori do Direito, bem como a ideia de Justiça como modelo ou guia para o legislador, sustentando que há apenas valores hipotéticos aceites por grupos influentes da sociedade.

Assim, segundo o filósofo dinamarquês, afirmar a justiça ou injustiça de algo é como “dar um murro na mesa”, é uma simples expressão emocional que faz da própria exigência um postulado absoluto. Daí que sustente que a declaração de que uma norma é injusta carece de sentido, pois não contém referência a nenhum critério nem a nenhum argumento.

Alf Ross não reduz o seu intento a negar a ideia de Justiça e a sua racionalidade, visto que, ao considerá-la como algo radicalmente emocional, sustenta que conduz à intolerância e ao conflito, porquanto, por um lado, incita à crença de que a pretensão de cada um é dotada de validade absoluta e não mera expressão do seu interesse e, por outro, exclui toda a argumentação e discussão racional tendo em vista um compromisso ou um acordo.

Nunca será possível, por isso, falar em justiça da lei ou da regra de Direito, mas, quando muito, em justo ou injusto no sentido de

correcto ou incorrecto, como aplicação correcta ou incorrecta da lei pelo juiz ou por quem deve aplicar um determinado conjunto de regras

3. CONCEPÇÕES FORMALISTAS DA JUSTIÇA

I. O jusfilósofo italiano Giorgio Del Vecchio (1878-1970), que, em 1923, publicara um primeiro esboço de uma teoria da Justiça, a que viria a dar forma definitiva no ano seguinte ao termo da II Guerra Mundial⁴, testemunha, de modo significativo, o novo interesse que este central problema ético-jurídico veio a assumir no último meio século.

Pensador de matriz neo-kantiana, cujo formalismo a posterior conversão ao catolicismo não conseguiu nunca superar, Del Vecchio considerava que, em sentido próprio, a Justiça deveria entender-se como princípio de coordenação entre seres subjectivos, pois a sua natureza é predominantemente social e manifesta-se no ponto de encontro de acções ou pretensões de vários sujeitos, sendo sua função específica fixar limites entre eles e estabelecer harmonia de proporções nas diversas relações intersubjectivas.

Procurando fundamentar este seu ponto de vista, o filósofo italiano sustentava existir uma forma específica de consciência - a consciência transsubjectiva - mediante a qual o sujeito se apreende na posição de estar contraposto, objectivamente, aos outros, do mesmo passo que reconhece pertencer a uma ordem de relações que o abrange com outros, ou seja, há uma consciência de si mesmo em forma objectiva, para a qual a subjectividade se projecta na coordenação. Deste modo, não só a ideia de alteridade ou a posição objectiva do eu derivaria, necessariamente, dos elementos essenciais da consciência, enquanto formas *a priori* do espírito, como a essência da Justiça residiria na posição objectiva da subjectividade e na coordenação intersubjectiva dela resultante.

Colocando-se, assim, numa atitude especulativa declaradamente anti-empirista e anti-positivista, Del Vecchio reconhecia

a existência de valores espirituais sobrepostos à realidade fenoménica, de elementos primordiais e universais, promanados da actividade do espírito, cuja natureza reflectiriam, se bem que, no seu pensamento, a noção de consciência, em sentido psicológico ou psico-gnoseológico, apareça, amiúde, confundida ou identificada com o seu sentido ético-espiritual, do mesmo modo que, na sua obra, não se encontra uma clara distinção entre o entendimento e o espírito.

Como realidade lógica, a noção de Justiça é de natureza formal, omnicompreensiva e universal, una e imutável, de modo a poder englobar todos os possíveis casos da experiência jurídica e o seu conteúdo múltiplo e mutável. Assim, segundo o pensador itálico, seriam elementos lógicos da noção de Justiça a alteridade ou bilateralidade, a paridade, a reciprocidade, a equivalência e a remuneração.

Ao lado desta noção formal de Justiça, cujos caracteres essenciais seriam os princípios da identidade e da equação intersubjectiva, entendia Del Vecchio haver uma exigência absoluta da Justiça, que radicaria, como aquela, na atitude transsubjectiva da consciência. Desde modo, enquanto a primeira corresponderia à consideração lógica da Justiça, a segunda corresponderia à sua consideração deontológica.

O elemento de transcensão, que a noção de Justiça comporta em si, não se traduziria, então, apenas na universalidade da sua forma lógica, pois constituiria, igualmente, o critério ou o paradigma ideal relativo ao conteúdo possível daquela, vindo esse critério ou paradigma a consistir, de acordo com o pensamento do mestre bolonhês, no reconhecimento integral da personalidade de cada um, como entidade absoluta e autónoma, reconhecimento que só seria possível no plano transcendental, em que nos é dado assumir uma posição objectiva e transsubjectiva e pensar a relação ideal entre o eu e o outro. Deste modo, a Justiça exige que a cada sujeito seja reconhecida a qualidade de pessoa e, consequentemente, que cada sujeito seja reconhecido e tratado pelos outros como princípio absoluto

dos próprios actos e que, na estrutura concreta da sociabilidade, se reconheça, igualmente, esse elemento ideal de autonomia como essência inviolável da pessoa.

Esta necessária generalidade e abstracção conferidas ao critério ideal de Justiça não impediam, contudo, segundo Del Vecchio, não só que ele se distinguisse da sua noção formal, como, ainda, que servisse para avaliar, comparativamente, os diversos graus de experiência possível e aferir da maior ou menor Justiça dos factos do domínio jurídico.

II. Próxima da de Del Vecchio, pela sua comum matriz neo-kantiana, embora se reclame de um carácter ou de uma feição existencial, é a teoria da Justiça que Miguel Reale incluiu no conjunto de ensaios intitulado *Nova fase do direito moderno* (1990), obra a que, porventura, quadraria melhor o título de *Direito e conjectura*, já que é esta última noção, desenvolvida pelo filósofo brasileiro alguns anos antes, no livro *Verdade e conjectura* (1983), que está subjacente à visão do direito e da Justiça explicitada nos diversos estudos que constituem aquele volume.

Partindo do pressuposto básico do seu historicismo axiológico de que não é possível alcançar uma ideia absoluta de Justiça, independente das conjunturas históricas relativamente às quais ela actua “como valor básico condicionante, em irrenunciável conversibilidade dialéctica”, Miguel Reale, na senda de Nicolai Hartmann, entende que a essência da validade da Justiça consiste em possibilitar que os restantes valores valham, pelo que se apresenta como inseparável das diversas experiências axiológicas da sociedade humana através da história.

Deste modo, a Justiça, porque visa garantir uma composição isenta e harmónica de interesses, encontra-se sempre na base da convivência entre os homens, como condição de reciprocidade, entendida esta como a igualdade possível, entre os indivíduos e os grupos sociais, em função das diversas conjunturas históricas. Assim, de acordo com o pensamento do filósofo brasileiro, a Justiça é sempre

expressão de igualdade, não absoluta e abstracta, mas de uma igualdade que consiste em tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais, com o objectivo de que as desigualdades progressivamente diminuam, pois o “ser” do homem consiste no seu “dever-ser”.

Daqui decorrerá, então, que a Justiça é, não só uma ideia transcendental, dado condicionar universalmente a experiência jurídica como tentativa incessante de realizar fins individuais e colectivos, como uma ideia cultural ou histórico-axiológica e uma ideia existencial, pois se correlaciona essencialmente com a de pessoa, entendida não como um valor absoluto e incondicionado, mas como o valor-fonte de todos os valores cuja existência subjectiva pressupõe a subjectividade alheia, realizando-se como intersubjectividade, de que a justiça é a medida social.

Aqui se fundamenta a ideia do jurisfilósofo brasileiro de que se torna imperioso abandonar o intento, inalcançável, de encontrar uma ideia universal ou absoluta de Justiça ou de procurar reduzi-la a um conjunto de perspectivas ou requisitos formais, porquanto ela é sempre inseparável da sua concreta projecção existencial na experiência histórico-social, marcando, por isso, a perene correlação entre liberdade e igualdade no processo intersubjectivo ou dialógico da história, “visando realizar a plenitude da pessoa humana em sincronia com uma comunidade cada vez mais formal e substancialmente democrática”.⁵

III. Tendo partido do positivismo jurídico, o filósofo belga Chaïm Perelman (1912-1983), procurou, desde cedo, superar as limitações daquele e colocar, em novos termos, o problema da Justiça que, na sua reflexão, ocupa um lugar primordial, ao lado das suas investigações sobre a teoria da argumentação e o raciocínio jurídico⁶

É no princípio ou ideia de *igualdade* que o chefe da Escola de Bruxelas funda a sua teoria da Justiça, partindo da análise dos diversos sentidos ou conteúdos que lhe têm sido tradicionalmente atribuídos, desde as doutrinas do igualitarismo absoluto, que sustentam

que a todos deve ser dado o mesmo, até aquelas que entendem que deve atender-se ao mérito de cada um, às suas *necessidades*, à sua posição *social* ou ao que a lei determina.

Considera Perelman que, apesar da radical incompatibilidade substancial ou material destas diversas maneiras de entender o princípio da Justiça, é possível extrair delas uma comum *ideia formal*, segundo a qual a Justiça deveria definir-se como o princípio de acção que impõe que os seres da mesma categoria essencial sejam tratados do mesmo modo.

Posteriormente, o pensador procurou superar este seu radical formalismo na maneira de conceber ou idear a Justiça, temperando-o com a noção de razoabilidade, que permite ultrapassar a rigidez de um igualitarismo abstracto, encaminhando a Justiça na via do concreto humano, histórica e socialmente condicionado, e permitindo uma pluralidade de soluções aceitáveis num determinado meio.

IV. É na mesma linha de Perelman que o filósofo norte-americano Michael Walzer desenvolve a sua teoria da Justiça distributiva fundada na ideia do que denomina "igualdade complexa", em contraposição à igualdade simples em que assenta a generalidade das concepções sobre a Justiça.

Entende M. Walzer que a ideia de justiça distributiva se refere tanto ao ser como ao ter e ao agir, à produção como à distribuição, à identidade e à posição social, à terra e ao capital como aos bens que se possuem. Daí que não tenha sido possível nunca um único critério ou um conjunto de critérios associados para orientar ou avaliar todas as distribuições. Com efeito, ao longo do tempo, o mérito, o grau de qualificação, o nascimento, o sangue, a amizade, a necessidade, o livre-câmbio, a lealdade política ou a decisão democrática têm tido um papel relevante, ao lado de outros, como critérios orientadores das distribuições de bens sociais.

Assim, tentar encontrar um único critério ou uma unidade de critério de repartição é desconhecer a natureza da justiça distributiva, que se caracteriza, precisamente, pelo pluralismo de critérios, pois

não só nenhum critério único se ajusta à diversidade dos bens sociais a repartir, como não são harmónicos entre si. Os princípios adequados às diferentes “esferas da justiça”: segurança e bem estar social, dinheiro e mercadorias, cargos públicos, família, escola, poder político.

Desde modo, os princípios da justiça são pluralistas na sua própria forma: os diferentes bens sociais devem ser repartidos por uma multiplicidade de razões, de acordo com uma multiplicidade de critérios, com a intervenção, em cada caso, de sujeitos diferentes, tendo essas diferenças a sua origem nas concepções diferentes que as pessoas podem ter dos próprios bens sociais, concepções essas que são o inevitável produto de particularismos históricos e culturais.

Esta a razão pela qual, no pensamento de Michael Walzer, a igualdade complexa, i. e., a que atende à diversidade dos critérios de repartição, segundo as “esferas de Justiça”, é a *forma* da Justiça e a sua ideia de Justiça é uma ideia apenas formal, pois qualquer análise substancial ou material da Justiça distributiva nunca poderá deixar de ser espaço-temporalmente determinada e condicionada.⁷

4. CONCEPÇÕES ONTOLÓGICAS OU TELEOLÓGICAS DA JUSTIÇA

I. O essencial formalismo que preside às teorias da Justiça anteriormente referidas, mau grado o relevo atribuído à noção de pessoa no pensamento axiológico de Del Vecchio e Miguel Reale ou a importância conferida à “razoabilidade” na última obra do chefe da Escola de Bruxelas, foi criticado por Luigi Bagolini (n. 1913), professor emérito da Universidade de Génova, que lhe contrapôs a ideia de Justiça como valoração prática, baseada na noção de *valoração simpatética*⁸.

De acordo com o pensamento de Luigi Bagolini, para avaliar a Justiça de uma acção ou de uma conduta, há que considerar, separadamente, duas situações: aquela em que tal acção ou conduta,

pelo menos analogicamente, pode ser reconduzida ao âmbito de uma categoria de acções ou de condutas já verificadas no passado e aquela em que essa acção ou conduta é nova, i.e., não pode ser incluída numa categoria de acções ou de condutas já verificadas e conhecidas.

No primeiro caso, a valoração da acção, no plano da Justiça, pode basear-se no conhecimento específico, verificável e sintético *a posteriori* dos efeitos produzidos pelas acções da mesma espécie já ocorridas. Pelo contrário, no segundo, a valoração da acção nova, não sendo puramente emocional ou arbitrária, não é também redutível a um processo racional aprioristicamente dedutivo nem ao procedimento racional e experimental de qualquer conhecimento sociológico.

Aqui terá de intervir um elemento que, embora não sendo objectivo e necessário, no sentido puramente racional e *a priori*, tenha uma consistência objectiva *sui generis*, que permita a quem tem de julgar o colocar-se na situação concreta das pessoas sobre que recaem os efeitos da acção objecto de juízo. Segundo Bagolini, tal elemento é a *simpatia*, cuja noção, adverte, difere tanto da proposta por David Hume e Adam Smith como da defendida por Max Scheler, pois que, a seu ver, aquela não consiste na participação directa e imediata dos sentimentos nem numa qualquer fusão afectiva, assim como o processo simpatético não é axiologicamente cego.

Assim, para o filósofo italiano, a *simpatia* surge como participação intencional - imaginária, indirecta e mediata - na situação concreta dos sujeitos hipotéticos sobre que recaem os efeitos da acção em causa, sendo, nessa medida, constitutiva do valor Justiça, se bem que de modo não exclusivo. Concebida deste modo, a *simpatia* revela-se como atitude originária e irreductível da consciência humana, enquanto alteridade concreta ou capacidade concreta da consciência para se colocar na situação do outro, de se fazer outra relativamente a si própria, de ultrapassar, em certo sentido, a situação passada e presente em que o sujeito se encontra implicado.

O processo simpatético é, assim, um processo intersubjectivo, de uma intersubjectividade concreta, em que a racionalidade

- que não é uma racionalidade em sentido analítico - implica sempre, em concreto, a emotividade.

Dada a constitutiva intersubjectividade ou alteridade da simpatia, a valoração simpatética permite, de modo relativo, senão também absoluto, aumentar a probabilidade e o número de casos em que a valoração prática pode conseguir uma certa objectividade, subtraindo-se, em parte, quando não sempre, ao domínio das visões do mundo, sendo, por isso, condição de coexistência de princípios ideológicos diversos e até opostos. Para que o consiga plenamente, necessário é, porém, que a valoração prática em termos de Justiça postule e implique o absoluto e o incondicionado como metahistórico e como misterioso, em si e por si, já que o postular uma Justiça incondicionada e transcendente relativamente à realidade histórica e humana é condição de possibilidade da valoração prática - histórica e concreta - em termos de Justiça, a ponto de poder dizer-se, um tanto paradoxalmente, que, para poder realizar o máximo de Justiça, é necessário admitir a impossibilidade de realizar toda a Justiça ou a Justiça como princípio incondicionado.

II. Mais ambiciosa do que a de Luigi Bagolini é a teoria da Justiça de Ilmar Tammelo (1917-1982), filósofo estoniano, cuja vida especulativa e magistério se repartiram pela Europa e pela Austrália.

Iniciando a sua investigação por uma análise histórica da ideia de Justiça⁹, Tammelo conclui que dessa análise resulta que ela tem sido caracterizada por uma *igualdade*, uma *proporcionalidade* e uma *correspondência*, e entendida como *princípio regulador da conduta* e das atitudes sociais do homem, implicando um equilíbrio e uma limitação no seu comportamento, do mesmo passo que foi concebida como *virtude* e como *ideia* ou *valor* que se encontra em íntima relação com o Direito, com o qual, porém, não coincide nem se identifica.

Por outro lado, considera que a teoria filosófica da Justiça deve partir das intuições de Justiça que a vida habitual e corrente nos proporciona, não descurando também a consideração das noções que

a linguagem e as diversas disciplinas nos apresentam e que, no seu modo de entender, se reconduzem às da Justiça como situação, como característica de algo, como *atributo* e como *ideia*, o que abre caminho ao tratamento dos quatro grandes *problemas ontológicos* da Justiça: o da *essência*, o da *subsistência*, o da existência e o da *realidade* ou *efectividade*.

Quanto ao primeiro, a resposta do filósofo é claramente afirmativa: a Justiça tem uma essência, há uma essência da Justiça. É igualmente afirmativa a sua resposta às duas interrogações seguintes, pois entende que a Justiça não só é uma entidade fundante de outras entidades, como o Direito, como existe, pelo menos como *possibilidade*, já que, não sendo autocontraditória, é concebível.

Por outro lado, a Justiça e a ideia de Justiça referem-se a uma situação social concreta, existente num certo lugar e num certo tempo, pelo que neste sentido são *realidades* ou *efectividades*, i. e., *entidades ônticas*. O *justo* e o *injusto*, pelo contrário, não são algo de espaço-temporalmente definido mas entidades *eidéticas* ou *essências*.

Porque a Justiça é uma entidade eidética ou uma essência e não um ser sensível ou psíquico, o seu modo de conhecimento só pode ser a *intelecção* e nunca a percepção ou a reflexão, dado que a justicidade ou o ser próprio da ideia de Justiça e do justo não depende do conhecimento de entidades ônticas.

Por seu turno, a consideração da axiologia da Justiça conduz à conclusão de que o justo é um valor ético autónomo (pois não pode ser reduzido a outro valor) e tem de específico e próprio o ser o valor a que se adequa a conduta que atribui a outro sujeito o que lhe é devido, nisto se distinguindo da *caridade*, pois nesta dá-se ao outro o que não lhe pertence.¹⁰

III. Se bem que Tammelo não haja descurado o tratamento da problemática metafísica da Justiça, que, em seu entender, se reporta à sua relação com Deus, com o absoluto ou com a lei natural, não fez dela o cerne ou o fulcro da sua demanda teorética, como o tentou o filósofo e teólogo suíço Emil Brunner, ao tratar da teoria da Justiça como doutrina das leis fundamentais da ordem social.¹¹

O ponto de partida do seu pensamento é o de que a Justiça tem que ver, não com a pessoa directamente como tal, mas com a pessoa em relação com algo que já não é pessoa, pelo que o seu pressuposto básico é a ideia de pertença, que se expressa no pronome possessivo. Por outro lado, para a ideia de Justiça, o homem é considerado inserido ou integrado numa ordem ou numa estrutura que ordena a totalidade da vida, a coexistência de cada um com os outros e, ao mesmo tempo, a coexistência de cada um com os dados naturais da vida, pelo que o seu domínio próprio é o da ética dos ordenamentos ou das instituições.

Segundo o pensamento de Emil Brunner, a ideia de Justiça implica os conceitos de lei e de igualdade, pois é a primeira que decide e determina o lugar que o homem ocupa e o que lhe corresponde, de uma forma geral ou generalizada, enquanto a segunda exige que todos sejam tratados de um modo igual, i. e., segundo princípios iguais. Adverte, no entanto, o filósofo que o tratamento igual só é justo quanto as desigualdades reais forem irrelevantes na relação de cuja regulamentação se trata, pois, sempre que assim não aconteça, o tratamento igual deve converter-se num tratamento proporcional.

Mas este entendimento da ideia de Justiça é meramente formal, pelo que exige, na sua aplicação, uma consideração axiológica que deve retirar-se ou fundar-se numa concepção sobre a essência do homem e daquilo que é igual em todos os homens de modo essencial e do que neles é desigual e não essencial.

Assim sendo, a essência da ideia de Justiça encontra-se na combinação da igualdade com a desigualdade, porquanto se é verdade que os homens são iguais pelo seu destino, pela sua dignidade e pelo seu direito a serem reconhecidos como pessoas (o que torna injusta a escravatura, o poder de dispor da vida e do corpo de outrem), não é menos verdade que são desiguais entre si quanto ao modo e à função.

É a ordem da criação que, do mesmo passo que atribui a cada um o que é seu ou lhe é próprio, o integra numa estrutura ou série

de dependências (matrimónio, relação paterno-filial, etc.). Ora, entre o que é próprio de cada um, inscreve-se, antes de mais, a liberdade pessoal, o poder de agir livremente e, como seu necessário complemento, a propriedade privada, já que sem esta aquela não existe ou fica desprovida de conteúdo ou de significado. Estreitamente ligados a um e outro encontram-se também outros direitos originários e primários, como o *direito ao trabalho*, o *direito de cada pessoa a um desenvolvimento adequado* de si própria.

Assim, a Justiça é algo estritamente objectivo, impessoal e imparcial, racionalmente fundado na estrutura ou na ordem da Criação, que, sendo de carácter eminentemente formal, carece de ser dinamicamente completado por determinados conteúdos materiais, que atendam à diversidade de modos e funções e à multiplicidade das estruturas concretas da sociedade no tempo e no espaço.

IV. Mais recentemente e numa perspectiva existencial, o jusfilósofo italiano Sergio Cotta (n. 1920) esboçou uma teoria da Justiça que assenta na clássica distinção entre a justiça *particular* e a *justiça universal* ou *total*, à qual, contudo, é atribuído um sentido diverso do usual.

Assim, distingue este autor na primeira forma de justiça dois tipos diferentes, a *justiça intersubjectiva* e a *justiça social*, esclarecendo que a primeira diz respeito às relações horizontais directas entre indivíduos tomados cada um em si e baseia-se na equivalência, pressupondo a *paridade* entre eles, ao passo que a segunda é a que ordena a rede de relações que constituem a sociedade, compreendendo dois tipos diversos de relações - as de todos os sujeitos com a sociedade (verticais directas) e as que decorrem ou se estabelecem entre sujeitos iguais e são mediadas pela sociedade (horizontais indirectas) - baseados ambos no princípio da *proporcionalidade*.

Este segundo tipo de justiça particular é hierárquico e desigualitário, sendo a proporcionalidade em que se funda aplicada funcionalmente, de acordo com três diferentes critérios, consoante

esteja em causa a atribuição de *recompensas* (em que há que atender aos méritos de cada um), de *ónus* (em que serão relevantes as *capacidades*) ou de *posições* (em que será decisiva a respectiva *relevância*).

Por seu turno, a *justiça universal* ou *total*, que Sergio Cotta designa, igualmente, por *justiça ontológica*, por constituir a ordem global, fundada sobre o ser homem de cada indivíduo, dentro da qual se colocam e são rectificadas as duas formas particulares de justiça, tem como elementos estruturais a *paridade ontológica*, a *simetria ou reciprocidade*, a *correspondência entre direitos e deveres*, a *adequação da recíproca relação das acções*, o *respeito universal do justo e a imparcialidade do juízo*.

A *justiça ontológica* não é meramente formal nem empiricamente material, constituindo antes um transcendental da regra, que é condição tanto da sua pensabilidade, segundo a lógica dos conceitos, como da sua concreta possibilidade de actuação específica, enquanto regra universal, na realidade da existência, de acordo com a lógica existencial.¹²

5. CONCEPÇÕES DEONTOLÓGICAS OU PROCEDIMENTAIS DA JUSTIÇA

I. Partindo de pressupostos teóricos muito diferentes dos de Emil Brunner, o filósofo norte-americano John Rawls (n. 1921) concebe também a Justiça na perspectiva da estrutura básica da sociedade, considerando ser seu objecto o modo como as instituições sociais relevantes distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social.

O seu objectivo não é, porém, como o de filósofo suíço, o de realizar uma investigação metafísica ou onto-axiologicamente fundada, mas tão só o de formular uma doutrina que, sem deixar de

ser uma teoria moral, seja, antes de mais e acima de tudo, uma concepção política da Justiça, que possa ser a base ou o fundamento teórico de uma doutrina política liberal ou do liberalismo político¹³.

Ao publicar, em 1971, a sua *A Theory of Justice*¹⁴, ambiciosa síntese de um pensamento que se veio estruturando, exprimindo e corrigindo ao longo das duas décadas anteriores, a partir do conceito da justiça como *imparcialidade, isenção ou lisura (fairness)* - termos que se afiguram mais adequados ao pensamento do autor do que o de *equidade*, usado em algumas versões portuguesas, francesas e castelhanas da obra - Rawls procurou encontrar numa nova formulação da doutrina clássica do "contrato social" uma *via média* capaz de superar o impasse em que se encontrava o pensamento ético anglo-americano, dividido entre a tradição utilitarista e o intuicionismo.

Ao retomar o pensamento contratualista, Rawls advertiu, no entanto, que o contrato social não deveria agora ser entendido como o necessário para ingressar numa certa sociedade ou para estabelecer uma determinada forma de governo, mas sim com o sentido de que o seu objecto são os princípios básicos da sociedade, entendidos como aqueles que pessoas livres e racionais, visando promover os seus próprios interesses, aceitariam numa posição original de igualdade.

Deste modo, nesta concepção, o lugar do *estado de natureza* do contratualismo clássico é ocupado pela noção de *posição original de igualdade*, ao mesmo tempo que são os *princípios da Justiça* para a estrutura básica da sociedade e não já a constituição da sociedade política e a organização do poder que passam a ser objecto do novo *contrato social*.

Assim, na hipotética *posição original*, cada uma das partes, embora se encontrasse como que coberta por um véu de ignorância e não conhecesse o seu lugar na sociedade, nem os seus dotes e aptidões naturais ou a sua situação económica ou, sequer, a geração a que pertencia, deveria ter um conhecimento suficiente da psicologia geral da humanidade no que respeita às paixões e motivações

fundamentais, assim como deveria saber o que qualquer pessoa sensata presumivelmente deseja possuir, ou seja, os bens sociais primários sem os quais o exercício da liberdade é uma reivindicação carecida de objecto. Por outro lado, porque a opção a fazer é entre diversas concepções de Justiça, as partes teriam de dispor de uma informação adequada sobre os princípios em causa, que, para Rawls, serão os seus próprios e os dos utilitaristas. Para garantir a imparcialidade e a isenção na escolha, todas as partes deveriam dispor da mesma informação, pelo que a apresentação das alternativas e dos argumentos teria de ser pública. Finalmente, o acordo a que as partes cheguem na posição original será estável, não podendo ser modificado por força das circunstâncias concretas da vida real.

Segundo Rawls, nesta posição original de plena igualdade, as pessoas escolheriam dois princípios, relativos à distribuição de bens e direitos. Assim, de acordo com esta teoria distributiva da Justiça, de natureza processual ou procedimental, as partes escolheriam dois princípios fundamentais, o primeiro dos quais exigiria a igualdade na atribuição dos deveres básicos da sociedade, enquanto o segundo determinaria que as desigualdades sociais só são justas se produzirem benefícios compensadores para todos e, em especial, para os membros menos favorecidos da sociedade.

Por seu turno, com estes dois princípios articulam-se duas regras de prioridade: *a regra da liberdade e a regra da prioridade da justiça sobre a eficácia*.

A primeira impõe que os princípios da justiça estejam dispostos por ordem *léxica* ou *serial*, ou seja, que a liberdade só pode ser limitada em nome ou a favor da própria liberdade.

A segunda estabelece que o princípio da *justiça* deve prevalecer sobre o da *eficácia* e que a oportunidade equitativa é prévia ao princípio da diferença. Daqui retira o pensador a conclusão de que todos os bens primários sociais (liberdade e oportunidade, rendimentos, riquezas e bases de auto-respeito) devem ser distribuídos de modo igual, a não ser que uma distribuição desigual de alguns ou de todos esses bens traga vantagens aos menos favorecidos.

Procurando justificar as razões pelas quais, segundo o seu ponto de vista, as partes, numa posição original de igualdade, escolheriam estes princípios, por esta ordem serial, e não os do utilitarismo, em qualquer das suas formas, Rawls sustenta que, numa situação de incerteza como aquela, pessoas razoáveis optariam pelos princípios que maximizassem a parte mínima (*maximin*).

Ao transpor para o domínio ético e político-jurídico a teoria da decisão racional e dos jogos, de natureza económica, o filósofo norte-americano, como nota Paul Ricoeur, parece admitir que ela é razão suficiente para que as partes intervenientes no processo de decisão na posição original escolham os dois princípios de Justiça que propõe, dispensando-se, por isso, de apresentar outros argumentos justificativos desta pretensa opção.¹⁵

A teoria de Rawls provocou um sem número de críticas e deu origem a um longo debate, ainda hoje em aberto, em que o pensador não se tem furtado a intervir, explicitando aspectos menos claros do seu pensamento, introduzindo-lhe precisões e aperfeiçoamentos e procurando refutar observações ou reparos que tem por menos pertinentes ou inadequados.¹⁶

II. Dentre as críticas feitas à interpretação neo-contratualista da Justiça propugnada por Rawls e das soluções alternativas a ela contrapostas merecem destaque as que, numa perspectiva liberal, foram apresentadas por Ronald Dworkin (n. 1931), em nome do que denomina *liberalismo ético*¹⁷ e por Robert Nozick (n. 1938), defensor de um *liberalismo radical* e de uma teoria do *Estado mínimo*, de renovada inspiração lockeana.¹⁸

A teoria da Justiça de Dworkin assenta, por um lado, na ideia de que aquela constitui uma parte da ética e, por outro, numa interpretação do liberalismo segundo a qual o governo de uma comunidade política deve manter-se neutral relativamente ao que deva ser considerado como uma vida boa, não lhe cabendo tomar qualquer posição quanto a essa matéria, limitando-se, apenas, a descrever estruturas políticas e económicas nas quais os cidadãos

tomarão as suas próprias decisões individuais sobre que tipo de vida é bom para cada um deles.

O ponto de partida ou a visão do liberalismo defendida por Dworkin leva-o, naturalmente, a recusar que o bem estar seja ou possa ser medida da Justiça, sustentando que tal papel cabe aos recursos e sua distribuição entre os membros da comunidade. Deste modo, a sociedade ideal, segundo o liberalismo ético ou a igualdade liberal, define-se, não segundo a bondade das vidas que as pessoas vivem mas de acordo com a porção de recursos que têm à sua disposição, pelo que a situação ideal será, para Dworkin, aquela em que as pessoas são iguais relativamente aos recursos, i. e., em que a parte de recursos que cada um tem é idêntica á dos restantes, ainda que sejam desiguais relativamente ao bem estar. Ora, a distribuição ideal dos recursos só se consegue quando aqueles de que as diferentes pessoas dispõem são iguais nos respectivos custos de oportunidade, ou seja, quanto ao valor que teriam nas mãos de outras pessoas.

Ao fazer consistir a Justiça na *distribuição igualitária dos recursos*, Dworkin não ignora, no entanto, que tal distribuição, para ser verdadeiramente justa, exige igualdade de circunstâncias entre os vários sujeitos.

Com efeito, há que distinguir entre circunstâncias que constituem meros parâmetros da vida de cada um, fazendo que a sua situação seja diferente da de outros seres humanos, como, por exemplo, os vínculos biológicos, sociais e nacionais, que, embora não hajam sido objecto de escolha individual, não impedem que disfrute de uma vida boa, e as deficiências físicas ou mentais ou as limitações que introduzem desigualdades e afectam ou reduzem a possibilidade de beneficiar de uma vida boa.

Desta distinção retira o jurista-filósofo norte-americano algumas conclusões importantes. Assim, dado serem diferentes as circunstâncias entre os vários sujeitos, uma distribuição justa ou igualitária de recursos entre eles implica a adopção de estratégias compensatórias que, através da transferência de determinadas

quantidades de recursos, reparem, anulem ou compensem as desigualdades, deficiências ou limitações de vários tipos que afetem alguns membros da sociedade, como as menores qualidades de saúde ou de destreza física ou mental.

Por outro lado, entre as circunstâncias da nossa vida inscrevem-se certos *parâmetros normativos*, um dos quais é, precisamente, a Justiça. Uma vida boa será, então, uma vida adequada às circunstâncias em que os recursos estão distribuídos de forma justa, o que equivale a negar ou a pôr em causa que alguém possa ter uma vida melhor graças a uma distribuição injusta dos recursos. Ora, se a Justiça é um parâmetro do valor da vida, qualquer argumento que pretenda justificá-la em termos funcionais referidos aos diferentes interesses das pessoas constituirá uma petição de princípio, se tais interesses forem considerados essenciais, ou será arbitrário, se esses mesmos interesses não apresentarem natureza essencial.

Em terceiro lugar, sendo a Justiça entendida como igualdade de recursos, cada pessoa procede justamente quando não utiliza recursos alheios e não excede a sua justa porção de recursos à custa dos outros.

Contrapondo a sua concepção do liberalismo ético às teorias contratualistas, designadamente à de Rawls, Dworkin observa que, enquanto estas últimas consideram como princípios válidos da Justiça os que surgem numa assembleia de pessoas que tratam de fazer progredir os seus próprios interesses através de um tipo especial de negociação, conduzida segundo determinados pressupostos ou limitações que, no caso de Rawls, podem ir até à quase total ignorância da sua situação e dos seus interesses, pelo contrário, os liberais éticos não se encontram, de modo nenhum, sujeitos a qualquer restrição informativa, pois sabem o que as pessoas reais e concretas sabem acerca da sua situação e dos seus interesses e convicções.

Acresce que o problema com que se defrontam os liberais éticos é também radicalmente distinto do das partes contratantes na tradição contratualista, incluindo a sua versão rawlsiana. Segundo tal

tradição, os hipotéticos negociadores movem-se segundo os seus próprios interesses, com o único objectivo de conseguir que a sua parte seja a maior possível, com total alheamento de qualquer preocupação de Justiça. Pelo contrário, os liberais éticos consideram que só é boa para eles uma negociação que lhes atribua uma maior parte de recursos se ela corresponder a uma teoria *correcta* da Justiça, já que, para eles, diversamente do que acontece na tradição contratualista, o interesse próprio e a preocupação pela Justiça são interdependentes.

Aqui radica, igualmente, a crítica de Dworkin a Rawls, quando este sustenta que dispor de mais bens primários contribui para uma vida melhor dos mais desfavorecidos, pois, sendo a Justiça um parâmetro normativo e não um mero componente do bem estar, não seria possível, sem petição de princípio, considerar como justa uma distribuição desigual que fosse mais adequada aos interesses do grupo mais pobre ou socialmente mais desfavorecido.

III. Quanto à posição de Robert Nozick, há que começar por notar que, diferentemente do que acontece com Rawls e Dworkin, para os quais o problema fundamental da filosofia política parece ser o da Justiça, entendida, como vimos, como teoria dos princípios básicos da sociedade, para aquele primeiro filósofo norte-americano, tal problema é, mais radicalmente, o de saber porque deve existir o Estado e não antes a anarquia.

Por outro lado, embora Nozick proponha, igualmente, uma doutrina processual ou procedimental da Justiça, recusa qualquer concepção distributiva, contrapondo-lhe uma teoria histórica e empírica da Justiça.

Partindo da noção lockeana de Estado de natureza em que todos têm direito a tudo e gozam de liberdade plena, Nozick procura explicar o aparecimento do Estado, não através, propriamente, da via contratual, mas sim pela metáfora da *mão invisível*, ou seja, de um processo gradual em que, sem intencional decisão dos homens, o Estado surge, quando uma entidade ou agência destinada a proteger

os seus clientes da violência, do roubo ou da fraude, conquista o monopólio da força num determinado território, protegendo todos os cidadãos que nele habitam, mesmo os que não pagam os seus serviços.

Este Estado, que Nozick denomina *Estado mínimo*, surge, assim, quando se reúnem duas condições ou elementos essenciais: o elemento *monopolístico* (monopólio do uso da força no território) e o elemento *redistributivo* (porque a tutela dos bens e interesses dos não “clientes” ou não “contribuintes” é paga pelos “clientes” ou “contribuintes” da agência de protecção). Por outro lado, segundo o pensamento de Nozick, o *Estado mínimo* assim definido e caracterizado é o Estado mais extenso que pode ser moralmente justificado, pelo que qualquer Estado que se arrogue outras funções para além da protecção de todos os seus cidadãos contra a violência, o furto ou a fraude e da tutela dos contratos validamente celebrados é um Estado que viola os direitos do povo e os direitos naturais dos indivíduos.

É com base nestes pressupostos que Nozick aborda o problema da Justiça na propriedade e formula a sua *teoria do título válido*, segundo a qual a propriedade de alguém é justa se tiver sido validamente adquirida ou validamente transferida, pelo que o princípio da justiça poderá formular-se do seguinte modo: a cada um segundo os legítimos direitos que legitimamente adquiriu ou que para ele foram legitimamente transferidos .

Nozick procura fundamentar esta teoria no princípio da liberdade natural do homem e na ideia de que, no estado de natureza, a propriedade é adquirida de acordo com os princípios da justiça na aquisição e da justiça na transferência, mediante a troca da posse de uma propriedade por outra ou por serviços, emprego ou doação.

Segundo o seu autor, esta teoria contrapõe-se à maioria das restantes, pois, enquanto estas são *padronizadas*, já que definem a justiça a partir de determinados padrões ou modelos de distribuição da propriedade, como, por exemplo, a igualdade, que arvoram em critério ou princípio da justiça, a teoria do título válido é uma teoria

histórica, porquanto sustenta que a justiça ou injustiça de qualquer distribuição da propriedade depende do modo como ocorreu a sua aquisição originária ou derivada e que as circunstâncias ou as acções pretéritas das pessoas podem criar direitos ou méritos relativamente a certas coisas.

Por outro lado, as teorias padronizadas da Justiça carecem de uma actividade redistributiva, já que não será provável que, numa sociedade, as situações reais da propriedade se conformem com os princípios da justiça que essas teorias propõem ou que as alterações na titularidade da propriedade que ocorram respeitem sempre esses mesmos princípios.

Desenvolvendo a sua teoria da justiça, adverte, contudo, Nozick que tanto o *princípio da justa aquisição* como o da *justa transferência* carecem de ser completados por um terceiro princípio - o da *correccção das injustiças* - pois a aquisição das coisas que anteriormente não eram propriedade de ninguém só é justa se dela não resultar uma pior situação para os demais, reserva que é igualmente válida quando se trata de aquisição por transferência de propriedade.

Do seu ponto de vista, a teoria de Rawls, cujo mérito realça como marco decisivo do pensamento ético e político contemporâneo, é susceptível de importantes críticas. Assim, para além de ser uma teoria padronizada, incapaz de fundar uma concepção distributiva histórica ou segundo a teoria do título válido, a teoria de Rawls, em vez de partir de um argumento dedutivo directo, parte de uma posição e de um processo e sustenta que qualquer princípio emergente daquela posição e daquele processo constitui princípio de justiça.

Todavia, para além destas duas críticas de fundo, outras dificuldades se deparam, segundo Nozick, à teoria do seu antigo colega de Harvard: os problemas da Justiça não se colocam apenas ou não surgem exclusivamente no domínio da cooperação social; é imperfeita uma teoria da justiça que se aplica unicamente à estrutura básica da sociedade e não considera ou não é válida para os microcosmos sociais, podendo conduzir a que a justiça geral seja

conseguida à custa de uma multiplicidade de injustiças particulares; a teoria de Rawls não explica como é que, na posição originária, as pessoas escolheriam princípios que se referem a grupos e não a indivíduos; não explica, igualmente, por que razão os princípios fundamentais da Justiça devem ser aplicáveis apenas à estrutura básica das instituições sociais; não explica, também, por que razão não deveria a propriedade depender, pelo menos em parte, dos dotes naturais das pessoas, pois é inegável que depende do modo como esses dotes são por elas desenvolvidos ou usados.¹⁹

IV. Também na Europa a teoria de Rawls tem sido objecto de demoradas e atentas análises críticas, cabendo aqui referir, pela sua importância e pelo eco que têm encontrado, as que lhe dedicaram Jürgen Habermas (n. 1929) e Paul Ricoeur (n. 1913).

O primeiro que, juntamente com Karl-Otto Apel (n.1922), é um dos mais influentes representantes do que se tem denominado *Ética discursiva* ou *Ética da discussão* (*Diskursethik*), se bem que concorde com Rawls no seu intuito de procurar determinar ou situar a Justiça a partir de uma concepção processual ou procedimental, tendo dela, portanto, uma visão deontológica e não ontológica ou teleológica, considera a teoria do filósofo norte-americano passível de algumas críticas.

Assim, relativamente à hipótese rawlsiana da *posição original*, sustenta Habermas que é duvidoso que ela seja apropriada para explicar e garantir o ponto de vista da apreciação imparcial tal como é exigida por princípios deontológicos da Justiça, nomeadamente por Rawls não haver libertado o conceito processual da razão prática de conotações substantivas, pressupondo, implicitamente, uma concepção teleológica no modo de entender os princípios. Por outro lado, ao limitar a informação dos hipotéticos participantes da posição original, o autor norte-americano neutralizaria, artificialmente, a diversidade de perspectivas de interpretação, ao mesmo tempo que estaria, implicitamente, a recorrer a algumas hipóteses fundamentais de ordem substancial ou teleológica.

Acresceria ainda, segundo o filósofo alemão, que, no pensamento de Rawls, para justificar os princípios da Justiça, seriam menos decisivas as negociações levadas a cabo na posição original do que as intuições e os conceitos essenciais em que assenta a sua própria construção da posição original.

Por último, entende Habermas que, ao reorientar uma teoria que se pretende universal para a consideração de questões de estabilidade política, o autor de *A Theory of Justice* reduziu a sua pretensão epistémica.

Deste modo, o pensador germânico contrapõe à visão rawlsiana a sua perspectiva da ética discursiva segundo a qual o ponto de vista moral toma corpo no processo de argumentação intersubjectiva, que, longe de limitar ou circunscrever a informação dos participantes, os obriga a alargar os limites dos seus horizontes de interpretação. Com efeito, para Habermas, numa discussão isenta de constrangimentos entre participantes livres e iguais, cada um deles tem de adoptar os pontos de vista de todos os outros e a visão que têm de si próprios e do mundo.

Diversamente do que vimos acontecer no pensamento ético-político de Rawls, a ideia de processo de que parte Habermas é a de um processo mais aberto de uma prática de argumentação assente nos pressupostos exigentes de um “uso público da razão”, que não exclui, à partida, o pluralismo das convicções e das visões do mundo. É público o ponto de vista comum a partir do qual os cidadãos procuram persuadir-se uns aos outros pela força do melhor argumento sobre o que seja justo ou injusto.

Será, assim, para Habermas, o ponto de vista do uso público da razão, partilhado por todos, o que confere às convicções morais a sua objectividade, sendo, conseqüentemente, esse uso público da razão a última instância do processo destinado a pôr à prova os enunciados normativos. Com efeito, de acordo com a perspectiva teórica do filósofo alemão, no quadro actual do que denomina “pensamento pós-metafísico”, é impossível fazer depender a validade

de uma concepção da Justiça da verdade de uma concepção do mundo, por mais “razoável” que ela se apresente ou se pretenda.

Sequaz de uma ontologia do Direito que poderia denominar-se *positivismo democrático* e que propugna a supremacia da lei - em nome da separação de poderes própria daquilo que, no *processo* democrático da legislação, constitui a única força de legitimação - e repudia o desenvolvimento das cláusulas gerais, as normas de conteúdo indeterminado, assim como a possibilidade de os tribunais e a administração fazerem os seus próprios juízos de valor, Habermas sustenta que é, antes de mais, por meio do direito positivo e coercitivo que a vida de uma comunidade política é legitimamente regulada. Daí que a interrogação primeira deva ser então a seguinte: quais os direitos que pessoas livres e iguais devem conceder-se reciprocamente a partir do momento em que desejam regular a vida em comum por intermédio de um direito positivo e coercitivo?

Porque o direito positivo exige um legislador político, a legitimidade da legislação explica-se em virtude de um *processo* democrático que garante a autonomia política dos cidadãos, os quais só são politicamente autónomos na medida em que se podem compreender colectivamente como autores das leis a que estão sujeitos como destinatários. Assim, na concepção de Habermas, a substância normativa das liberdades é já inerente ao meio necessário para a institucionalização jurídica do uso público da razão pelos cidadãos soberanos.

O intento subjacente à teoria da Justiça proposta pelo filósofo alemão apresenta-se, pois, consideravelmente mais modesto do que o da de Rawls, porquanto a limita aos espaços processuais do uso público da razão, desenvolvendo o sistema dos direitos a partir da sua institucionalização jurídica.²⁰

V. Quer a crítica que Paul Ricoeur em mais de uma oportunidade dedicou ao pensamento de Rawls²¹, quer a concepção da Justiça que propôs²² diferem, significativamente, das posições a este respeito decorrentes da ética discursiva habermasiana.

A primeira observação que Ricoeur faz visa a própria ideia de uma concepção meramente procedimental da Justiça que, no seu entender, não constitui nem pode constituir nunca uma teoria independente, porquanto assenta sempre, e necessariamente, numa pré-compreensão do justo, que permite definir e interpretar os dois princípios da Justiça antes que seja possível provar que seriam eles os escolhidos na posição original. A inevitável circularidade que a teoria de Rawls implica revela que uma concepção procedimental da Justiça é insuficiente, pois só pode servir para fornecer uma racionalização de um sentido da Justiça que nela está já sempre pressuposto.

Por outro lado, a teoria de Rawls, além de se referir, exclusivamente, às instituições, parecendo esquecer ou ignorar que a Justiça é uma virtude que diz, igualmente, respeito às acções e às pessoas, defronta ainda duas graves dificuldades: há conflitos que nenhuma regra processual nem nenhum arranjo permitem resolver; a teoria não logra superar ou eliminar o fosso entre os princípios e a prática, entre a regra abstracta e o concreto juízo em situação.

Afastando, assim, uma teoria puramente procedimental e deontológica da Justiça, Ricoeur propõe uma visão ética que combina o elemento deontológico com o impostergável pressuposto teleológico, sem desatender a aplicação concreta e singular da norma.

De acordo com o modo de ver do filósofo francês, o primeiro fundamento de uma teoria filosófica da Justiça deverá ser o reconhecimento de que o sujeito constitui a sua identidade numa estrutura relacional que dê prevalência à dimensão dialógica do homem e da vida humana sobre a sua dimensão monológica, sendo esta relação ao outro imediatamente mediada pelas instituições.

Do carácter radicalmente dialógico da vida humana decorrerá, então, conforme pensa Ricoeur, que a regra fundamental é a que resulta do *princípio da reciprocidade* que impõe “não exerças o poder sobre outrem de modo tal que fiques sem poder sobre ti”. Por seu turno, a ideia de Justiça assenta em dois conceitos essenciais: o

de *distribuição* e o de *igualdade*. O primeiro confere uma base moral à prática social do Direito, como regulação de conflitos, enquanto o segundo, entendido quer como igualdade aritmética de direitos, quer como igualdade proporcional de vantagens e de encargos, numa partilha desigual, marca a força e os limites da própria ideia de Justiça.

Da conjugação do princípio da reciprocidade com a ideia de Justiça assim definida, resultaria, então, para Ricoeur, que o ponto mais alto que o ideal de Justiça pode visar é o de uma sociedade em que o sentimento de *mútua dependência* esteja subordinada ao de *mútuo desinteresse*.

Deste modo de considerar a Justiça resultaria, então, que o sentido da Justiça se encontra organicamente ligado ao desejo de uma vida boa, o que implicará sempre um elemento *teleológico* na ideia de Justiça. Esse mesmo sentido da Justiça, elevado ao formalismo requerido pela versão contratualista do ponto de vista *deontológico*, não pode ser nunca inteiramente independente de uma referência ao *bem*, devido à própria natureza do problema suscitado pela ideia de distribuição justa, a qual envolve, necessariamente, a consideração da heterogeneidade e diversidade real dos bens a distribuir, aspecto essencial desatendido por Rawls, cuja teoria da Justiça, devido ao seu carácter exclusivamente procedimental, faz que a diversidade das coisas desapareça no processo de distribuição. Por outro lado, o sentido da Justiça só alcança a sua plenitude concreta no estágio de aplicação da norma no exercício do julgamento ou do juízo em situação.

Assim, no entender de Ricoeur, o justo pode considerar-se em três planos ou três domínios distintos: no plano *teleológico* do desejo de bem viver, é o *bom* relativamente ao outro; no domínio *deontológico* da obrigação, identifica-se com o *legal*, enquanto que, no campo da *sabedoria prática*, é o equitativo.²³

NOTAS

(1) Cfr. A. Braz Teixeira, "Sobre algumas aporias actuais do pensamento jusnaturalista", em *Nomos-Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*, nº 7, Janeiro-Junho de 1989.

- (2) *A Justiça e o Direito Natural* (1960), trad. port. J. Baptista Machado, Coimbra, 1963, e *Qué es Justicia?* (1971), trad. cast. de *What is Justice?*, por Albert Calsamiglia, Barcelona, 1982
- (3) *Sobre el Derecho y la Justicia*, trad. cast. Genaro R. Carrió, Buenos Aires, 1963.
- (4) *La Giustizia*, 1946. Deste ensaio há tradução portuguesa, de Maria Henriqueta della Castagna, com o título *A Justiça*, publicada nos nºs. 15, 16 e 17, de Novembro de 1949 e Janeiro e Março de 1950, do Bol. *Ministério da Justiça*.
- (5) *Nova fase do Direito Moderno*, São Paulo, 1990, pp. 37-42.
- (6) *De la Justice* (1945), no vol. *Justice et Raison*, Bruxelas, 1963. *Cinq leçons sur la Justice* (1966), no vol. *Droit, Morale et Philosophie*, Paris, 1968, e o conjunto de ensaios agrupados sob a epígrafe *Egalité et Justice*, no vol. póstumo *Le raisonnable et le déraisonnable en Droit*, Paris, 1984.
- (7) *Sphères de Justice*, trad. franc. de Pascal Engel, Paris, 1997, de *Spheres of Justice*, Nova Iorque, 1983. Cfr. Ubiratan Borges de Macedo, "A crítica de Michael Walzer a Rawls", na *Rev. Brasil. Fil.*, nº 187, S. Paulo, Julho-Setembro, 1997, pp. 335-351.
- (8) "La Giustizia come valutazione pratica", nos *Anais do Congresso Internacional de Filosofia* (1954), vol. II, S. Paulo, 1956, pp. 569-581 e "Conoscenza storica e previsione nelle valutazione pratica", na *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 18, S. Paulo, Abril-Junho de 1955.
- (9) *Justice and Doubt: an essay on fundamentals of Justice*, Viena, 1959.
- (10) Sobre o pensamento filosófico-jurídico de Ilmar Tammelo ver Ivanhoe Tebaldeschi, *Ragione e valore nel pensiero di Ilmar Tammelo*, na "Riv. Int. Fil. Dir.", vol. LIX, 1982, nº3.
- (11) *La Justicia: Doctrina de las leys fundamentales del orden social*, trad. cast. de L. Recasens Siches, México, 1961, da obra *Gerechtigkeit, eine Lehre von der Grundsätzen der Gesellschaftsordnung*, 1943.
- (12) *Il Diritto nell'Esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milão, 1985, pp. 125 e segts.
- (13) *O Liberalismo Político*, Lisboa, 1997 (trad. port. de João Sedas Nunes, de *Political Liberalism*, Nova Iorque, 1993).
- (14) *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, 1993 (trad. port. de Carlos Pinto Correia, de *A Theory of Justice*). Ver também *Justicia como Equidad*. *Materiales para una teoría de la Justicia*, trad. cast. Miguel Angel Rodilla, Madrid, 1986
- (15) *Uma Teoria da Justiça* cit., parte I, caps I a III e parte II, cap. II, nº 46. Ver, igualmente, *O Liberalismo Político* cit. e os ensaios *The sense of Justice* (1963) e *Distributive Justice* (1967-1968), cuja trad. castelhana figura no vol. *Justicia como Equidad* cit., *The Basic Liberties and their priority*, Cambridge, 1982 (trad. castelhana de Jorge Vigil Rubio, com o título *Sobre las Libertades*, Barcelona, 1990) e *La Théorie de la Justice comme équité: une théorie politique e non pas métaphysique*, em Catherine Audard e outros, *Individus et justice social: autour de John Rawls*, Paris, 1988.
- (16) Sobre o pensamento de John Rawls, ver ainda, entre outros, Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls*, Princeton, 1977, Jesus I. Martinez Garcia, *La Teoría de la Justicia de John Rawls*, Madrid, 1985, Chaïm Perelman e outros, *Fundamentos d'une Théorie de la Justice. Essais critiques sur la Philosophie Politique de John Rawls*, Lovaina, 1984, Fernando Vallespin Oña, *Nuevas Teorías del Contrato Social: John*

- Rawls, Robert Nozick y James Buchanan, Madrid, 1985, Enrique Bonete Perales, *Éticas contemporáneas*, Madrid, 1990, pp. 89 e segts., João Lopes Alves, *A noção de contrato social nos modernos e em Rawls*, em "Filosofia", vol. IV, na 1 e 2, Inverno, 1990, pp. 52 e segts., João Esteves da Silva, *Rawls e a Economia Política*, id. pp. 105 e segts., Chaudran Kukathas e Philip Pettit, *Rawls: "Uma Teoria da Justiça" e os seus críticos*, trad. port. Maria Carvalho, Lisboa, 1995, Paul Ricoeur, *Lectures*, I, Paris, 1991, pp. 176 e segts. e *Le Juste*, Paris, 1995, pp. 71 e segts. e Jürgen Habermas e John Rawls, *Débat sur la Justice politique*, Paris, 1997
- (17) *Los derechos en serio* (trad. cast. de Marta Guastarino, Barcelona, 1984, de *Taking rights seriously*, Londres, 1977), *Une question de principe* (trad. franc. de Aurélie Guillaín, Paris, 1996, de *A matter of principle*, Harvard, 1985), *L'empire du Droit* (trad. franc. de Elisabeth Soubrenie, Paris, 1994, de *Law's Empire*, Londres, 1986) e *Ética privada e igualitarismo político* (trad. cast. de Antoni Domènech, Madrid, 1993, de *Foundations of Liberal Equality*, Salt Lake City, 1990).
- (18) *Anarquía, Estado y Utopía* (trad. cast. de Ricardo Tamayo, México, 1988, de *Anarchy, State and Utopia*, Nova Iorque, 1974).
- (19) Sobre o pensamento de Nozick, ver Fernando Vallespin Oña, *ob. cit.*, pp. 135 e segts.
- (20) "La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls" (1995), em J. Habermas e J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, Habermas, *Droit et Morale* (1986), trad. franc. Christian Bouchidhomme e Rainer Rochlitz, Paris, 1997, *Droit et Democratie. Entre faits et normes* (1992), trad. franc. dos mesmos, Paris, 1997 e *La paix perpétuelle* (1996), trad. franc. de Rainer Rochlitz, Paris, 1996. Cfr. José Manuel Aroso Linhares, *Habermas e a universalidade do Direito*, Coimbra, 1989, V. Domingo Garcia Marzá, *Ética de la Justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, Madrid, 1992 e Jovini Pizzi, *Ética do discurso. A racionalidade ético-comunicativa*, Porto Alegre, 1994.
- (21) *Lectures*, I, cit., pp. 176-230 e *Le Juste* cit., pp. 71-120.
- (22) Além das duas obras indicadas na nota anterior, são ainda de capital importância para compreender a teoria da Justiça de Ricoeur os livros *Amour et Justice*, Tübingen, 1990 e *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990.
- (23) Sobre o pensamento de Ricoeur acerca do problema ético-jurídico da Justiça, ver Oliver Abel, Paul Ricoeur. *La promesse et la règle*, Paris, 1996, pp. 55 e segts.

“MÍDIA E MULTIMÍDIA NOS LABIRINTOS DA VIOLÊNCIA”*

Regis de MORAIS*
Ph.D.

Os filósofos dizem que, mais do que um “ser-no-mundo”, o homem é um “ser-com-o-mundo”. O homem come os frutos materiais e espirituais que o seu mundo lhe propicia, hidrata-se - ele próprio tendo 70% de água em sua composição orgânica - dos mananciais d’água desse mundo; e, sobretudo, a sua personalidade ganha configuração e identidade na profunda comunhão com seus semelhantes humanos e com as condições apresentadas pelo seu meio geográfico. Tudo isto significa que é impossível pensar-se o ser humano senão em intensa interação com seu *habitat* e com o suporte material do mundo que o envolve e, mais do que simplesmente envolvê-lo - o que indicaria certa exterioridade equivocada - penetra o seu ser.

Freqüentemente, dizemos que um tal tipo de música nos acalma e apazigua, mas que tal outro desagrada-nos e nos irrita; da mesma forma que nos referimos ao convívio com certas pessoas que nos fazem mais tranquilos e seguros, na mesma medida em que o convívio com outras nos caceteia, irrita-nos e até chega a deprimir-nos um pouco. Por outro lado, há lugares cuja configuração e paisagem nos são benéficos - sejam lugares litorâneos, rurais ou urbanos,

(*) Capítulo do livro *Violência e vingança social* (no prelo).

(**) Doutor em Educação e Livre Docente. Professor Titular aposentado da UNICAMP. Atualmente, professor titular do Mestrado em Direito - PUC-Campinas.

enquanto outros sítios nos são desagradáveis ou pelo menos deixam-nos indiferentes. Isto chega até a níveis inconscientes, como quando vivemos uma dada situação ou conhecemos pessoas que se mostraram atenciosas e educadas conosco, e nós, lá no fundo, sentimos não ter gostado da situação vivida e das pessoas conhecidas; confundimos, em nossos sentimentos, porque parece-nos sem sentido não termos apreciado positivamente pessoas que foram amáveis conosco. É quando descobrimos com mais clareza que a nossa vida consciente tem conteúdos inconscientes indomináveis que às vezes nos assustam.

Vamos por esse caminho do óbvio, apenas lembrando vivências que são de todo ser humano, buscando simplesmente compreender em maior profundidade o que é tão comentado mas, volta e meia, pouco compreendido em toda a sua importância: a *interatividade humana*. O homem age sobre a natureza, manipula-a, transformando muitos aspectos naturais; e cada ser humano age, de variadas formas, sobre outros homens e mulheres, às vezes alterando as vidas destes. Mas isto é uma pista de mão dupla, de vez que todos estamos mais ou menos sujeitos às ações das forças naturais, como mais ou menos submetidos às influências que nos vêm dos nossos semelhantes. É, então, nessa dinâmica de interatividade que precisamos considerar as formas de comunicação humana com seu alto poder de sugestão, com sua capacidade de impressionar.

As relações face a face (que são, normalmente, as mais fortes e completas), os entendimentos epistolares, as conversas telefônicas, as transmissões radiofônicas e de televisão bem como a veiculação de fatos e idéias por jornais, e revistas - toda essa trama comunicacional vai-se complexificando e sofisticando, até aos limites dos recursos de *internet*. Mas, até este momento, a forma de comunicação mais influente e de impacto tem sido a televisão, na medida em que esta se tem situado como mediadora entre sensibilidade e inteligência humanas e os dados objetivos da vida social. Há países, e este é o caso específico do Brasil, que tiveram televisão antes de que o seu povo tivesse desenvolvido hábito de leitura, por exemplo; isto significa que antes de ter sido possível um bom período imaginoso e

reflexivo, deu-se o mergulho violento naquilo que é hoje chamado *sociedade icônica* - o absoluto predomínio das imagens visuais sobre as atitudes reflexivas e de apreciação de textos.

Hoje, principalmente quando o centro das preocupações é a violência, discutem-se muito os papéis cumpridos pela TV no dinamismo da interatividade humana. Abordando só esporadicamente outros aspectos da mídia, neste capítulo quero deter-me na consideração das relações existentes entre os elementos *violência* e *mensagens televisivas*. Aqui pretendemos deixar de parte preconceitos e hipocrisias, buscando o socialmente palpável - aquilo que tem sido a vivência de pessoas e famílias sob a influência dos "discursos" televisivos. Será no mínimo cínico que queiramos abraçar, antes do mais, o ponto de vista de que este ser interativo, francamente impressionável e sugestionável, que é o homem, em nada ou quase nada se deixe abalar pelas ordenações ideológicas de imagens e discursos desse poderoso meio de comunicação de massas que é a TV.

Vejamos aspectos deste questionamento.

1. VIOLÊNCIA NA TV: REPRODUÇÃO E PRODUÇÃO

Sempre que alguma voz ainda ousa levantar-se para acusar a irresponsabilidade da maior parte das mensagens televisivas, correm logo teóricos da moda para - num esforço indistigável - buscarem minimizar o poder de alteração dos comportamentos que tem a televisão. E estes "sacam dos coldres" um sem-número de pesquisadores estrangeiros e nacionais que concluíram, em suas investigações, pelo muito brando poder de impacto da TV; mais ainda: alegam que as críticas feitas à manipulação de opiniões feita pela TV acabam propiciando é clima para o retorno da censura e dos seus nefastos moralismos. Animados ou não pelos referidos teóricos, homens de televisão que vivem mergulhados em sua prática, costumam invocar para esse meio de comunicação uma tal *santidade* que São Francisco de Assis nunca pensou em chamar para si. E o cidadão

comum, que olha em torno de si e vê as coisas, registrando o que realmente acontece, sucumbindo ainda ao “princípio de autoridade” (as “autoridades no assunto”) sente-se desorientado.

O normal, nos teóricos do momento e nos homens de televisão, é procure passar a idéia de que a responsabilização da TV por negativos transtornos de comportamento é coisa antiga e superada, por hiperdimensionar o impacto das mensagens televisivas na vida social. No entanto, guardados os devidos cuidados, é esse ponto de vista “antigo e superado” que vou reassumir, principalmente por me negar a visões unilaterais que comprometem o tecido dialético da existência humana; tenho repetido que, nos negócios humanos não funciona o raciocínio disjuntivo “*ou isto ou aquilo*”, mas funciona um exercício mais sutil de pensamento do tipo “*isto e aquilo*”. Quero dizer que, sendo o discurso televisivo um produto humano, ele não será apenas anjo ou apenas diabo, mas anjo e diabo simultaneamente - restando afinal para avaliar-se o que tem predominado, se mais *angelitude* ou se mais *satanice*.

Ciro Marcondes Filho, em seu livro simples mas muito apreciável *Televisão: a vida pelo vídeo* (S. Paulo, 1988), escreve: “Há um grande mito, popularmente disseminado, de que os meios de comunicação - em especial a TV - formam a opinião pública. Na verdade, porém, sua atuação não é tão decisiva” (p. 89). A seguir, apoiando-se em Dieter Prokop, lembra seus leitores de que posicionamentos e opiniões problemáticos já se encontram arraigados no tecido social e nas histórias individuais, sendo que, no mais das vezes, a TV desperta ou confirma essas opiniões e atitudes, não muito mais do que isto (*Ibid.*, 89).

Ora, se a TV não tivesse importante papel na formação de opinião e na alteração de comportamento, imagine-se se a Rede Record, a Rede Vida, a Rede Globo e outros canais investiriam milhões e milhões de reais ao mês em suas programações; estou de acordo com que a TV não decida, de forma todo-poderosa, a vida social, mas penso não ser difícil ver-se que as mensagens televisivas

jogam um papel muito considerável em tal decisão. Se assim não fora, que efeitos teriam os filmes de publicidade e propaganda, cuja óbvia finalidade é diminuir, por condicionamentos, a liberdade psicológica de escolha, praticamente usando formas de sugestão que limitam a decisão do telespectador em favor do consumo do produto propagandeado? Grandes empresas nacionais e transnacionais disputam, segundo índices de audiência, os chamados horários nobres; e isto não pode ser por acaso.

Quanto à contaminação de violências, é de destacar-se um episódio real, amplamente divulgado por vários informativos, no qual um casal de jovens norteamericanos que assistiram mais de uma vez ao filme *Assassinos por natureza*, saiu praticando os mesmos crimes mostrados pela película disponível para vídeos. Pode-se, nisto, alegar que é o cinema - e não a TV - que deve ser focalizado como contaminador; mas o raciocínio tem que ser outro: se o cinema, que trabalha uma "linguagem" que nem sempre é tão objetiva e impactuosa logrou tal condicionamento, o que não se pensar dos poderes da "linguagem" incisivamente direta da TV?

Estou pronto a concordar com a afirmação de que a televisão não cria a violência do nada. "A TV não esconde que a sociedade seja violenta, ela a reproduz inteiramente" (MARCONDES FILHO, 1988: 88); assim, a televisão traduz violências já existentes na sociedade. Isto é verdadeiro; mas isto só, é meia verdade. Não podemos nos esquecer de que os meios tecnológicos e artísticos da TV, na medida em que traduzem ou reproduzem a violência já latente na sociedade, *hiperdimensionam* a violência, causando abalos emocionais indiscutíveis; em alguns aspectos, o *meio* recria a mensagem e se confunde com esta.

As imagens e situações de violência causam um impacto dinamizador sobre enquistamentos doentamente violentos do subconsciente das pessoas, e isto resulta em tensão emocional estressante que propicia, por conseguinte, aquilo que popularmente é chamado de "um astral ruim". Tal como ocorre com tumores e

enquistamentos orgânicos, quanto mais manipulados, mexidos e traumatizados, maior a expansão infecciosa e maior o sofrimento. Então, não bastará dizer-se que não foi o instrumento de manipulação que produziu ou criou o tumor, pois é de fato o instrumento traumático que agravou o estado de tumoração e auxiliou a expansão do quadro infeccioso que era restrito e limitado organicamente. Bem sei que sempre é problemático usar imagens orgânicas para comentar o social; mas muitas vezes não é de todo infrutífero, alcançando colocações mais didáticas. Em meu caso, neste texto interessa-me pouco permanecer com muitos cuidados intelectuais e pouca clareza.

Excetuando as televisões culturais e educativas geridas por Estados, o que temos assistido é a uma insuportável hipocrisia; isto porque as Tvs empresariais noticiam e comentam a violência evidenciando, em seus discursos, aguda preocupação com os índices indicadores do progressivo aumento da violência social, enquanto selecionam filmes e produzem seriados próprios que fazem clara doutrinação violenta. De nada adianta J.S.R. Goodlad, citado por Marcondes Filho, garantir que a violência, como explosão da ordem social, é rejeitada pelos telespectadores (*Ibid.*, 86); que o telespectador assiste a um filme ou seriado violento para ver, no final, a ordem ser restabelecida e os infratores punidos. Isto pouco vale, de vez que o que acaba ocorrendo é uma banalização da violência no cotidiano em cima da passividade de telespectadores dos mais diversos níveis culturais, passividade esta que pode explodir a qualquer momento por saturação ou por mobilização do lado sombrio que toda personalidade tem.

Os profissionais de TV, respeitadas as exceções existentes ainda que em pequeno número, mostram-se muito irritados com idéias como as que exponho, permitindo-nos ver espetáculos de candura (ou cinismo?) nos quais dizem que a televisão é inócua, que suas mensagens não incidem negativamente sobre a triste violência atual; foi o que se viu, por exemplo, na década de 70, quando José Bonifácio de Oliveira Sobrinho (o Boni, da Rede Globo) prestou depoimento à CPI da Violência, no Senado Nacional. Segundo o mais importante

executivo da televisão brasileira à época, trata-se de um absurdo e de uma incompetência acusar-se, nos meios de comunicação de massas, ações que agudizem o problema da violência. Sobre depoimentos deste tipo escrevi, em meu pequeno livro *O que é violência urbana* (1981): "Todos os citados, acusando os que deles discordam de incompetentes improvisadores e amadoristas, trazem, para apoiar seus pontos de vista, resultados de pesquisas que frisam serem *científicas* e que inocentam cabalmente os meios de comunicação. Mas, como ensinou um grande professor no assunto, pesquisa científica é meio parecida com pescaria. Isto é: se eu quero apanhar peixes grandes, uso anzóis grandes e fortes; se quero pescar peixes miúdos, uso anzóis pequeninos. De tal modo que posso ir para a margem de um grande rio com anzol minúsculo e passar o dia pescando lambarizinhos. Vou anotando criteriosamente e, ao cair da tarde, concluo: *neste grande rio só tem lambaris*" (p. 58).

Ainda na linha de tratamento que naquele meu livro dei ao tema, anoto: "Quem tem filhos em casa sujeitos à invasão autoritária da TV, não precisa ler tratados ou fiar-se em pesquisas ditas científicas. O cotidiano mostra-lhes a ditadura que os meios de comunicação pela imagem exerceu, uma vez subvertidos por espúrios interesses econômicos. Este autoritarismo se baseia nas chamadas *técnicas de persuasão*; isto é: o invasor invade, inferioriza com "doçura" o invadido e este acaba ainda confusamente grato ao invasor" (*Ibid.*, p. 59). Desde então, ao invés de ter mudado meus pontos de vista eu os tenho visto praticamente confirmados, não encontrando assim razão para abrandamentos; no entanto, sempre que procurei não perder a visão dialética ou bipolar que também inclui coisas muito boas que nos vêm da TV, seja como profusão de informações, seja como benefícios culturais; afinal, diariamente recebemos em nossas casas atores notáveis como Fernanda Montenegro, Ney Latorraca, o jovem e brilhante Selton Mello, Raul Cortez, Antonio Fagundes e muitos outros, às vezes trazendo-nos textos inesquecíveis de Dias Gomes e de outros teatrólogos.

É importante que procuremos ver com clareza que a TV, conquanto hoje em sua maior parte mal explorada e ideologicamente mal conduzida, traz em si uma extraordinária potencialidade de veiculação de cultura, informação, educação e, portanto, cidadania. O professor Ladislau Dowbor, em seu artigo "Os novos espaços de conhecimento", adverte para o que a mídia televisiva poderá fazer e aponta para o que esta já está fazendo em outros países. Escreve Dowbor: "Outra área que está surgindo com força, pelo potencial que representa, é a reorientação da *televisão e da mídia em geral*. Há um gigantesco capital acumulado, que são os aparelhos de televisão instalados em três quartos dos domicílios do país (Brasil). Um bom exemplo de aproveitamento deste capital é o Public Broadcasting Service (PBS) dos Estados Unidos, assistido por mais de 90 milhões de pessoas, com programas educacionais diversos de gigantesco impacto cultural no país. A rede não é nem privada nem Estatal, é gerida por um conselho que envolve televisões locais e organizações comunitárias, com forte representação de instituições de ensino. Se considerarmos que a população, e em particular as crianças assistem a programas de televisão algumas horas por dia, é evidente que uma reorganização de nossa mídia, no sentido de elevar o nível científico e tecnológico da população, poderia ter efeitos significativos. E a rede tem índices de audiência muito elevados, pela própria qualidade dos programas e estrutura descentralizada que permite participação local efetiva" (revista *Transinformação*, vol 7, nº 1/2/3, 1995, pp.23-24).

Dowbor lembra que, enquanto a PBS-USA gasta 1,3 bilhões de dólares com sua programação, o Brasil gasta 3 bilhões de dólares só em publicidade. Atentemos para que, na citação feita, Dowbor fala de elevar-se os níveis científico e tecnológico da população; penso também em que a mídia televisiva poderia contribuir para melhorar aspectos de apreciação estética (arte), de sensibilidade e educação para o cotidiano. Normalmente, e sempre respeitadas as exceções, oferece-se ao público o que há de pior e mais supérfluo na música e no teleteatro, por exemplo; quando o Brasil é considerado um fenomenal celeiro de talentos teatrais, tendo uma das produções mais

importantes do mundo em música popular, como seguidamente comentam artistas e maestros estrangeiros. E para abatermos de vez esse preconceito de que ao povo deve-se oferecer bestialogias ("porque é isto que ele capta"), observemos as apresentações públicas de orquestras estrangeiras e nacionais de música erudita, bem como shows de notáveis artistas da MPB - como Djavan, Chico Buarque, Daniela Mercury e outros; o povo acorre a estes espetáculos e os aplaude emocionadamente. Não podemos esquecer as históricas exposições de Rodin, Monet ou Camile Claudel, que o povo quis avidamente ver.

Cerca de 70 milhões de aparelhos de televisão a serviço de uma mídia responsável, significariam a maior rede de formação educacional e cultural jamais vista.

2. TELEVISÃO: PROBLEMAS E VIOLÊNCIAS MAIS SUTIS

Ciro Marcondes Filho, ao manter inteligentemente o equilíbrio analítico de seu livro já citado (*Televisão: a vida pelo vídeo*, 1988), anota que: "Televisão, jornal, rádio, todos os grandes meios de comunicação têm responsabilidade sobre as emissões que eles próprios produzem: 1) no trabalho jornalístico ampliam, reduzem ou ignoram fatos segundo suas conveniências ou interesses; 2) apesar de poucos, numericamente, os meios de comunicação obtêm grande eco social para suas transmissões; 3) como empresas, estão ligados a outros grandes grupos econômicos e defendem os interesses deles, mascarando-os de 'interesse de toda a sociedade'; 4) ignoram ou asfixiam, em contrapartida, pequenos meios de comunicação, especialmente os de minorias sociais ou de classes desfavorecidas; 5) nos programas ficcionais e de entretenimento, superficializam os temas sérios e relevantes (tanto no texto como na supervalorização da imagem); 6) esvaziam os temas, reduzindo-os a puros clichês e signos; 7) impõem modelos estéticos de comportamento, de linguagem, de sexualidade, de prazer, de lazer, como se fossem modelos globais

e não modelos artificialmente construídos para vender mercadorias; 8) privilegiam (também no trabalho jornalístico) a espetacularização dos fatos, tornando-os já de antemão neutralizados, isolando a participação do público; 9) supervalorizam o âmbito da magia, do impacto, das experiências puramente mentais” (pp.93-94).

Eis, portanto, Marcondes Filho admitindo o poder grandemente manipulador da mídia em geral, em especial da televisiva. Pois é nesta questão das manipulações que quero deter-me um tanto, para o mesmo convidando o leitor.

John M. Staudenmaier, em seu ensaio “Os meios de comunicação: técnica e cultura” (Concilium/ 250 - 1993/6: 18-27), anota: “Em primeiro lugar, as crianças precisam adquirir um hábito de *passividade* para ajudá-las a assistir televisão sem confusão intolerável. Em certo momento elas aprendem que responder à televisão não adianta nada; que os que parecem estar conversando *com* elas na realidade apenas *falam para* elas; que ninguém no universo da TV quer ser interrompido” (p. 21). Ora, este aprendizado da passividade na criança, consolida-se no adulto; e tal passividade abrirá campo privilegiado às manipulações acima tão bem enunciadas por Marcondes Filho.

Uma forma sutil mas efetiva de violência muito trabalhada é a *espetacularização do lúdico*; se deixarmos o rigor do sentido psiquiátrico das palavras *idiotia* e *idiota*, para usarmos tais termos em sentido mais livre e figurado, podemos tranqüilamente afirmar que a espetacularização do lúdico é idiotizante. Afinal, o lúdico não é para ser assistido; é para ser vivido, existencializado. Sílvio Santos, Faustão ou quaisquer outros apresentadores que espetacularizam o lúdico, estão todos trocando a vida por *substitutos do viver*, o que se traduz em empobrecimento humano premeditado - configurando-se como forma mais ou menos sutil de violência praticada pela TV.

O carnavalesco e artista Joãozinho Trinta fez certa vez, na década de 70, uma afirmação que divertiu nosso país; reagindo a críticas politizadas aos espetáculos hollywoodianos que promovia nos

desfiles na Escola de Samba Beija-Flor, disse: "Pobre gosta de luxo. Quem gosta de miséria é intelectual". Isto tem sua inegável graça e até compreendemos a explosão irônica de Joãozinho Trinta, sobretudo considerando-se que o carnaval é festa de uma vez por ano. No entanto, no que respeita a longas novelas de TV que se desenrolam em ambientes de altíssimo luxo, vemos claro que a fantasia que explora e manipula *carências*, sem qualquer recurso crítico, é também idiotizante; cria e cultiva, maldosamente, os humilhados sorridentes. Claro que o mesmo se deve dizer de revistas que exibem residências e modos esnobes de vida dos 2% de brasileiros que detêm 60% da riqueza nacional, gerando milhões de pobres e miseráveis. Como-me ver os humilhados sorridentes, embasbacados ante as mansões fantásticas de muitas novelas de TV.

Do mesmo modo, a miséria espetacularizada acaba transformando-se em caricatura; perde sua densidade e profundidade humana, mostrando-se superficialmente tratada e, portanto, posta como desimportante. Grande é a responsabilidade dos meios de comunicação no encontrarem o tom e a linguagem adequados a um tratamento não desfigurante das situações humanas. Tivemos, por mais tempo do que o suportável, ao cair da noite um programa policial em uma das grandes redes brasileiras que explorava a desgraça e os desacertos humanos com rufar circense de tambores, quando não com a irresponsabilidade de apresentar (como sensacional "furo" jornalístico) um traumático momento de suicídio. Vamos repicar os tambores, acender luzes especiais e falar gritando, melodramaticamente, porque um ser humano vai-nos proporcionar a grande emoção de matar-se frente as câmeras e "ao vivo". Quanta insensibilidade e quanta morbidez!

A maior parte dos telejornais e outras reportagens, seguem atirando toneladas de violência sobre uma gente já ferida, diminuída e amedrontada; ora, isto significa alimentar o lado doente de uma sociedade, inflamando seu ressentimento latente ou já aflorado; significa muitas vezes, à revelia das civilizadas noções de direito, instigar o meio social a retroceder às formas mais primitivas de

sentimentos de vingança. Então, multiplicam-se os linchamentos, as depredações, e outras explosões de massas. É claro que os teóricos, vinculados de alguma forma a interesses da mídia, negam tudo isto, inocentando - como vimos atrás - a TV de tais males, através das chamadas pesquisas científicas. Nós, homens e mulheres atingidos direta ou indiretamente pela violência, olhamos para o nosso mundo, vemos o que vemos e... não podemos menosprezar o que é palpável e visível.

Ocorre que a "doutrinação" que sofremos diariamente, das TVs em especial, às vezes é incorporada ao nosso modo de ver o mundo e de pensar, sem que a maior parte dos telespectadores - sobretudo no caso do Brasil - se perceba invadida doutrinarmente. Um assalto sutil e, em muitos casos, imperceptível.

Profissionais de televisão têm um aparente impasse a resolver; como a TV vive dos níveis de audiência, ou ela satisfaz as predileções populares e obtém patrocinadores ou não conseguirá sustentação econômica. Aparentemente, não há saída num circo irresponsável. Ai há de fato um problema de ordem imediata, mas há também soluções de médio prazo; afinal, o ser humano é fascinado por imagens móveis e quando, na década de 50, tivemos por primeiro televisão, nós nos entusiasmos com shows musicais, teleteatros com características domésticas, telejornais apenas lidos e futebol - e o povo brasileiro talvez não fosse mais culto do que agora. Às vezes é necessário pesquisar em profundidade, para se evitar visões preconceituosas de que o público é energúmeno mesmo, sendo inevitável oferecer-lhe essas quermesses televisivas.

Como já disse a outro propósito em livro sobre educação (*O que é ensinar*, 1986), inexistem temas tediosos; o que existe são formas tediosas de se tratar certos temas. Quando se busca, com simplicidade e objetividade, a linguagem adequada, pode-se veicular aos telespectadores coisas de boa qualidade humana e cultural. Sobre isto pode pontificar a TV-Cultura (S. Paulo), que tem sido várias vezes premiada aqui e no estrangeiro sem fazer concessões reles, e

que depois de um paciente trabalho tem muito bons níveis de audiência. Além disto, há redes muito ricas - verdadeiros impérios econômicos - que hoje podem investir muito mais do que investem em benefícios culturais para a população. Assim que, a questão da dependência dos níveis de audiência pesquisados apresentada como sem saída, só o é em algumas circunstâncias. Tal questão não pode seguir justificando *sempre* a má qualidade ideológica e cultural da TV brasileira.

M.A. Erasquín, na obra coletiva *Os teledependentes* (1980), aborda a questão do quanto a televisão tem dificultado a tarefa de educação e ensino das escolas. Há um sentimento de insignificância vivido pelos professores e educadores nas escolas ante os poderes de sedução da linguagem dos produtores de televisão em intervir em valores e criar "necessidades" na linha do consumismo. Alguns educadores dizem mesmo: "A escola faz e a TV desfaz", ocorrendo semelhante com a família. Acontece que as escolas (em especial as boas escolas) defendem ainda certa *continuidade* ritmada na construção do saber, bem como reconhecem a necessidade de *integração* dos saberes; ao passo que na linguagem sincopada da televisão, quase tudo é fragmentaridade, multiplicidade sem preocupação integrativa. Ora, os filmes feitos para TV (cinematografia televisiva) não alcançam a densidade dos filmes de cinema, porque atomizam tomadas e cenas para agilizar a estória e, assim, mexer com as tensões psicológicas dos telespectadores.

As boas escolas ainda estão preocupadas em respeitar os ritmos de maturação emocional de crianças e adolescentes, enquanto a TV não se importa de atropelar tais ritmos - às vezes impondo a faixas etárias imaturas temas e soluções de vídeo muito pesadas, impressionantes e mesmo estressantes. Enquanto as escolas investem na imaginação dos alunos, a televisão invade seu espaço mental e substitui as criações imaginosas dos educandos por seus produtos pré-resolvidos. Se as escolas de qualidade ainda acreditam em *convivência* e *vida solidária*, a mídia televisiva e a sua multimídia empurram para o individualismo. Nos ambientes escolares, educadores

valorizam e buscam ensinar os educandos a valorizarem a *vida refletida* e meditada; mas a voragem de sons e luzes em ritmo veloz da TV desmotiva o pensar, promove uma espécie de obsolescência do refletir.

Estes e muitos outros aspectos Erasusquín e outros autores abordam na obra citada, que se volta especificamente para as crianças e pubertários.

Já que neste item do presente capítulo examino aspectos mais sutis da violência suscitada pela TV, não poderia deixar de determe um tanto sobre questões que ligam sexualidade e mercado financeiro. Ocorre que algumas redes de televisão resolveram-se a promover a *liberação sexual*; claro que tal liberação é coisa muito necessária, seja em razão das repressões preconceituosas e contraproducentes do passado, seja porque nosso país detém o recorde de pessoas internadas em sanatórios para doenças mentais, vitimadas por uma espécie de "curto-circuito" entre religiosidade e sexualidade que lhes ocorrem em sua história de vida. Eis porque muitos e muitos especialistas têm tentado pensar formas de se lograr uma liberação sexual em clima de responsabilidade, permitindo que o sexo assumira toda a beleza e a dignidade que lhe são inerentes.

Neste ponto, entram certas redes de TV promovendo um verdadeiro desastre sexual; trazendo para as novelas cenas de filmes americanos em que duas pessoas acabam de se conhecer e em seguida estão na cama fazendo sexo, bem como promovendo reportagens - para o público nacional - que fazem "fococas" do tipo "Quando você transou pela primeira vez? Como foi, foi bom?" Gravando séries de teleteatro em que parceiros sexuais são apresentados como *produtos descartáveis*, assim a televisão tem logrado dinamitar o verdadeiro sentido de liberação sexual ou substituí-lo inteiramente por muita banalização e vulgaridade. Esta parece-me ser uma grande violência contra o meio social: em vez de dar algo de que a sociedade necessita, oferecer-lhe muito menos do que uma caricatura disto - com todas as conseqüências familiares e pessoais disto.

Alguém estará, agora, perguntando-se: "Mas por que a TV fez isso? Por mera perversidade? Por uma maldade gratuita?" É claro que não é isto. Por detrás desse desastre estão o delírio do lucro e a sociedade de consumo. Ora, quanto mais independentes os filhos e filhas - quanto mais fechados em um mundo "seu" - maior a facilidade de se transformar a adolescência e a juventude num *mercado*; assim se criará: música para jovens, moda (vestuário) jovem, hábitos de jovens (como os dos adolescentes de *shoppings*), etc. Adultos ambiciosos e irresponsáveis fazem o *marketing* da adolescência e da juventude e as famílias ficam com o ônus dessa armadilha terrível. E há os suficientemente ingênuos que, quase sonambulicamente, se perguntam: "Por que tanta distância entre os jovens e os adultos?" Não são muitos os que enxergam os interesses de lucro postos acima da felicidade das pessoas e da harmonia das famílias.

Violências são sempre violências. Mas, as que vimos examinando nesta parte do presente capítulo são aquelas cujas manobras ficam, às vezes, imperceptíveis - especialmente quando o nível crítico da maior parte da população é precário. Claro: uma coisa é assistir à TV com sentido crítico e autodefesa, outra coisa é "beber" suas mensagens de modo indefeso. Assim pensando, não poderemos deixar de parte os problemas criados pelas formas de publicidade e propaganda veiculadas pela imagem (propagandas eletrônicas de imagens e textos móveis estilo telão, outdoors e principalmente a propaganda concebida e realizada para televisão). A par de publicidades muito inteligentes e bem humoradas, concepções e realizações muitas vezes brilhantes mesmo, há propagandas que intencionalmente apelam para conteúdos emocionais irresolvidos e, por isso, eruptivos; estas já foram até apeladas de propagandas "apelativas" (num sentido negativo), porque praticam sérias violências contra pessoas e grupos humanos. É, por assim dizer, a liturgia do superficialismo consumista sem mascaramentos e atenuações.

Após quase um século de leituras em Freud e outros psicanalistas, ainda não são muitas as pessoas que fazem devida

distinção entre *sexualidade* e *genitalidade*. Isto é: a genitalidade está contida na sexualidade, constituindo um dos seus importantes aspectos, porém a sexualidade é imensamente maior do que a genitalidade. Para usar uma imagem do Dr. Freud: as relações sexuais (genitalidade) são apenas a ponta de um *iceberg*, pois é a sexualidade que nos dá alegria de viver, de investigar e conhecer, de criar arte, ciência, filosofia; é ela que nos permite ter uma relação erótica (de prazer) com o trabalho e com toda a vida.

Pois o erotismo fortemente empregado na publicidade não passa de uma composição grosseira de genitalidade com malícia. Comenta-se muito hoje a chocante cena de um comercial alemão em que o gargalo de uma garrafa de refrigerante, molhado, assume aparência de um pênis ereto, sendo que deste se aproxima uma boca feminina adolescente, de forma sensual e com a língua em posição de lamber a garrafa. Foto de alta tecnologia mas que, para vender refrigerante, apela grosseiramente ao chamado sexo oral. Naturalmente que isto mexe com conteúdos complexos das personalidades, detonando imprevisíveis conseqüências naquelas menos resolvidas sexualmente. Isto é coisa violenta que, com freqüência, nossa sociedade revela complacentemente; como propaganda de batons, *lengeries* e até automóveis apresentados como macias e cômodas instalações para encontro sexuais mais rápidos.

O cerco de condicionadores para a violência é feito com elementos extremamente variados. As manipulações são muitas e seu espectro vai desde a contaminação por divulgação explícita até expedientes um tanto velados, dotados de uma sinuosidade que se mostra perfeitamente capaz de ludibriar aos incautos; como costuma acontecer, os mais indefesos (em termos de senso crítico) são os mais vitimados. E não devemos pensar que os mais indefesos são os que *não estudaram*, pois há certas escolaridades - e mesmo certas educações do lar - que mais funcionam como processos de alienação e até de degenerescência precoce. O que se deve considerar aqui não é a quantidade de estudo, mas a qualidade de educação que alguém recebeu e recebe.

3. A VIOLÊNCIA EM RECURSO DE MULTIMÍDIA

A par da mídia televisiva e em estreita relação com esta, desenvolveram-se os recursos ditos de multimídia, os quais trabalham a tríade *som, imagem e texto* em variadas combinações e com diversas finalidades. Entre os numerosos e diversificados recursos de multimídia destacam-se os "jogos de vídeo" ou *videogames*, forma de entretenimento industrialmente transformada em verdadeira obsessividade para crianças e adolescentes, bem como para segmentos de adultos fascinados pelos divertimentos eletrônicos. É o lúdico espetacularizado, porém com margem de interatividade prevista: o jogador, ao manipular rápida e habilmente comandos manuais de variadas formas, pode (ainda que limitadamente) intervir no que se passa no vídeo e tentar *ganhar o jogo* superando fases de dificuldade crescente.

O Japão e os Estados Unidos praticamente comandam a produção e comercialização de uma tecnologia que se tem sofisticado de modo muito veloz, tendo evoluído aos ingênuos aparelhos conhecidos como ATARI, nos quais a formação das figuras e quadros com seus movimentos ficava aquém da versatilidade dos desenhos animados, e cujas "estorizinhas de jogo" - por assim dizer - resultavam em brincadeiras divertidas e bastante leves, até os recentes aparelhos do tipo *play station* (com leitura à laser), os quais trouxeram a composições cênicas e caracterizações de personagens que lembram a plasticidade do cinema.

Acontece, entretanto, que os *videogames* põem crianças, adolescentes e adultos em meio a uma "realidade virtual" que crescentemente vem apresentando algumas características problemáticas: a) realidade de intensa competitividade; b) de tal brutalidade e violência nos "enredos" que, sob uma visão crítica, cai para o ridículo - não deixando, porém, de banalizar as agressões físicas, a lida com sangue e mutilações e a morte; c) realidade de intensa estimulação nervosa, com sobrecarga (já comprovada) sobre delicadas atividades neuro-espinais. Seria de argumentar-se que não passa de realidade

“virtual” e, então, a conscientização de virtualidade pode evitar transtornos de percepção e comportamento; mas é necessário não nos esquecermos de que as mentes infantis e adolescentes são muito impressionáveis e, a partir de determinado limite de resistência, rendem-se ao virtual de forma quase hipnótica, sendo que em alguns adultos a coisa não se passa de modo muito diferente.

O sociólogo Peter L. Berger diz-nos que o ser humano interage com o seu mundo em três momentos fundamentais, que são: a *exteriorização*, que compreende todas as efusões do indivíduo sobre o mundo, em termos de atividade física ou mental; com a exteriorização, a criatividade humana oferece ao ambiente suas produções. Segue-se o momento da *objetivação*, que é a conquista, por parte das produções humanas, de um grau de “coisificação”, o produzido agora defrontando-se com seu produtor como uma realidade exterior e independente dele. Vem, por conseguinte, o momento da *interiorização*, que é uma espécie de reabsorção daquilo que antes foi objetivado - transformando este último, de forma reversiva, de estruturas do mundo objetivo a estruturas de pensamento novamente (1985: 16).

Noutras palavras: o ser humano cria, expandindo-se para fora de si e “derramando” seus conteúdos no ambiente; as criações do homem transformam-se em objetos (coisas, valores, normas, costumes, etc.) e, num terceiro momento, a realidade objetiva é interiorizada de novo e transformada em estruturas interiores. Ora, estas coisas acontecem em situações de inteira normalidade porque este é o processo de relação do ser humano com o seu mundo; agora pensemos que, quando poderosas formas de sugestão são intencionalmente usadas, a reabsorção ou interiorização produz impactos quase indescritíveis nos estados cerebrais e mentais do homem - em especial na situação de grande impressionabilidade da criança e do adolescente. Ora, o que penetra na interioridade humana pela sensibilidade e pela razão transforma-se em forças poderosas que agem sobre o organismo, no processo conhecido pelo nome de *somatização*.

Em um outro livro meu (*Ecologia da mente*, 1993), apresentei alguns comentários de Spencer Lewis sobre sugestões em transe hipnóticos. Há, especialmente, um experimento que naquele livro descrevo da seguinte maneira: "Alguém é hipnotizado e, uma vez entregue confiantemente ao comando do hipnotizador, recebe ordem para abrir os olhos sem sair do transe; o hipnotizado abre os olhos e enxerga nas mãos do hipnotizador uma caneta. Mas a voz de comando diz-lhe que não se trata de uma caneta e sim de uma pequena peça de metal incandescente; ainda com os olhos abertos o hipnotizado passa a enxergar o que lhe ordena o hipnotizador, assustando-se com o calor intenso que emana do metal aquecido ao rubro. Sob a força da sugestão hipnótica, a inofensiva caneta se transmuta e, quando o sugestionador depõe-na na mão do sugestionado, este se contorce e geme de dor; mantida por certo tempo a sugestão, pode-se verificar, depois de desperto do transe, o hipnotizado com uma grande bolha d'água de queimadura na mão. Torna-se, então, necessário tratar ambulatorialmente aquela queimadura na qual não participou qualquer fogo, ácido ou objeto aquecido. Introjetada a sugestão, as reações orgânicas passam a ser inteiramente mobilizadas pela mente" (MORAIS, 1993: 29).

É claro que há muitos níveis de sugestão. Mas na impressionabilidade humana, dependendo dos recursos que são usados, a fronteira entre lucidez e hipnose é muito difusa; isto é: será necessário distinguir-se *lucidez plena de vigília semi-hipnótica*, conforme vários autores de hipnoterapia nos têm ensinado.

Há pouco mais de um ano, periódicos brasileiros noticiaram, em sobressalto, um macabro episódio que teve lugar e ocasião nos Estados Unidos. Dois meninos jogavam, havia muito tempo e freneticamente, um jogo de vídeo intitulado "Hell" (Inferno) produzido pela 3DO; como o título já faz suspeitar, trata-se de seqüências de imagens e movimentos de alto teor de violência, com tensão estressante, muito sangue, sustos e suspenses, com desencadeamento simultâneo de medo e ira; as imagens são sombrias e a rápida linguagem de vídeo acrescenta perfeitas possibilidades de que sejam

provocadas alterações nervosas e emocionais. Súbito, o garoto convidado entrou em temporário surto como de loucura, atravessou seu amiguinho com uma arma branca de caça; em seguida alcançou uma arma de fogo, com a qual disparou contra a mãe do amigo (dona da casa) e contra a irmã do garoto que o convidara. Deu-se triplo assassinato, mas, o que é pior, o pequeno matador suicidou em seguida. analiso uma tragédia como esta, vendo o infeliz matador, dos outros e de si, como vítima da irresponsabilidade da indústria de *videogames*, protagonizando tanta tristeza - a meu ver - em estado de vigília semi-hipnótica, no limite da hipnose plena.

Investigando embalagens de jogos para aparelho "Mega Drive" e textos impressos em Cds para aparelho "Play Station", eu próprio encontrei recomendações dos produtores de que não se jogasse prolongadamente ou em condições de isolamento tais e tais jogos, de vez que estes poderiam estimular focos de disritmia cerebral e produzir convulsões de tipo epiléptico. Penso que fica evidente serem jogos com potencial de desequilíbrio neuropsíquico em razão de seu potencial de ação sobre as ondas cerebrais; logo, evidencia-se também a possibilidade de gerar irritações, confusões mentais e ações violentas. No entanto, até hoje não me consta maior empenho da Organização Mundial de Saúde (OMS) contra essa terrível indústria; refiro-me a denúncias fortes, fundamentadas e insistentes, bem como a busca de geração de dispositivos legais que penalizem as irresponsabilidades, para mim de cores genocidas (em termos de genocídio cultural e psíquico), praticadas livremente por hiperpotências econômicas do mundo.

Com auxílio de meu filho de 12 anos (David), tenho investigado opções de *videogame*; com raras exceções, o que temos encontrado é material de alta contaminação psíquica e nervosa, como o jogo "Resident Evil" (para Play Station) e o jogo "D-Drácula" ou os jogos "Doom 1, 2 e Final" (também para Play Station), todos muito violentos, sangrentos, tensificantes criadores de ambiência sombria. "Mortal Kombat"? Esse jogo de Play Station que transformou-se numa febre entre crianças e adolescentes mereceu três edições diferentes

(n^os 1, 2 e 3); jogo exageradamente brutal, chegando a ser de uma violência grotesca, mas de visível impacto sobre as sensibilidades infantil e adolescente.

Mas só se tem isto? Ou há demonstrações palpáveis de que o *videogame* pode ser suave e calmante, de bom "astral" e até mesmo com valor artístico? Tais demonstrações existem, e cito um exemplo, para não alongar em demasia esta abordagem; trata-se de um jogo intitulado "Myst" (para aparelho Sega Saturn), cuja trama é inteligente sem ser sofisticada, a seqüência de imagens e movimentos é suave e dotada de um colorido repousante; tem a dose de suspense adequada a tornar interessante jogá-lo, mas sem exageros e sem cenas brutais. Segundo meninos que tenho ouvido, é até aconselhável e calmante. "Um barato muito manero", como dizem os garotos.

Então não há nenhuma inevitabilidade de que os jogos de vídeo sejam violentos e estressantes; o que há é má intenção mesmo. Está mais do que na hora de começarmos a investigar que interesses estão por trás de tanta violência, que tenham a ver com o mercado e o consumo - com seus "ideais" implacáveis.

Dizer-se, portanto, que a mídia (especialmente a televisiva) tem pouco a ver com a desnorteante maré montante de violência que hoje nos aflige, é querer-se tapar o sol com uma peneira. E o mesmo, de maneiras diversas e em graus diferentes também, acontece à nossa sociedade - sobretudo nos segmentos de infância e adolescência - sob os efeitos dos *videogames* como elementos de multimídia.

Aqui volto à afirmação do antropólogo Ashley Montagu, já mencionado no primeiro capítulo, de que o ser humano é infinitamente educável, mantendo-se constantemente possível reverter quadros que lhe são negativos e destrutivos. Primeiro têm que acontecer denúncias e conscientização; depois, precisa a sociedade QUERER mudar as coisas e reverter uma situação desfavorável; e por fim, é necessário que as mais diversas frentes educativas da sociedade não se acovardem e se unam para exigir mais respeito e mesmo caridade para com suas crianças, adolescentes e jovens.

Os ecologistas da ecologia biosférica nunca se deixaram abater, mesmo ante as grandes potências do mundo capitalista ou não; por que os ecologistas que defendem uma ecologia da mente se deixarão abater?

BIBLIOGRAFIA

- BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecologia de la mente*, Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1985.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado - sociologia da religião*, São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- BERGER, René. *A tele-fissão - alerta à televisão*, S. Paulo: Ed. Loyola, 1979.
- DOWBOR, Ladislau. "Os novos espaços do conhecimento", in *Transinformação*, vol. 7, nºs 1, 2 e 3, 1995.
- ERAUSQUÍN, M.A. et alii. *Os teledependentes*, São Paulo: Summus Editorial, 1980.
- MARCONDES FILHO, Ciro. *Televisão: a vida pelo vídeo*. São Paulo: Editora Moderna, 13ª ed., 1988.
- MATURANA, Humberto. *Emociones y lenguaje en educación y política*, Santiago de Chile: Ed. Hachette, 5ª ed., 1992.
- MORAIS, Regis. *O que é violência urbana*, São Paulo: Brasiliense, 1981.
- STAUDENMAIER, John M., "Os meios de comunicação: técnica e cultura", in *Concilium*, 250, Ed. Vozes, 1993/6.

A ONTOLOGIA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

Constança Marcondes CESAR*
(PUC-Campinas)

RESUMO

Podemos assinalar três sentidos da palavra hermenêutica na obra de Ricoeur: a hermenêutica dos símbolos, a do texto e a da ação. O mito, a narrativa, a ação são os campos privilegiados onde se manifesta a tensão entre o finito e o infinito. A hermenêutica de Ricoeur é uma ontologia, que decifra o sentido do homem e do Ser mediante o exame da linguagem de duplo sentido. A angústia e a dor da condição humana são superadas pela afirmação do amor e da justiça e pela criação artística. O sentido da vida e do homem é também uma redescoberta do sagrado.

RÉSUMÉ

On peut repérer trois sens du mot herméneutique dans l'oeuvre de Ricoeur: l'herméneutique du symbole, l'herméneutique du texte, l'herméneutique de l'action. Le mythe, le récit, l'action sont des domaines privilégiés où se manifeste la tension entre le fini

(*) Professora titular da Faculdade de Filosofia e Direito da PUC-Campinas.

et l'infini. L'herméneutique de Ricoeur est une ontologie, qui déchiffre le sens de l'homme et de l'Être moyennant l'examen du langage à double sens. L'angoisse et la douleur de la condition humaine y sont surmontées par l'affirmation de l'amour et de la justice et par la création artistique. Le sens retrouvé de la vie et de l'homme, est aussi une rédecouverte du sacré.

Pode-se assinalar três sentidos da palavra hermenêutica na obra de Ricoeur: a hermenêutica dos símbolos, a hermenêutica do texto, a hermenêutica da ação (*Réflexion faile*, p. 61). Esses três sentidos da palavra indicam três etapas do pensamento do filósofo: a do primeiro Ricoeur, cujo ponto de partida é a meditação fenomenológica e cujo eixo da inquietação reflexiva é o questionamento a respeito do voluntário e do involuntário, a meditação sobre as questões metafísicas sobre a verdade e a liberdade, a descrição da condição humana. É no horizonte desta meditação, que se desenrola entre 1947 (*Gabriel Marcel e Karl Jaspers*) e 1965 (*De l'interprétation*), que Ricoeur desenvolve a hermenêutica como decifração do desejo de ser e como compreensão da eidética da vontade humana. Pode-se dizer que, nesse primeiro momento da obra do filósofo, o segundo volume da *Philosophie de la volonté: la symbolique du mal*, representa um papel muito importante. É nesta obra que Ricoeur examina a condição humana, tomando como ponto de partida o estudo da mítica da má vontade, os mitos da queda e do exílio, enfocados como descrição da finitude do homem. Esta onto-antropologia desvela a dualidade finito/infinito, a dualidade do voluntário e do involuntário, e mostra a possibilidade da transcendência, inscrita no próprio coração da existência humana. *La symbolique mal* propõe pois uma ontologia da finitude e do mal, onde os símbolos são encarados como conceitos existenciais, como meios de examinar a condição humana e de levar o homem à libertação. A meditação filosófica que se ocupados símbolos faz da hermenêutica uma crítica da existência, uma reflexão que conduz o homem da alienação à superação do medo e da angústia, à descoberta do sentido da vida. Esta hermenêutica desvela as três

dimensões do símbolo: a dimensão cósmica, a dimensão onírica e a dimensão poética, para buscar aí um meio de aproximação ao mistério da existência, ao mistério do ser.

A hermenêutica dos símbolos trata de reencontrar o núcleo de toda hermenêutica: a arquitetura do sentido, a linguagem de duplo sentido, cujo papel é *desvelar/velar*. A hermenêutica assim concebida se inscreve no grande debate filosófico que, desde Schleiermacher e Dilthey, Heidegger e Gadamer, fez da hermenêutica a questão mais importante de uma ontologia da compreensão: compreender é o projeto do Dasein a verdade não é mais questão de método (Dilthey), mas de desvelamento do Ser, por um ser cuja essência é a existência, entendida como tarefa de decifração do Ser. O campo da hermenêutica é o campo dos símbolos, onde um sentido direto assinala um outro sentido, indireto, mais rico, figurado. Interpretar é a decifração do sentido velado no sentido manifesto, é por à luz a pluralidade de sentidos, a polissemia das palavras.

La symbolique du mal põe em relevo o laço entre o homem e o sagrado: é nesse livro que o filósofo enfoca o problema do mal e a busca da superação da crise da existência humana; essa superação é vista como a recuperação da plenitude ontológica do homem. "o símbolo dá a pensar", diz Ricoeur: a linguagem simbólica mostra a problemática contemporânea - de um lado, a perda da dimensão mítica: o espaço e o tempo do mito não são mais recuperáveis, porque nosso mundo vive uma radical *demitização*; de outro lado, pode-se tentar reconquistar a dimensão mítica, uma *desmitologização*, reconhecendo o poder de desvelamento do ser que os mitos possuem.

A universalidade do homem, sua história essencial e o enigma de sua existência são retomados: os mitos dizem a discordância entre o ser do homem e sua existência, desvelam a condição humana. O exame dos mitos que falam da dor e da finitude humanas levou Ricoeur a estabelecer uma tipologia dos mitos: o drama da criação, judaico-cristão; o mito da alma exilada (orfismo, platonismo); o mito trágico, o mito da queda.

A hermenêutica dos símbolos trata de pensar a partir dos símbolos o laço entre o homem e o sagrado; busca, nos mitos, indicações para estabelecer uma ontologia da finitude: " É pois finalmente como índice da situação do homem no coração do ser no qual se move, existe e quer, que o símbolo nos fala (...) Todos os símbolos da culpa (...) todos os mitos (...) dizem a situação do ser do homem no ser do mundo ..." (*La symbolique du mal*, p. 331).

A meditação hermenêutica do filósofo estabelece, ao *nível metodológico*, três procedimentos: primeiro, uma investigação e uma análise, as mais amplas possíveis, das formas simbólicas; em seguida, o estabelecimento de uma criteriologia, que exponha a estrutura das formas linguísticas aparentadas, tais como a metáfora e a alegoria, constitutivas da linguagem de duplo sentido; faz, depois, a comparação entre estilos hermenêuticos e a crítica dos sistemas de interpretação. Sua hermenêutica, *ao nível da reflexão filosófica*, mostra que a compreensão dos símbolos, para o homem; um momento da compreensão de si mesmo; *ao nível da existência*, faz nascer uma nova imagem do homem e desencadeia uma superação da modernidade.

Esta reflexão sobre o homem tem primeiro uma ancoragem na meditação sobre o mal e o sagrado; num segundo momento, a compreensão do homem apoia-se na contribuição da psicanálise. *De l'interprétation* (1965) é a obra que marca o fim da primeira etapa do pensamento de Ricoeur, onde a hermenêutica é considerada "como interpretação amplificadora das expressões simbólicas (...)" (*Reflexion faite*, p. 59). Trata-se de compreender o que quer dizer interpretar, para a psicanálise; de mostrar a nova compreensão do homem que decorre da interpretação freudiana; de coordenar a interpretação freudiana a outras interpretações.

As fontes desta meditação são os escritos de Freud, Nietzsche e Marx, que têm em comum o exercício da dúvida a respeito da consciência imediata de si; são "mestres da suspeita", pensadores que recusaram as certezas da consciência imediata e que assinalaram

a possibilidade da ilusão a respeito de si mesmo. A crítica da modernidade (Descartes, Kant), desencadeada pelo questionamento dessas certezas, sublinhou a importância do sonho, da decifração da linguagem onírica, para a compreensão do homem. Os problemas filosóficos implicados são a discussão do estatuto epistemológico da psicanálise e a descoberta da crise da noção de consciência. Trata-se de reconhecer que a consciência não está na origem de nossa existência, mas que ela é uma tarefa; trata-se de descobrir o sentido do inconsciente para um ser que tem a consciência como tarefa, como objetivo de vida; trata-se de compreender o que quer dizer essa tarefa, para um ser ligado ao inconsciente.

Trata-se, ademais, para esta hermenêutica, de compreender que nova concepção da verdade foi desencadeada pela invenção desta arte de interpretar, que afirma : que toda compreensão é hermenêutica; que buscar o sentido é decifrar uma linguagem; que é preciso superar o conflito das interpretações, a fim de que o homem possa chegar a se compreender.

Le conflit des interprétations (1969), é um resumo desta primeira etapa do pensamento de Ricoeur, e um anúncio de suas investigações ulteriores. Podemos encontrar nessa obra uma apresentação da *exegese dos símbolos* que tem como ponto de partida o estabelecimento de relações entre as contribuições da fenomenologia da religião, da psicanálise e da lingüística, para a análise dos mitos, dos sonhos e da poesia, utilizando a linguagem de duplo sentido como instrumento de conhecimento do homem e a proposição valores ontológicos (ser si mesmo), como objetivo da vida.

Nessa obra encontramos também a delimitação do campo da hermenêutica: a meditação sobre a linguagem, a busca do núcleo semântico de toda hermenêutica, cujo elemento comum é a busca de uma arquitetura do sentido e a reflexão sobre a linguagem simbólica, cujo papel é o desvelamento de um significado profundo sob o significado imediato, nas expressões de duplo sentido.

A segunda etapa do pensamento de Ricoeur é caracterizada pelo trabalho hermenêutico a respeito de textos. Este segundo período

da obra do filósofo se desenrola entre 1975 (*La métaphore vive*) e 1985 (*Temps et récit I, II, III*).

O pensador francês, em *La métaphore vive* examina a retórica aristotélica, cuja finalidade é "a 'persuasão' no discurso oral e a mimesis das ações humanas na poesia trágica" (p. 7). Ricoeur trata de mostrar, aí, "a função heurística do discurso poético" (id.). A nova problemática hermenêutica que ele descobre decorre da perspectiva que adotou: a de pensar a metáfora como uma "estratégia do discurso que, preservando e desenvolvendo o poder criador da linguagem, preserva e desenvolve o poder heurístico desdobrado pela *ficção*" (id., p. 10). O que interessa a nosso filósofo é pois o valor de verdade" do enunciado metafórico, enquanto poder de 'redescrever' a realidade" (*La métaphore vive*, p. 10). Ricoeur mostra que Aristóteles põe em relação *mimesis* e *mythos* na *poiesis* trágica, dado que a "a poesia ... é uma imitação das ações humanas; (...) esta mimesis passa pela criação de uma fábula, de uma intriga ..." (p. 308); e ademais, "a tragédia só atinge seu efeito de mimesis pela invenção do *mythos*, o *mythos* está a serviço da *mimesis* (...) (id.). A tragédia, na perspectiva de Aristóteles, diz Ricoeur "ensina a 'ver' a vida humana 'como' aquilo que o *mythos* exhibe" (id.). A obra de Aristóteles evidencia, então, que no discurso poético "inventar e descobrir (...) criar e revelar coincidem" (p. 310). Esse discurso desvela uma certa verdade, a verdade metafórica: a metáfora "despoja o discurso de sua função de descrição direta", para "aceder ao nível mítico, onde sua função de descoberta é liberada" (p. 311).

A *mimesis* não é apenas uma cópia da realidade: é ação criadora. *Mimesis* e *mythos* têm como finalidade a refiguração da ação humana; acedem, assim, a uma promoção de ser, põem em relevo a dimensão qualitativa do homem e o valor de verdade do imaginário, bem como o poder de desvelamento ontológico da poesia.

O mito, ao nível do poema, a metáfora, ao nível da linguagem, têm uma função ontológica e hermenêutica: são instrumentos para o homem decifrar a condição humana, descobrir

valores, estabelecer critérios éticos para avaliar as ações (id., p. 58 e segs.).

Esta meditação sobre a linguagem desemboca numa ontologia e numa epistemologia, na obra monumental *Temps et récit*. Nosso filósofo, no primeiro volume desta obra, examina "o círculo entre narrativa e temporalidade" (p. 19 e segs.) e os problemas epistemológicos que a reflexão sobre a história e a narrativa pôs em evidência no pensamento contemporâneo (p. 137 e segs.). As aporias da meditação sobre o tempo em Santo Agostinho, a dor da condição humana e o contraste entre o tempo mortal do homem e seu desejo de eternidade, são estudados aí. O exame da *Poética* de Aristóteles permite a Ricoeur retornar o par *mimesis-mythos*, já estudado em *La métaphore vive*, a fim de mostrar "o caráter temporal da experiência humana (...)" e que "o tempo torna-se humano na medida em que é articulado de maneira narrativa; em troca, a narrativa é significativa na medida em que desenha os traços da experiência temporal" (*Temps et récit I*, p. 17). Trata-se de compreender a relação entre tempo e narrativa, explorando três momentos da mimesis: no primeiro, Ricoeur estuda a pré-compreensão do mundo da ação, de suas estruturas, de sua temporalidade; no segundo, examina os campos da ficção, da história, da configuração narrativa do tempo. Considera a diferença entre narrativa de ficção e narrativa histórica bem como seu ponto de convergência: a tessitura da intriga, que torna possível "uma síntese do heterogêneo" (id., p. 103). *Amimesis*, ademais, "marca a intersecção do mundo do texto e do mundo do ouvinte ou do leitor. A intersecção, pois, do mundo refigurado pelo poema e do mundo no qual a ação efetiva se desdobra e desdobra sua temporalidade específica" (id., p. 109). Para nosso pensador, seguir "*o destino do tempo perfigurado a um tempo refigurado, pela mediação de um tempo configurado*" (id., p. 87), é uma das tarefas de sua filosofia hermenêutica. Pode-se dizer que, para esta filosofia, muitos desafios, muitos paradoxos se apresentam: o paradoxo do ser-para-a-morte, atravessado pela sede de eternidade; as dificuldades, as aporias que se referem ao estatuto das ciências humanas, tais como a historiografia e a narratologia

contemporâneas; a dificuldade "de pensar juntos o tempo *mortal* da fenomenologia e o tempo *público* das ciências da narração" (id., p. 129); o problema da verdade e da arte, que se opõem à fugacidade das coisas; o desafio de pensar juntas "a eternidade e a morte" (id.).

As relações entre o romance moderno e o mito trágico, entre a arte e a verdade, são postos em relevo em *Temps et récit* Ricoeur estabelece uma complexificação dos conceitos de *intriga* e de *tempo narrativo*, e mostra que o sentido do tempo vivido é sempre o resultado de uma interpretação, não é nunca um dado imediato (*Temps et récit III*, p. 119). Buscar o sentido da vida humana é sempre interpretar, é sempre hierarquizar os diferentes níveis da experiência, tanto no campo da história quanto no campo da ficção.

Ricoeur mostra (*Temps et récit II*), através do exame do problema do tempo em Proust (*À la recherche...*), em Thomas Mann (*La montagne magique*) e em Virgínia Woolf (*Mrs. Dalloway*), o poder da "narrativa de ficção de *descobrir* e de *transformar* o mundo efetivo da ação" (id., p. 234).

O horror da condição humana, a experiência da finitude e da dor, "a experiência da mortal discordância entre o tempo íntimo e o tempo monumental" (id., pp. 161-162), entre o tempo mortal e a eternidade, são considerados no texto. O exame desse contraste, bem como o da melancolia da condição humana, atravessam a obra de Ricoeur; a ficção e a história, a poesia e os mitos, são alguns dos meios que o homem encontrou para superar a dor de viver, através da criação artística e científica. A arte, "exaltação do extra-temporal" (id., p. 217), permite "a decifração dos signos" (id., p. 223), a descoberta do sentido da existência e de uma orientação, no espaço do mundo.

O que Ricoeur trata de mostrar, o que constitui a maior e mais original contribuição de sua meditação sobre o tempo, é ter assinalado que o "problema da refiguração do tempo pela narrativa só será levado a termo quando estivermos em condições de *entrecruzadas* perspectivas referenciais respectivas da narrativa histórica e da narrativa de hermenêutica" (id., p. 234); toda narrativa implica uma

arte de interpretar, uma arte de chegara uma síntese do heterogêneo mediante um *mythos*, a pluralidade adquire, assim, um significado.

A meditação de Ricoeur tem como eixo uma hipótese central): "o trabalho de pensamento em obra em toda" *configuração narrativa* termina numa *refiguração* da experiência temporal (...) "(*Temps et récit III*, p. 9). Trata-se, pois, de mostrar como a poética da narrativa pode conduzir à solução da aporia entre o tempo cosmológico (Aristóteles) e o tempo psicológico (Santo Agostinho), entre o tempo do mundo e o tempo da alma, mediante o exame das obras de Hegel, Kant, Husserl, Heidegger; trata-se de fazer ver como a poética da narrativa pode assegurar "*a reinscrição do tempo vivido no tempo cósmico*" (id., p. 147). Trata-se de evidenciar a "relação de complementaridade entre a história e a ficção, tomando como pedra angular o problema clássico da relação da narrativa, tanto histórica quanto fictícia, à *realidade*" (id., p. 148).

A hipótese de Ricoeur é que a temporalidade humana não pode ser dita diretamente; "requer a mediação do discurso indireto da narração" (id., p. 349). Se a questão epistemológica que se propõe aqui é a da "*configuração do tempo pela narrativa*" (id., p. 340), a questão ontológica é a da "*refiguração do tempo pela narrativa*" (id.). A ontologia hermenêutica de Ricoeur, meditando sobre o tempo, acha-se frente às aporias da temporalidade: a da identidade narrativa, dado que a vida do homem é "uma trama de histórias narradas" (p. 356) e que o "sí do conhecimento de sí é o fruto de uma vida examinada (...), depurada, clarificada pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas quanto fictícias, veiculadas por nossa cultura" (id.). A outra aporia é a da totalização do tempo, em virtude do perpétuo fluxo dos acontecimentos; o filósofo constata que "não existe intriga de todas as intrigas, capaz de se igualar à idéia de humanidade una e de história una" (id., p. 372) A terceira aporia da temporalidade implica a constatação da inescrutabilidade e do mistério do fluxo inesgotável, e da perenidade do tempo fundamental, radicalmente oposto ao tempo humano; este é submetido à destruição e à morte: "É (...) sob o modo da queixa (...) (id., p. 379) que o homem descobre o além do tempo.

A poética do tempo - examinada por Ricoeur através de sua expressão em obras-primas da literatura contemporânea: *Mrs. Dalloway*, *La montagne magique*, *La recherche...* proustiana - responde às aporias do tempo e desvela a relação do tempo com seu outro, a eternidade. Esta poética oferece ao homem a experiência supra-temporal da beleza.

A segunda etapa do pensamento de nosso filósofo mostra-o liberto de "sua" própria concepção inicial da hermenêutica como interpretação amplificadora das expressões simbólicas": formula "a idéia de uma compreensão de sí mediatizada pelos signos, os símbolos e os textos (...) (Réflexion faile, p. 59). ele compreende que a hermenêutica "não pode mais se definir simplesmente pela interpretação dos símbolos (...)" (id.), e leva em consideração "a definição mais técnica da hermenêutica pela interpretação textual (...)" (id.). A refiguração da vida pela narrativa parecia-lhe, antes, constituir uma ativa reorganização de nosso ser-no-mundo, conduzida pelo leitor; éle próprio convidado, segundo a palavra de Proust, a se tornar leitor de sí mesmo" (id., p. 74).

O terceiro sentido da hermenêutica, segundo Ricoeur, é o da hermenêutica da ação. Nosso autor estuda o caráter linguageiro da experiência humana; em seguida, analisa a relação entre a narrativa histórica e a narrativa de ficção, cujo ponto de convergência é o *mythos* entendido como *intriga*, tessitura de ações e desvelamento da condição humana. O homem se compreende pela *narrativa*, pela narração de suas experiências, porque apreende, assim, os acontecimentos como uma totalidade significativa. Mas é considerando a própria ação do homem como um texto que se pode ler e decifrar, que Ricoeur amplia sua meditação, para definir uma ontologia do agir humano e estabelecer laços estreitos entre a ontologia, a, ética e a política.

Esta meditação é precedida por um exame da noção de sujeito e por uma crítica do "*Cogito* cartesiano e kantiano, enquanto instância fundadora do verdadeiro. Esta crítica (...) tinha sido progressivamente estendida, por ocasião das investigações [de

Ricoeur] sobre a narrativa, ao primado da primeira pessoa gramatical e do eu psicológico na operação reflexiva: a narrativa não era frequentemente (...) uma meditação na primeira pessoa, uma autobiografia?" (*Réflexion faile*, p. 75). Esta investigação foi feita em três direções: a que o elevou a distinguir entre o eu imediato e o sí reflexivo, a que o conduziu a distinguir entre a identidade-mesmidade e a identidade-ipseidade, entre *selbig e sebst, same e self*; a terceira "concernia ao componente de passividade (...) que a identidade-ipseidade devia assumir em contrapartida da orgulhosa iniciativa que era a marca distintiva de um sujeito falante, agente e narrando a sí próprio" (id., p. 77). A idéia de alteridade foi ampliada, para significar o corpo próprio, "o outro enquanto outrem" (id.), e o outro dentro de nós mesmos, a consciência moral.

É nos livros *Du texte á l'action* (1986) e *Soi-même comme un autre* (1990), que nosso filósofo desenvolve a tese: o texto é considerado como paradigma da ação; trata-se de mostrar que "os discursos são, eles próprios, ações" (*Du texle á action*, p. 8); trata-se mostrar o laço profundo, complexo, entre a ação e a palavra, e o papel da imaginação na 'configuração do texto e (...) refiguração da ação (id.). Ricoeur encara "a ação sensata (...) como um texto" (id., p. 183), isto é, para êle, a ação projeta um mundo, ela "*se dirige* (,,,) a uma série indefinida de 'leitores' possíveis" (id., p. 197), "está aberta a quem quer que saiba/er(id.), desencadeia uma espécie de objetivação semelhante à fixação operada pela escrita" (id., p. 191).

Ricoeur propõe as grandes linhas de uma teoria geral da imaginação, mostrando a força heurística da ficção" (id. p. 220), para redescrever a realidade. Afirma claramente: "não há ação sem imaginação (id., p. 224), isto é, ensaiamos no imaginário nossas possibilidades de ser. A ideologia e a utopia são as expressões maiores do imaginário: redescrevendo o mundo fazem de todo homem nosso semelhante e permitem esclarecer a dimensão profunda do agir humano.

A ontologia hermenêutica de nosso filósofo considera "o agir humano como um *modo de ser fundamental*" (*Soi-même comme*

un autre, p. 32). O problema que se põe a esta ontologia é o seguinte: "de que maneira o componente narrativo da compreensão de sí pede como complemento as determinações éticas próprias de seu agente?" (id., p. 93). O conceito-chave que Ricoeur desenvolve, para responder a esta questão, é o de *identidade narrativa*. O estudo da linguagem, da ação e da narração permite a nosso filósofo mostrar que "o sí narrador e narrado [desempenha] o papel de um mediador entre teoria da ação e teoria moral" (*Réflexion faite*, p. 81). O filósofo trata de estabelecer uma transição, "pelo estrato ético-moral (...) entre a hermenêutica do sí (...) e a ontologia ..." (id.). O elo entre metafísica e moral é a ação (id., p. 91). As fontes desta metafísica são: Platão, com sua meditação sobre o tema do outro; Aristóteles, em virtude da sua análise da polissemia da noção de ser e do exame do par *energeia-dynamis*, Brunschvicg e Ravaisson, que fundaram a *Revue de métaphysique et de morale* e refletiram a respeito desse assunto.

A hermenêutica da ação implica, primeiro, o desdobramento da problemática do sí nos diversos níveis de acepção do verbo agir (id., p. 94: "falar, fazer, narrar, imputar" (id., p. 97).

Trata-se de examinar a dialética do mesmo e do outro, fora do indivíduo e no seu interior. O caráter polissêmico da alteridade é o núcleo desta meditação. Ricoeur sublinha, ademais, o laço entre a identidade narrativa e o juízo moral e mostra que "a ética e a moral já estão implicadas, sob o modo imaginário, nas narrativas de ficção. As ficções literárias podem, então ser tidas como variações imaginativas sobre o tema da vida boa (...) primeira pedra do edifício ético-moral (...) as experiências do dramaturgo ou do romancista são suscetíveis de se tornarem paradigmas da ação pelo texto." (id., p. 113)

A identidade narrativa permite ao indivíduo responder à questão: "Quem sou eu?" (*Soi même comme un autre*, p. 198). e, deste modo, tornar-se reconhecível por suas ações, identificável por seu caráter (id., p. 195).

O indivíduo, narrando sua vida, refigura suas experiências, sua existência, e, deste modo, da-lhes um sentido.

O recurso à metafísica platônica e à metafísica aristotélica, a meditação a respeito do mesmo e só outro, da polissemia do ser, do par *energeia-dynamis*, a reflexão sobre a metafísica de Brunschvicg e Ravaisson, foram as fontes do registro metafísico próprio de Ricoeur, "o de uma hermenêutica do agir" (*Réflexion faite*, p. 91).

O desdobramento da problemática do sí, através do exame dos "múltiplos níveis de acepção do verbo agir" (id., p. 94), levou nosso pensador a uma investigação cujo primeiro nível foi "o de uma fenomenologia hermenêutica (...) guiada por um feixe de questões (...): quem é o sujeito do discurso? quem é o sujeito do fazer? quem é o sujeito da narrativa? quem é o sujeito da imputação moral? (id.). O percurso do filósofo atravessa, pois, os campos da "linguagem, da ação, da narrativa, da responsabilidade" (id.) e, empreendendo o "confronto entre filosofia fenomenológica e filosofia analítica" distingue o desvio reflexivo da indagação sobre o si da imediatez alegada, pelas antigas filosofias do eu "dado que "à questão: *quem?* uma só resposta pode ser dada: *si*" (id.).

Esta metafísica mostra que "falar, fazer, narrar, imputar" são "figuras do agir (id., p. 95) e que nesta metafísica, há uma preferência pela "acepção do ser como ato e como potência" (id., p. 97).

Leibniz, Spinoza, Schelling, Nietzsche, Nabert, Merleau-Ponty, Heidegger e Gadamer são as outras fontes filosóficas que levam Ricoeur a estabelecer uma estreita ligação entre sua ontologia da ação e sua ética.

Trata-se de "reinterpretar a noção de ser como ato como horizonte da atestação" (id., p. 99). A via escolhida por Ricoeur, para estabelecer esta ligação, passa pela discussão da dialética do mesmo e do outro, da identidade pessoal, das figuras da alteridade; trata-se de buscar o aprofundamento desta dialética, de insistir "no caráter polissêmico da alteridade": o outro é "a *carne*, enquanto mediadora entre o sí e o mundo" (...); é "o *estrangeiro*, enquanto meu semelhante (...); é também "o foro *inferior*, figurado pela voz da consciência,

endereçada a mim do fundo de mim mesmo" (id., p. 105); é "a *estranheza* do mundo mesmo, como figura maior do irreduzível a toda empresa de constituição (...)" (id., p. 106).

A meditação sobre a alteridade põe em jogo a meditação sobre a responsabilidade, a tolerância, a justiça - figuras da ação. Ela é também o esforço "do sí para arrancar-se do anonimato do 'Se' e a idéia de um apelo que o Dasein dirige a sí mesmo do fundo de sí mesmo, mas do mais alto que êle mesmo (id., p. 108). O pensamento de Ricoeur faz pois apelo à reflexão de Heidegger, para dizer que "da íntima certeza de existir ao modo do sí, o ser humano não tem domínio; essa certeza lhe advém à maneira de um dom, de uma graça, de que o sí não dispõe" (id.).

A ontologia de Ricoeur "atravessou os múltiplos níveis de uma fenomenologia hermenêutica aplicada às estruturas do sí", onde "três *mediadores* entre metafísica e moral" podem "ser reconhecidos: a estima dirigida ao homem capaz, a promessa efetivamente mantida, a convicção íntima, inseparável de sua modalidade altruísta, a equidade" (id., p. 115).

A ontologia do filósofo francês foi atravessada pelos questionamentos a respeito do sagrado, do mal e da finitude da vida humana, da relação estreita entre metafísica e moral.

Em resumo, podemos assinalar três sentidos da palavra hermenêutica na ontologia de Ricoeur: a hermenêutica do símbolo, a hermenêutica do texto, a hermenêutica da ação. O mito, a narrativa, a ação são os campos privilegiados onde se manifesta a tensão entre o finito e o infinito.

A hermenêutica de Ricoeur é uma ontologia, que decifra o sentido do homem e do Ser, pelo exame da linguagem de duplo sentido.

A angustia e a dor da condição humana são superadas pela afirmação do amor e da justiça e pela criação artística. O sentido redescoberto, da vida e do homem, é também uma redescoberta do sagrado.

BOBBIO DOMESTICA O PODER POR MEIO DO DIREITO

Celso LAFER*

PENSADOR RESPONDE ÀS INQUIETAÇÕES DOS JURISTAS PORQUE SABE FORMULAR AS PERGUNTAS RELEVANTES

Ao escolher a atividade de professor como o foco deste comentário sobre auto-biografia de Norberto Bobbio, quero inicialmente realçar que, na transmissão do conhecimento e na formação das pessoas, nada substitui a presença de um grande mestre. Bobbio foi na sala de aula um grande mestre. Não fui seu aluno, mas tive a oportunidade de ouvi-lo várias vezes em conferências e seminários nos últimos 15 anos. Posso assim dar um depoimento. Bobbio impacta o seu ouvinte pela clareza iluminada da exposição, pelo rigor da argumentação, pela sutileza das distinções, pela abrangente profundidade dos conhecimentos e por uma honestidade intelectual, instigado por uma curiosidade e interesse pelas coisas, inequivocamente reveladora de um homem de bem. Essa íntegra voz - um dos ingredientes de sua autoridade - se escuta nos textos de seus cursos, inicialmente publicados como apostilas, pela Giappichelli.

^(*) Embaixador do Brasil em Genebra, é Ph.D em Direito Internacional pela Universidade de Cornell (EUA) e autor de 'A Reconstrução dos Direitos Humanos', sobre Hannah Arendt.

Bobbio foi, durante longos anos professor de Filosofia de Direito, matéria que na Universidade de Turim era dada no primeiro ano e por isso mesmo concebida como disciplina dedicada aos conceitos gerais do Direito. Soube formar quadros e escolher assistentes que depois se destacaram na vida universitária, entre eles Sergio Cotta e Mário Losano. Procurava não repetir cursos e no seu percurso como titular da disciplina distingue duas vertentes: uma teórica e outra histórica.

A vertente de caráter teórico está dedicada ao esclarecimento de questões propedêuticas à experiência jurídica. É por esse motivo que sua Filosofia do Direito se destina aos juristas, pois oferece caminhos para equacionar problemas colocados pela práxis jurídica. Entre os cursos que tiveram ampla repercussão e continuam sendo reeditados estão: A Teoria de Norma Jurídica (1958), A Teoria do ordenamento Jurídico (1960) e O Positivismo Jurídico (1961).

Ciência do direito - Nessa vertente Bobbio sempre teve, como explica, uma preocupação com o que pode ser qualificado como a ciência do direito. A sua tese de concurso de 1938 examina A Analogia na Lógica do Direito. Nos anos que se seguiram à 2ª Mundial, apurou sua concepção de cientificidade, participando em Turim do Centro de Estudos Metodológicos fundado por Ludovico Geymonat, que reunia filósofos, juristas, economistas e cientistas. Aproximou-se do neopositivismo e da filosofia analítica anglo-saxã e conseqüentemente de uma virada para um filosofar baseado na linguagem. Daí a exposição feita no Centro, depois publicada em 1950 como artigo que teve grande impacto na doutrina italiana: Ciência do Direito e Análise da Linguagem. Nesse artigo apontou que a cientificidade do Direito não está na verdade dos conteúdos, mas no rigor da linguagem, caminho que na Itália foi trilhado por muitos dos seus alunos, entre os quais destaca Uberto Scarpelli. Esse interesse explica por que foi, na Itália, o precursor e o pai fundador da lógica deôntica, ou seja, da lógica das proposições normativas, e como

inspirou os trabalhos de seu aluno Amedeo Conte, que deu à disciplina importante desenvolvimento.

Bobbio, citando uma frase de Balzac, está ciente de que "ao lado da necessidade de definir, está o perigo de se embrulhar". Bobbio não se embrulha nem nos embrulha com o rigor de suas definições que não se perdem em abstrações precisamente porque sempre teve o discernimento de colocar as perguntas pertinentes. Ele conta como no grafite do metrô em Nova York - "Deus é a resposta" -, se seguiu outro - "Qual era a pergunta?"

Em síntese, diria eu, valendo-me dessa lembrança da sabedoria dos grafites, que Bobbio dá respostas - as possíveis e não as impossíveis - às inquietações dos juristas porque sabe formular e circunscrever as perguntas relevantes.

A essa vertente, a Filosofia do Direito como teoria geral do direito, associam-se no seu percurso de professor da disciplina cursos de caráter histórico destinados a examinar o pensamento de grandes personagens e correntes da Filosofia do Direito. Entre os mais conhecidos e também continuamente reeditados estão Direito e Estado no Pensamento de Emmanuel Kant (1957, 1969) e Locke e o Direito Natural (1963), que fundamentam, como ele diz, a reflexão da teoria liberal do Estado, uma das matrizes do seu pensamento político. Nesse tipo de curso vejo, apesar de não ser essa a sua opinião, uma linha de continuidade com os interesses do seu professor e antecessor na cátedra, Giolo Solari, que estudou, monograficamente, pensadores como Grocio, Spinoza, Locke, Kant, Hegel à maneira, diz ele, de um professor de uma Faculdade de Filosofia e não de uma Faculdade de Direito. Lembro, nesse contexto, para sustentar minha posição, que Bobbio não só se formou e se doutorou em Direito como se laureou em filosofia com uma tese sobre a fenomenologia de Husserl e nesses cursos fez, com extraordinária competência, a criteriosa exegese dos textos. Lembro igualmente que, à maneira de um professor de filosofia, foi o responsável por uma edição crítica da *A Cidade do Sol*,

de Campanella, e de uma edição de De Cive, de Hobbes, um dos seus autores prediletos.

Essa vertente do estudioso da história das idéias é a ponte que o vincula à outra disciplina acadêmica a que se dedicou: a ciência política, na qual orientou, por exemplo, Gianfranco Pasquino, posteriormente seu colaborador no Dicionário de Política. lecionou-a, concomitantemente com a Filosofia do Direito, desde 1962. A sua cátedra em Turim, juntamente com a de Giovanni Sartori em Florença, foram as primeiras na Itália. Cuidou dos partidos políticos, usando como livro-texto o de Duverger, tema que depois tratou no seu relacionamento com a democracia, em *Qual Socialismo?* e *O Futuro da Democracia*. Na sua preocupação com a disciplina, resgatou a contribuição italiana à matéria, através de estudos sobre Mosca e Pareto.

Lição dos clássicos - O seu interesse e contribuição à disciplina o levaram em 1972 a transferir-se da Faculdade de Direito para a Faculdade de Ciências Políticas criada em Turim em 1969. Substituiu o seu amigo, que estão se aposentou, Alesandro Passarin D'Entrèves, que, como ele, provinha da Faculdade de Direito, e foi, no meu entender (e no de Hannah Arendt), o grande teórico italiano da teoria geral do Estado. Assumiu a cátedra de Filosofia Política e o seu curso de maior repercussão, continuamente republicano, é *A Teoria das Formas de Governo na História do Pensamento Político* (1976), no qual explora a "lição dos clássicos", seus temas recorrentes e a contribuição que podem dar para o entendimento da atualidade. Ministrou, garimpando igualmente a "lição dos clássicos" em torno da mudança política, um curso sobre o conceito de revolução, cujas apostilas não teve a paciência de rever para a publicação. Fica-nos, por escrito, seguramente inspirado pelo curso, o artigo de 1989, *A Revolução entre Movimento e Mutamento*. Formou e inspirou pessoas de alta qualidade, como Michelangelo Bovero, que foi primeiro seu assistente e, em consequência dos cursos, co-autor de *Sociedade e Estado no Filosofia Política Moderna*, 1979, e depois seu sucessor na disciplina e Luigi Bonanate, que é um dos mais interessantes estudiosos

italianos das relações internacionais. Encerrou sua carreira de professor em 1979, aos 70 anos, depois de 40 anos de ensino.

No seu percurso de 40 anos de professor, Bobbio analisa nessa auto-biografia as transformações da universidade italiana. A Faculdade de Direito de Turim era, no início de sua carreira, austera e severa. Havia grande distância entre professores e alunos, mediadas apenas pelo bedel - uma figura hoje perdida na memória dos mais velhos, recorda ele -, o que comporta, aliás, para fazer um comentário pessoal, paralelismo com minha experiência de aluno de Direito na USP pré-1968 e de professor de Direito na mesma faculdade, depois de revolução estudantil daquele ano, que varreu o mundo. Era dos poucos a ministrar seminários para alunos selecionados, nos quais discutia temas específicos ou um livro, e menciona que, mesmo depois de aposentado, ex-alunos seus - já na condição de advogados, magistrados e professores - deles se recordavam com entusiasmo, perguntando por exemplo: "Lembra-se, professor, do seu seminário sobre a sanção?"

A rebeldia estudantil surpreendeu-o no plano político. Imaginava consolidada a experiência de centro-esquerda da democracia italiana do pós-guerra. Reconhecia, sem dificuldade, as disfunções da universidade italiana, mas não ficou à vontade com o desencadeamento da exaltação coletiva autogestionária. Considerou despropositada, em razão da democracia nascida da Resistência ao fascismo da qual participou, a irrupção do furor revolucionário, inspirado pelo mito da China de Mao. Identificou no movimento estudantil um movimento libertário. Nele enxergou um componente de revolução dos filhos contra os pais, avaliação que no seu caso não era apenas uma metáfora, dada a ativa participação de seu filho Luigi no movimento, como ele narra, com muito respeito, na Autobiografia. Refletiu, mais além da academia e da mudança de costumes, sobre o desdobramento político da revolução estudantil, que provocou um trauma na esquerda italiana, à qual sempre esteve associado. Viu, assim, como a violência verbal dos contestatários acabou levando, na Itália, à violência de

grupos revolucionários de esquerda, fazendo dos atos terroristas uma prática não apenas da direita subversiva, na tradição do fascismo italiano, mas da esquerda extraparlamentar. Ponderou o potencial desagregador na política inerente associação sem direção do terror e do horror. Como é de seu feito, dessa traumática experiência redundou a motivação pessoal de natureza dialógica dos seus grandes livros de cultura militante sobre a relação entre socialismo e democracia e sobre o futuro da democracia, além de inúmeros ensaios sobre a violência.

Schmitt e Kelsen - Para arrematar este comentário sobre a Auto-biografia de Bobbio, diria que no capítulo 5 avultam e pairam duas grandes figuras de juristas do século 20: Carl Schmitt e Hans Kelsen.

Kelsen é um autor que o marcou e o influenciou, tanto na sua visão da teoria do Direito quanto na da teoria política. Escreveu textos significativos sobre o autor da teoria pura do direito, reunidos no livro de 1992, *Direito e Poder Ensaio sobre Kelsen*. Teve com ele, no entanto, um único encontro pessoal, num colóquio em Paris, em 1957, sobre direito natural. Schmitt ele conheceu em Berlim, em 1937, por ocasião de um curto período de estudos na Alemanha, para completar uma pesquisa sobre Max Scheler. A relação de Bobbio com Schmitt passa por Hobbes. O primeiro de muitos escritos de Bobbio sobre Hobbes é uma elogiosa resenha de 1939 do livro de Schmitt de 1938, *O Leviatã na Teoria do Estado de Thomas Hobbes*. Schmitt, no entanto, é um autor que subsequente não aflora na obra de Bobbio, mas com o qual, em contraste com Kelsen, manteve o correr dos anos uma intermitente porém interessante correspondência, parcialmente reproduzida nesta Autobiografia. Além da afetiva evocação do encontro de Berlim, da manifestação do respeito intelectual e apreço pessoal, de discussões de temas de interesse comum, em especial Hobbes, Bobbio não deixa sem demarcar a sua posição em relação a Schmitt. Numa carta de 1950, aponta que, não sendo comunista ou marxista, vê atrás de Marx povos que têm sede de justiça. Atrás de Donoso Cortês, autor conservador espanhol do

século 19, sobre o qual escreveu Schmitt, vê apenas os poderosos que têm sede de sempre maior poder.

Domesticando o poder - Essa explicitação não explica, no entanto, o porquê do interesse de Bobbio por Schmitt - que, diga-se de passagem, polemizou pesadamente com Kelsen - e o cordial contacto que mantiveram. Com efeito, Schmitt, cuja originalidade teórica é indiscutível, ao afirmar o interesse pela exceção e não pela normalidade no plano do direito, e ao considerar o político a relação amigo/inimigo, é, nesse aspecto, um antípoda de Bobbio. Nessa linha, Schmitt, com extraordinária enegenhosidade e imaginação conceitual, subordina com gosto o Direito à Política. Em contraposição, Bobbio, com o mesmo empenho, busca domesticar o poder através do Direito. Na dedicatória que me fez em 1994 no seu livro sobre Kelsen acima mencionado, no contexto de uma conversa sobre os intelectuais e a política, escreveu: "Per un diritto al di sopra del potere." Acresce dizer, para diferenciá-los, que Bobbio atuou politicamente como um intelectual que através do debate e do diálogo de boa-fé procurou, mediando conceitualmente, desatar nós. Schmitt se dispôs a cortar nós, foi "conselheiro do príncipe" e, nessa condição, um dos coveiros da República de Weimar, contribuindo assim para o advento do nazismo. Virou, conseqüentemente, à semelhança de Heidegger, um "autor maldito". Por que, então, o diálogo? Arrisco dizer que Schmitt foi para Bobbio como uma "sombra", encarnadora da tentação demoníaca do poder, um dr. Fausto de gênio que vendeu sua alma. Bobbio, porque foi professor, viveu como professor e atuou politicamente por meio do debate com a sua autoridade de professor, não incide nesse risco. Representa, assim, com sua força e sua fraquezas - humanas e não demoníacas - um contraponto ético a Schmitt, como transparece no subtexto dessa límpida biografia.

FORMAS DE PODER POLÍTICO PARA ARISTÓTELES

Francisco Vicente ROSSI*

Não se pode estudar ciência política olvidando Aristóteles.

Paul Janet (1859), citado por Duverger, considera-o o verdadeiro fundador da ciência política, "à qual deu seu método, suas divisões, sua língua e em que foi o primeiro a reunir um número considerável de fatos", no que o mestre de Sociologia Política da Faculdade de Direito de Paris vê um certo exagero, pois no século IV a.C.. não se havia nitidamente isolado a noção dessa ciência, que vinha, nos escritos aristotélicos, confundida com a moral, mas destaca: a importância de Aristóteles é fundamental nas origens da ciência política"¹.

Envolvido pelo conceito de valor, busca o bom governo e o Estado ideal, a partir da observação dos fatos, da análise de cento e cinquenta e oito constituições de cidades gregas, com ênfase à Constituição de Atenas, empregando o método indutivo, partindo da realidade concreta de seu mundo.

"Aristóteles, por muito alto que vise a sua especulação metafísica, nunca perde de vista o solo que pisar seus pés", escreveu Eudoro de Sousa².

A doutrina das formas de governo, as tentativas atuais de elaborar uma tipologia do poder político, voltam-se à época bem anterior à afirmação do estado moderno, procuram a antiguidade clássica grega e os estudos de Platão e Aristóteles.

¹ Mestrando em Direito PUC-Campinas.

A classificação aristotélica das formas de poder político influenciou as mais diversas correntes do pensamento político e filosófico, mantendo-se presente na cultura política romana e medieval, deixando marcas em Marsílio de Pádua ("Defensor Pacis"), Tomás de Aquino ("Summa Theologica"), Bodin ("Six Livres de la République"), Hobbes ("De Cive" e "Leviathan"), Locke ("Two Treatises of Government"), Rousseau "Contrat Social"), Kant ("Rechtslehre"), Hegel ("Rechtsphilosophie")...³

A metodologia contemporânea fixa uma "tipologia para se chegar às formas organizadas do poder político, partindo de três premissas:

1. Critério relativo à titularidade do poder (se cabível a sujeitos individuais ou coletivos; exercitado em concreto por órgãos, seguindo o princípio de concentração ou de repartição);

2. critério relativo à modalidade do uso do poder (refere-se à formação da decisão política e à sua execução);

3. critério relativo à finalidade do uso do poder (condicionada às escolhas ideológicas nas quais se inspiram os diversos ordenamentos jurídicos e que se resumem em saber se a finalidade está na busca do bem-comum ou apenas do interesse de quem detém o poder).

Estes critérios já se encontravam evidenciados na "Política" de Aristóteles, quando, ao estudar as constituições e estabelecer três formas "puras", destinadas a satisfazer os interesses coletivos, fez corresponder as relativas degenerações, se o poder fosse utilização para fins egoísticos (Livro Sexto, capítulo II) e ao considerar o número dos que exercitavam o poder, isto é, "se a autoridade deve repousar nas mãos de um só, ou de vários, ou de uma multidão" (Livro Terceiro, capítulo V)⁵.

Aristóteles apresenta a seguinte classificação de governo:

Formas Puras monarquia (realeza) - governo de um
 (tendo como finali- aristocracia - governo de vários, de um grupo
 dade o bem-comum o interesse geral). democracia - governo do povo

Formas Desvia - tirania - governo de um
das, Viciadas oligarquia - governo de vários, possuidores de
 (tendo em vista ape- fortuna
 nas os interesses demagogia - governo da maioria pobre.
 do(s) governante (s)

Podemos hoje, adaptando as lições do Filósofo, afirmar que os governos cristalizam-se, especialmente após "O Príncipe" de Maquiavel⁶, quanto à forma, em república ou monarquia, considerando a democracia, a aristocracia, a oligarquia, a demagogia e a tirania, todas com a própria conceituação de Aristóteles, características do governo, marcas que qualificam o governo.

Conseqüentemente, as repúblicas podem ser democráticas, aristocráticas, oligárquicas, demagógicas ou tirânicas (ditaduras); bem como as monarquias poderão ser qualificadas de democráticas, aristocráticas, oligárquicas, demagógicas ou tirânicas (monarquias absolutas), nada impedindo que, muitas vezes, uma monarquia ou república, com uma dessas características, tome comportamento antagônico. Exemplificativamente, uma república (que por definição deveria ser democrática), assume atitude oligárquica, ao beneficiar apenas um grupo, uma minoria do povo.

"Aristóteles não propende, diretamente, para esta ou aquela força pura de governo. Afirma que cada Estado deve adotar a forma de governo que mais se coadune com suas peculiaridades, até porque a melhor forma de governo é aquela que tem os melhores governantes (Livro Terceiro, capítulo V)"⁷.

Mas, destaca a democracia, "enfocada como expressão de uma classe média e como proteção contra a demagogia. O elogio da classe média é, na obra de Aristóteles, o elogio da justiça, do equilíbrio,

da ausência de paixão na vida da alma (Política, IV, cap. 4, a, 1295 b - 129G a). A finalidade da democracia é a vida feliz de muitos homens"⁸.

Na constituição de sua cidade, os cidadãos adotavam a forma de governo desejada. Normalmente é uma constituição reta, pois, cronologicamente, esta vem antes das constituições desviadas. Os cidadãos deverão lutar contra sua degradação no decorrer dos tempos, procurando sempre melhorá-la.

Para Aristóteles, as palavras constituição e governo significam a mesma coisa, visto que o governo é a autoridade suprema nos estados (Livro Terceiro, capítulo V). Conceitua constituição como a ordem estabelecida no Estado quanto às diferentes magistraturas, e à sua distribuição. Ela determina o que é a soberania do Estado, e qual é o objetivo de cada associação política. As leis se distinguem dos princípios fundamentais da constituição e são a regra pela qual os magistrados devem exercer o poder e submeter aqueles que estejam prontos a infringi-lo⁹.

Variando as constituições, conforme a realidade do lugar, as leis deverão adequar-se a elas, de acordo com as conveniências constitucionais, pois são feitas para as constituições e não as constituições para as leis.

A constituição, produto da razão humana isenta de paixões, não se preocupa com as necessidades dos casos particulares, mas ensina a tornar os homens virtuosos e felizes, levando o Estado a funcionar do modo mais satisfatório possível.

Esta sociedade política "é uma etapa final do desenvolvimento histórico, mas representa mais que o simples resultado desse processo de puros fatos, porquanto, além do fato material da existência de famílias e de vilas em um dado território, é necessário um elemento de ordem espiritual para que se possa dizer: 'O Estado existe'"¹⁰.

Miguel Reale sublinha que esse elemento é a consciência do bem comum, alicerçando-se nas lições de Aristóteles:

"Uma vez que todos fazem tudo por amor do que lhes parece o seu bem, é evidente que todas as associações tendem a um bem; e acima de todas as associações tende ao bem, ou melhor, ao supremo dentre todos os bens, aquela associação que a todas supera e compreende: a associação que chamamos Estado ou sociedade política"¹¹.

Antes, em outra obra, o Filósofo Pátrio concluía, com autorizados autores, que o Estado para Aristóteles é, ao mesmo tempo, um meio e um fim¹².

"O pensador político mais genial que existiu", como destacou Del Vecchio¹³, preocupou-se em conseguir a moderação, o equilíbrio, para se chegar à harmonia, que leva à felicidade.

Os homens estabelecem entre si sociedade, não somente para viver, mas para viver felizes ("Política", Livro III, capítulo V). Unem-se em diversas pequenas vilas, que formam "uma cidade completa, com todos os meios de se abastecer por si, tendo atingido, por assim dizer, o fim a que se propôs"¹⁴, o que Dalmo de Abreu Dallari chama de "autarquia", pois visa a "auto-suficiência"¹⁵.

Das sociedades, a superior, a mais perfeita, é o Estado, para o qual os homens estabelecer governos-constituições que terão características distintas e deles se podem fazer várias combinações, criando-se **regime misto**, a partir da diversa utilização e valoração de critérios, de modo que a realidade política não abrigue governos que se conformem completamente a um ou outro dos tipos idealmente definidos.

Aristóteles criou as três formas puras de governo, apresentando a cada uma delas sua correspondente deturpação, de maneira tão precisa que, através dos séculos, tornou-se impossível qualificar os governos existentes, sem se voltar embora às vezes misturando suas várias características que produz uma forma mesclada de poder político - à tipologia estabelecida pelo Filósofo.

BIBLIOGRAFIA

- ACQUAVIVA, Marcus. "Teoria Geral do Estado. SP: Ed. Saraiva, 1994.
- ARISTÓTELES. "Política". Trad. de Nestor Silveira Chaves. SP: Atena Editora.
- BOBBIO. Verbete "Democrazia", in "Dizionario di Politica". 2ª ed.. Turim, 1983.
- CÉSAR, Constança Marcondes. "Democracia Grega, Democracia Contemporânea: Continuidade e Renovação (A Petho Sandor)". Revista Reflexão, PUCAMP, Campinas, nº 50, pp. 155/160, maio/agosto, 1991.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. "Elementos de Teoria Geral do Estado". 16ª ed.. São Paulo: Ed. Saraiva, 1991.
- DEL VECCHIO, Giorgio. "Teoría del Estado". Trad. Eustaquio Galány Gutiérrez. Barcelona: Bosch, Casa Editorial, 1956.
- DUVERGER, Maurice. "Ciência Política". Trad. de Heloísa de Castro Lima. 2ª ed.. RJ: Zahar Editores, 1976.
- MACHIAVELLI. "Il Principe". Novara: Epidem, 1973.
- REALE, Miguel. "O Estado Moderno". 3ª ed.. Rio de Janeiro: 1936.
- _____ "Teoria do Direito e do Estado". 4ª ed.. São Paulo: Ed. Saraiva, 1984.
- SOUSA, Eudoro de. "Paidéia", in "A Democracia Grega", organizador Hélio Jaguaribe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- VERGOTTINI, Giuseppe de. "Diritto Costituzionale Comparato". 4ª ed.. Pavoda: Cedam, 1993.

NOTAS

- (1) Duverger, Maurice. "Ciência Política". Trad. de Heloísa de Castro Lima. 2ª ed.. RJ: Zahar Editores, 1976, p. 41.
- (2) Sousa, Eudoro de. "Paidéia", in "A Democracia Grega", organizador Hélio Jaguaribe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 98.
- (3) Bobbio, verbete "Democrazia", in "Dizionario di Politica". 2ª ed.. Turim, 1983, p. 309.
- (4) Vergottini, Giuseppe de. "Diritto Costituzionale Comparato". 4ª ed.. Padova: Cedam, 1993, p. 55.

- (5) Aristóteles. "Política". Trad. de Nestor Silveira Chaves. SP: Atena Editora, p. 104.
- (6) "Tutti gli stati, tutti é dominii che hanno avuto e hanno império sopra li uomini, sono stati e sono o republiche o principati" - Machiavelli, "Il Principe". Novara: Epidem, 1973, - p.3.
- (7) Acquaviva, Marcus. "Teoria Geral do Estado". SP: Ed. Saraiva, 1994, p. 89.
- (8) Cesar, Constança Marcondes. "Democracia Grega, Democracia Contemporânea: Continuidade e Renovação (A Pethö Sandor)". R. Reflexão, PUC-Campinas, nº 50, p. 159, maio/agosto, 1991.
- (9) "Política" cit., p. 207.
- (10) Reale, Miguel. "Teoria do Direito e do Estado". 4ª ed.. São Paulo: Ed. Saraiva, 1984, p. 52.
- (11) "Política", Livro Primeiro, capítulo I; Livro III, capítulo V; Livro III, capítulo VI; e Livro III, capítulo VII.
- (12) Reale, Miguel. "O Estado Moderno". 3ª ed.. Rio de Janeiro, 1936, p. 161 e seguintes.
- (13) Del Vecchio, Giorgio. "Teoría del Estado". Trad. Eustaquio Galány Gutiérrez. Barcelona: Bosch, Casa Editorial, 1956, p. 65.
- (14) Aristóteles. "Política", Livro I, capítulo VIII.
- (15) Dallari, Dalmo de Abreu. "Elementos de Teoria Geral do Estado". 16ª ed.. São Paulo: Ed. Saraiva, 1991, p. 54.

A TEMÁTICA ATUAL DA JUSTIÇA: UM ESTUDO A PARTIR DE PLATÃO E ARISTÓTELES

Maria Conceição AMGARTEN*

I. INTRODUÇÃO

O sonho de uma sociedade mais justa inspirou os trabalhos de grande número de pensadores, e o estudo das conseqüências e condições de uma ordem justa constitui o objeto central da filosofia do direito, da filosofia moral, social ou política.

A finalidade precípua de nosso estudo é apresentar, sob um enfoque moderno, a temática da justiça, a partir do estudo das idéias de Platão e Aristóteles, até porque esta discussão é sempre renovada quando se depara com uma carente administração da Justiça - grave problema em nossos dias atuais.

Almejamos, assim, contribuir para uma meditação em torno da legitimidade do abolicionismo que prega a supressão ou simples descumprimento das normas jurídicas, indagando se não haverá obstáculo para a realização da justiça material.

II. A TEMÁTICA DA JUSTIÇA E SUA TRAJETÓRIA HISTÓRICA

O desejo de justiça tem acompanhado todas as épocas e todas as civilizações. Certamente, tem havido diferentes concepções

^(*) Mestrando em Direito PUC-Campinas.

do que seja a Justiça, mas a sua problemática esteve sempre presente, quase como um arquétipo, nas representações e indagações de todos os povos.

Platão erigiu todo o seu sistema político à base da temática da justiça: - a justa ordenação da cidade como correlato da correta colocação dos homens em seus lugares sociais. Em *A República* e em *As Leis* constitui o modelo prestigioso dos pensadores do Ocidente: à justiça concebida como conformidade a normas habituais de conduta, ele prefere a justiça como conformidade a regras ideais; às numerosas definições da justiça que ele descarta, ele opõe aquela, que considera racionalmente fundamentada: "a posse de seu bem próprio e o cumprimento de sua própria tarefa constituem a justiça. A justiça não é a conformidade a um sistema das regras consuetudinárias ou (legais adotadas pelos homens, mas conformidade dessas próprias regras a uma ordem prévia. O problema da justiça está nesse caso, subordinado ao problema filosófico da determinação dessa ordem fundamental da qual resultará uma teoria do direito natural ou racional, que deveria orientar o legislador que deseja elaborar um direito positivo justo. Apenas quando a matéria não foi regulamentada por essa ordem fundamental prévia, é que o legislador determina soberanamente as normas do justo e do injusto.

A negação, pelos sofistas, de que possamos dizer o que é justiça, em vez daquilo que ela parece ser para tais pessoas (de modo que a justiça em Atenas é aquilo que parece ser para os atenienses, e a justiça em Esparta é o que parece ser para os espartanos), rejeita a possibilidade do tipo de pesquisa racional com relação à justiça, pois, esta implica a negação de qualquer concepção de justiça, compreendida em termos de uma verdade atemporal, impessoal e não perspectiva, que pudesse funcionar com o ponto de partida da pesquisa de sua natureza.

Platão, insurgindo-se contra a visão sofística, pretende justamente defender esse tipo de pesquisa racional em face da justiça. A terceira parte da *República* (livros V, 373c - VII) é uma descrição de

como completar a pesquisa e chegar à sua *arché* (começo, ponto de partida, substância subjacente, princípio supremo indemonstrável), uma compreensão da forma da justiça à luz da forma do Bem, mas ela não é o bem em si e não pode ser termo dessa pesquisa. Isso significa que a República é, intencionalmente, um livro incompleto, porque se limita a nos revelar qual estrutura e qual conteúdo uma teoria, que pudesse racionalmente justificar sua compreensão de justiça, teria de possuir. Dessa forma, deve-se entendê-la como apresentação, não de uma teoria acabada de formas, e sim de um programa para a construção de tal teoria.

Aristóteles, por sua vez, fez girar a sua ética sobre a noção de justiça. Para ele, viver eticamente é viver conforme a justiça. A justiça ilumina tanto a subjetividade humana (virtude de justiça) como a ordem jurídico-social (justiça como princípio ordenador da sociedade). No Livro V da *Ética a Nicômaco*, que constitui o primeiro estudo analítico dessa noção, já alertava sobre a ambigüidade e multiplicidade de seus aspectos, motivo pelo qual, são tratados a seguir, sucessivamente, o ato justo, da regra justa e o homem justo, para a melhor visualização os diversos planos do ideal de justiça.

O ato *justo* pode ser entendido como aquele que se conforma à aplicação correta de uma regra. Assim, o ideal de justiça modela-se pelas operações mais elementares da aritmética e da física: as decisões justas deveriam observar uma pesagem, uma medição ou cálculo. Nessa concepção, o juiz perfeito seria como uma máquina sem defeito, que apresenta a resposta quando lhe fornecem os elementos do problema, sem se preocupar em ter conhecimentos acerca do que está em causa, ou quem seria o beneficiário de um erro eventual. Daí a regra da igualdade, ou seja, as particularidades individuais não serão levadas em consideração senão na medida em que a lei as torna uma condição de sua aplicação. O ideal do positivismo jurídico seria uma ordem jurídica tão bem elaborada, leis tão claras e tão completas que, no limite, a justiça pudesse ser administrada por um autômato. Para Aristóteles, o equitativo é justo; não é o legalmente justo, mas uma correção da justiça legal.

O problema da *regra justa* nasce quando há desacordo quanto à aplicação da lei e se apresenta em diversas circunstâncias, seja porque haja empenho em especificar, no conjunto do direito vigente, a regra precisa de aplicável na ocorrência, seja porque se trate de suprir o silêncio da lei e de julgar com equidade seja porque haja franca oposição à lei positiva, invocando-se prescrições de outra ordem, regras morais, prescrições religiosas ou o direito natural. São extremamente variados os pontos de vista dos filósofos para determinar se uma regra é justa. Todavia, todos procuram limitar a arbitrariedade daqueles que imporiam as leis em nome da força. As leis deveriam amoldar-se quer a uma realidade prévia, quer a um sistema racional, concebido como o intuito de realizar um fim ideal, pois, uma regra justa não é arbitrária; deve possuir um fundamento justificativo em razão, mesmo que esse fundamento não suscite um acordo unânime. E, partindo da idéia de que é preciso tratar da mesma forma os semelhantes (formulação genérica), cada filosofia indicará como é preciso proporcionar o tratamento dos seres que fazem parte de categorias diferentes com o valor posto assim em evidência. Assim Aristóteles fundamenta a proporcionalidade - e não a igualdade - que preside à determinação racional da justiça distributiva.

O *homem justo*, é em geral definido como quem se aplica a proferir decisões justas ou a conhecer as regras justas. A justiça do agente constitui nesse caso uma virtude derivada, e não fonte de toda a justiça. O empenho de Platão e, sobretudo, o de Aristóteles foi delimitar a justiça como virtude específica que

a distinguiria da virtude em geral.

Dessa forma, mediante os três planos aqui expostos para analisar a noção de justiça, temos que: O ato justo é correção, rejeição da desigualdade. A regra justa é razão, rejeição da arbitrariedade. O homem justo é consciência, rejeição da desumanidade. O ideal de justiça na tradição ocidental combina todos esse pontos de vista, concedendo a prioridade a um ou a outro, conforme as visões do mundo e as disciplinas que o elaboram.

Aristóteles, em verdade, completou e corrigiu o projeto de Platão. Em conseqüência, segundo a visão de ALASDAIR MACTINTYRE, in *"Justiça de quem? Qual racionalidade?"*; *A Ética a Nicômaco e a Política* devem ser entendidas como seqüências da *República*, nas quais a arché, cujas características adequadas Platão não foi capaz de propor, é especificada de modo a fornecer o tólos (fim, finalidade) último da atividade prática e a justificação e especificação das virtudes, incluindo a justiça. De fato, as questões que Aristóteles responde são questões platônicas.

ALASDAIR MACTINTYRE, na obra acima citada, invoca Descartes, afirmando que este poderia estar certo sobre um ponto: em filosofia saber como começar é a mais difícil de todas as tarefas. Somente se pode iniciar uma pesquisa a partir da perspectiva oferecida por nossa relação com um passado social e específico, através do qual se deve seguir uma tradição particular de pesquisa, continuando a sua história até o presente, como uma história aristotélica, agostiniana, tomista, humiana, liberal pós-iluminista, ou qualquer outra.

Menciona o aludido autor, que no fechamento da discussão da visão de Aristóteles, observou uma perspectiva a partir da qual Sócrates e Platão poderiam ser compreendidos como tendo contribuído para a constituição de uma tradição particular de pesquisa, no que se refere à justiça e à racionalidade prática, a qual foi muito bem articulada pelo próprio Aristóteles.

ENRICO BERTI, in *"Aristóteles no século XX"* questiona por que Aristóteles seria ainda tão presente, depois de todo o mal (e o bem) que se falou dele no curso de dois mil e trezentos anos? A resposta é que a filosofia de Aristóteles talvez seja um caso único, na história, de "sistema aberto", isto é, de filosofia que, por um lado, é um verdadeiro sistema, vale dizer, um complexo articulado e orgânico de partes, dotado de uma grande diferenciação interna, mas igualmente também de uma certa unidade; e, por outro, se trata de um sistema aberto, no sentido de que é suscetível de contínuas integrações, ou melhor, de múltiplas utilizações dada a sua versatilidade, atestada por

uma fortuna entre as maiores que jamais se deram e por uma presença maciça na própria filosofia do século XX, sendo que dela se podem extrair conceitos, categoria, distinções, doutrinas, utilizáveis para as aplicações as mais variadas, nas mais diferentes direções, sejam filosóficas ou científicas, seja teóricas, ou seja, lógico-metafísicas ou práticas, isto é, ético-políticas.

III. EQÜIDADE: DE ARISTÓTELES ATÉ NOSSOS DIAS

O debate sobre a eqüidade mereceu um tópico em nosso estudo, em face de sua atualidade. Surge logo nos primórdios da reflexão jurídica. É de Aristóteles o enquadramento ainda atual, do problema; e continua a ser preciosa a sua definição, qual seja, a "justiça do caso concreto", por valorar plenamente as circunstâncias de cada espécie.

Segundo Aristóteles, a lei, devido à sua inevitável generalidade, limita-se aos casos mais correntes. Por esse motivo, quando perante um caso particular, vemos que o legislador cala, ou se enganou por ter falado em termos absolutos, é imprescindível corrigí-lo e suprir o seu silêncio, como ele mesmo teria feito se estivesse presente.

Ao iniciar o discurso sobre as diversas constituições monárquicas, Aristóteles lança o problema de saber se é "mais conveniente ser governado pelo melhor dos homens ou pelas leis melhores". A favor da segunda extremidade enuncia uma máxima destinada a ter larga aceitação: "A lei não tem paixões, que ao contrário se encontram necessariamente em toda alma humana"

É de se indagar: já que as leis são geralmente postas por quem detém o poder, de onde vêm as leis a que deveria obedecer o próprio governante? Duas são as respostas. A primeira defende que além das leis postas pelos governantes existem outras leis que não dependem da vontade dos governantes, e estas são leis naturais,

derivadas da própria natureza do homem vivendo em sociedade, ou as leis cuja força vinculatória deriva do fato de estarem radicadas numa tradição. Umhas e outras são leis "não escritas" ou "leis comuns", como aquelas a que obedece Antígona ao violar o comando do tirano, ou aquelas a que obedece Sócrates quando se recusa a fugir da prisão para escapar do castigo. A segunda diz que no início de um bom ordenamento legal existe o homem sábio que deu a seu povo uma constituição à qual os futuros dirigentes deverão ater-se.

IV. FILOSOFIA ALTERNATIVA - CARÁTER PARTIDARISTA

O chamado direito alternativo tem tomado proporções preocupantes no âmbito acadêmico e nos ambientes forenses, sendo certo que, para não vermos o direito aniquilado pelo predomínio da "ordem totalitária" de grupos comunitários ilegítimos, será preciso reafirmá-lo em sua integralidade metafísica e natural, subordinado à verdadeira Justiça, preconizada por Platão e Aristóteles.

Para esta corrente não há, na natureza humana, em seu nível ontológico, nenhum princípio ordenador, nenhum fundamento natural que deva influir nos critérios de formação do que seja "legal", "jurídico" e "justo". A personalidade humana que corresponde à própria essência do homem, cede lugar à concepção valorativa do mundo, às concepções subjetivas de uma cultura insurgente.

Os principais sujeitos históricos que legitimam o novo paradigma de juridicidade não são para os alternativos, propriamente o povo, mas agentes de uma "cultura periférica insurgente". Quem são eles? O camponês ou o trabalhador agrícola, o emigrante rural, os mineiros, os agroindustriais, as populações indígenas, as multidões de jovens, a mulher indígena ou negra, os membros da classe média e os desempregados. Este é o novo proletariado que, mediante a autolegitimação dos novos padrões de juridicidade, se vai alimentando do conflito social e buscando suprimir todas as desigualdades, para

atingir a meta da história, qual seja, a sociedade autogestionária sem classes. Não se sabe em que limites e em quais momentos "a cultura instituinte dos movimentos sociais influirá com seus valores essenciais de recriação do justo. Não se trataria de um conceito messiânico adotado pelos alternativos acerca dos novos sujeitos históricos, elevados à condição de (legítimos representantes de toda a sociedade? Como seria o novo tipo de juiz cidadão? Haveria aí verdadeiro progresso? Aplicar-se-ia a verdadeira justiça? Seria legítimo? Estaria conforme à lei natural? Estaria fundado no direito, na razão ou na justiça?

V. O DESEJO DE UMA ORDEM SOCIAL JUSTA

As indagações acima têm razão de ser, à medida que os alternativos não aceitam a tradição, sob o argumento de que esta estagnaria o progresso da sociedade e poria obstáculos ao processo histórico que leva à autogestão. Não oferecem qualquer novo critério para distinguir as leis injustas das leis justas senão a luta de classes, repudiando milênios de estudos a esse respeito. E o que é pior: justificam um mínimo ético, apontado pela consciência popular, que garanta coexistência civil, mas não estabelecem, objetivamente, qual o mínimo ético.

Ressalte-se que a perda do sentido do justo vai solapando cada vez mais as bases de sustentação do que ainda resta de Ordem e Justiça, de forma que se devesse pensar até mesmo em retorno ao direito natural, como a única via possível de restauração da verdadeira ordem do direito.

Afinal, se o direito natural é insuficiente e incompleto, e tem necessidade de ser completado pelo direito positivo, não é menos certo porém, que seja inútil ou inexistente, porque se fosse o magistrado não estaria obrigado a fazer justiça ao sentenciar, nem o legislador ao de legislar conforme as exigências do bem comum e não discricionariamente.

Em face da crise de identidade hoje enfrentada pelo Poder Judiciário - quer pelo privilégio de uma legalidade meramente contextual; quer pela velocidade com que o Executivo vai apropriando-se da "competência judicante" dos tribunais, em nome de uma suposta eficiência de gestões político-econômicas" - o conceito de justiça e sua aplicação prática se encontram comprometidos.

De fato, o futuro depende de uma ética-política voltada para um reestudo de um espaço público cotidiano fundado na alteridade, solidariedade e participação.

Para que se possa compreender em sua substância como se põe hoje a questão da cidadania e de uma ordem social justa, é indispensável refletir sobre o curso da evolução histórica. As instituições jurídico-políticas, como expressão da vida cultural, só adquirem sentido quando examinadas no contexto da História. Daí a importância do estudo do mundo helênico.

Consoante bem asseverou OLINTO A. PEGORARO, in "ÉTICA É JUSTIÇA, Vozes, 1.995, 2ª Ed., invocando os ensinamentos de Aristóteles, conquista-se a cidadania na ordem social justa, segundo os seguintes princípios: Princípio da vida segundo a justiça e Princípio da vida social justa.

A nosso ver, a expressão máxima de uma ordem social justa é a plena eficácia das suas normas constitucionais, que simbolizam um tratado de ética e justiça que os cidadãos escrevem, assinam e cumprem no seio da comunidade política. E; por esse motivo, ora lembramos o artigo 6º de nossa atual Constituição Federal: "São direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição"

Indiscutivelmente, guardadas as devidas proporções históricas, os referidos direitos sociais parecem perfeitamente cabíveis no mundo dos filósofos Platão e Aristóteles, o que vem a demonstrar a atualidade de suas preocupações.

VI. BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco - Livro V.
- ARRUDA, JR., Edmundo. Lições de direito alternativo, São Paulo, Acadêmica, 1.991.
- A.MACINTYRE. Justiça de quem? Qual racionalidade? trad. Marcleo Pimenta Marques, São Paulo, Ed. Loyola, 1.991.
- BARKER, Sir Ernest Barker. Teoria Política Grega, Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1.978.
- BERTI, Enrico. Aristóteles no Século XX, trad. Dion Davi Macedo, São Paulo, Ed. Loyola, 1.997.
- DE OLIVEIRA, Gilberto Callado. A verdadeira face do direito alternativo, Curitiba, Juruá Editora, 1.995.
- PEGORARO, Olinto A.. Ética é Justiça, Petrópolis, Ed. Vozes, 1.997.
- PERELMAN, Chaim. Ética e Direito, trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1.996.
- PLATÃO, A República.
- _____ , As Leis.
- REALE, Giovanni. História da Filosofia - v. I, São Paulo, Ed. Paulus, 1.990.

O PROCESSO COMO VEÍCULO DE PARTICIPAÇÃO SOCIAL: REFLEXÕES SOBRE O CONCEITO ARISTOTÉLICO DE "CIDADÃO"

Marcos DESTEFENNI*

Aristóteles equipara o bem do indivíduo ao bem da cidade, ampliando o bem da dimensão do privado para a dimensão social. O indivíduo é concebido em função da cidade.

É sabido que Aristóteles vê o homem como um "animal político", ou seja, como animal que para viver deve se relacionar com outros homens. Além disso, para Aristóteles só o Estado é que pode propiciar ao homem uma vida perfeita, moral.

Porém, o mestre suscita uma questão para nós muito interessante, a afirmação de que, para ser cidadão, é preciso participar da administração da coisa pública, ou seja, fazer parte das assembléias que legislam e governam a Cidade e administram a justiça.

O Estado aristotélico é construído sob uma **concepção fundamentalmente moral**, pois deve visar ao incremento dos bens da alma, ou seja, o incremento da virtude. Feliz é a cidade virtuosa.

O bem supremo realizável pelo homem consiste em aperfeiçoar-se enquanto homem, ou seja, naquela atividade que diferencia o homem de todas as outras coisas. O homem que quer viver bem deve viver sempre segundo a razão.

* Mestrando em Direito PUC-Campinas.

Deve o homem, pois, buscar a virtude ética, a virtude do comportamento prático.

Porém, só o Estado pode propiciar as condições ideais para esse desenvolvimento. O mestre chega mesmo a apontar quais seriam essas condições fundamentais. Resumidamente, podemos apontar as seguintes:

- a população deve ser na justa medida, ou seja, não é ideal um estado muito populoso, nem pouco;

- o território deve ser grande o suficiente para fornecer o que se precisa para a vida, mas sem produzir o supérfluo;

- os cidadãos devem ser virtuosos, consistindo a virtude um conceito de mediania, nunca confundido com mediocridade;

- a cidade deve ter cultivadores de terra, artesãos, guerreiros, homens que estabeleçam o que é útil à comunidade; sacerdotes. As diferentes funções devem ser exercidas pelos homens nos diferentes anos de sua vida. Quando jovens, os homens devem ser guerreiros. Depois, conselheiros e, enfim, sacerdotes;

- a felicidade da cidade também depende da virtude de cada um dos cidadãos.

Para Aristóteles, na justiça estão todas as virtudes.

Afinal, dentre todas as virtudes destaca-se a justiça, que é a justa medida segundo a qual se distribuem os bens, as vantagens, os ganhos. Na justiça está abarcada toda virtude.

A justiça consiste na justa medida com a qual repartimos os bens, as vantagens e os ganhos, sempre considerando o sujeito mais que o objeto.

Aristóteles chamou a atenção para a necessidade de se fazer e realizar o bem. Não basta "conhecer o bem". Há necessidade de se "fazer e realizar o bem".

Importante, pois, na construção aristotélica, o ato de escolha.

Afinal, segundo o próprio mestre, os atos humanos além de voluntários, são determinados por uma escolha. A escolha é o que nos torna senhores de nossas ações. Somente o homem pode escolher porque somente ele raciocina e reflete.

Porém, para ser bom é preciso querer o bem verdadeiro e não aparente. E somente o homem bom, virtuoso, sabe reconhecer o verdadeiro bem.

Pelo que foi dito acima, umas poucas linhas da imensa obra de Aristóteles, resolvemos destacar a idéia de que o homem, enquanto "animal político", precisa ser cidadão, ou seja, precisa participar da administração da coisa pública, ou seja, fazer parte das assembléias que legislam e governam a Cidade e administram a justiça. Ou seja, podemos ousar uma conclusão, o homem, enquanto cidadão, necessita participar do "ato de escolha", escolha do bem verdadeiro e não aparente.

Portanto, o cidadão, na concepção aristotélica, tem uma relevante função, uma função de **realizar a justiça**, concorrer para a realização da justiça, a virtude suprema.

Realizando justiça, o homem estará colaborando para a distribuição equânime dos bens, das vantagens, dos ganhos.

Afinal, se a justiça, como se disse acima, consiste na justa medida com a qual repartimos os bens, as vantagens e os ganhos, o homem, ao participar do controle da repartição dos bens, estará "realizando a justiça", ou seja, atingindo o bem supremo.

Mais do que isso, assim agindo, estará o homem, enquanto cidadão, não apenas conhecendo o bem, mas realizando o bem, o que é muito mais importante.

Essas idéias aristotélicas, sobretudo da necessidade de o homem ser um verdadeiro cidadão, participativo nas decisões fundamentais do governo, pode ser transportada para a atualidade sem emendas.

Modernamente, destaca-se o processo como uma fonte de participação do cidadão nas decisões governamentais.

Para Ronaldo Cunha Campos¹, por exemplo, a ação civil pública vincula-se muito de perto às técnicas de participação de segmentos sociais nos problemas de direção do aparelho estatal.

O processo, portanto, deve ser concebido como o veículo da participação do cidadão na administração da coisa pública. Trata-se de uma função primordial do processo.

Ainda segundo Ronaldo Cunha Campos², essa constatação não é recente: "Maquiavel³ observara a necessidade da estrutura estatal conter veículo através do qual o povo manifestasse sua crítica, sua oposição, à maneira pela qual era conduzida a coisa pública".

O autor⁴, inclusive, é categórico ao destacar a função dessa participação: "A participação através do processo, com manejo de ações ditas públicas, implica um controle da atividade estatal pelo Judiciário".

Sem dúvida que o tema é muito importante e revela a necessidade de uma conscientização do cidadão da existência desses mecanismos de participação popular no controle da coisa pública.

O direito processual civil brasileiro contém esses mecanismos. Hoje em dia estas ações que permitem o controle, por parte do cidadão de atos de governo, são chamadas de ações coletivas. É de se destacar o fato de que há muito tempo temos uma "Ação Popular", criada pela Lei 4.717, de 29 de junho de 1965.

Não é necessário, portanto, destacar a importância do estudo destas espécies de ações.

Notadamente, se considerarmos o fato de que a forma como é concebida a função jurisdicional torna imprescindível a participação popular.

Afinal, destaca-se no conceito de jurisdição o seu aspecto de "inércia", ou seja, a função jurisdicional só atua quando é provocada através de uma ação.

Por isso, ou seja, principalmente pela inércia da função jurisdicional, destaca-se a necessidade da participação popular, do cidadão (aquele verdadeiro cidadão de Aristóteles).

Nesse sentido também é uma das conclusões de Ronaldo Cunha Campos⁵: "Percebe-se que o Judiciário somente poderá criar soluções e servir de veículo de participação popular se e quando provocado por grupos sociais ou indivíduos que a estes representem".

Posto isso, se o processo é um veículo atual de participação social nas decisões governamentais (é claro que não é o único), revela-se de fundamental importância que **o estudo do processo, do direito também não seja dissociado do estudo das "Ciências Práticas"** (conceito de Aristóteles para se referir à Ética e à Política).

Ocorre que as "ciências práticas" dizem respeito à conduta do homem e do fim que ele quer atingir, considerando-se o homem não simplesmente como um indivíduo, mas também como parte de uma sociedade política.

Imprescindível, portanto, a ética, que estuda a conduta e o fim do homem como indivíduo, e a política, que estuda a conduta e o fim do homem como parte de uma sociedade.

Se todas as ações humanas tendem a "fins", que são "bens", deve ser conscientizado o homem de que o fim último, supremo, é a felicidade, que deve ser entendida não como prazer ou gozo, não como busca de honra (sucesso) e nem como acúmulo de riquezas, no mais puro conceito aristotélico.

O bem supremo realizável pelo homem, ou seja, a felicidade, repita-se, consiste em aperfeiçoar-se enquanto homem, vivendo sempre segundo a razão, buscando a virtude ética, a virtude do comportamento prático voltado para a realização de ações justas, com as quais o homem tornar-se-á justo.

A razão tem papel relevante nessa atuação do homem, pois é o que atua sobre os impulsos, no sentido de controlá-los e moderá-los. Se os impulsos e as paixões tendem ao excesso, a razão

deve intervir para impor a **"justa medida"** e, sobretudo, para realizar a justiça, que é a virtude por excelência.

NOTAS

- (1) "Ação Civil Pública", AIDE Editora, Rio de Janeiro, 1995.
- (2) "Ação Civil Pública", AIDE Editora, Rio de Janeiro, 1995, pág. 19.
- (3) "Discursos sobre la primeira década de Tito Livio", Trad. De L. Navarro, in Obras Políticas, Buenos Aires, 1952, El Ateneo, Ed., Cap. VII, p. 81-82.
- (4) *Idem*, pág. 25.
- (5) Ronaldo Cunha Campos, "Ação Civil Pública", AIDE Editora, Rio de Janeiro, 1995, pág. 31.

O CÓDIGO CRIMINAL PLATÔNICO E O DIREITO PENAL ORDINÁRIO

Tereza N. R. DÓRO*

É principalmente no campo do direito criminal que Platão nos mostra a essência do pensamento helênico, ao criar normas legais visivelmente influenciadas por questões de moralidade e teologia, sem conseguir separá-las ou distingui-las, mostrando uma das maiores características de todas as antigas civilizações, incluindo-se a grega, que é justamente a influência da religião nos ordenamentos legais. Realmente, o traço marcante que diferencia essas culturas da ordem jurídica atual é o total envolvimento do campo das leis com os conceitos e determinações religiosos.

Assim se explicam o fato de existirem alguns elementos estranhos ao atual conceito de direito no seu código, e a possibilidade de serem feitas alegações extralegis, naqueles procedimentos jurídicos.

Se o pensamento grego conseguisse separar o direito da religião, com certeza muitos dos conceitos ali explicitados seriam praticamente os mesmos de hoje.

Todavia, em razão dessa interferência religiosa, vê-se, tanto no preâmbulo como no próprio texto da lei, uma dissertação sobre a norma jurídica e a filosofia moral se entrelaçando e se sustentando mutuamente.

(*) Mestrando em Direito PUC-Campinas.

A religião se mistura com as normas e a divindade está sempre presente em todas as determinações legais, influenciando decisivamente em sua redação e aplicação**.

Platão inicia seu estudo criticando a forma não adequada de utilização das leis pelo Estado, que se esquece de considerar as condições pessoais do criminoso e conseqüentemente não o ajuda a se recuperar, nem o orienta a colaborar para sua própria recuperação. Para o sábio, as leis não devem se limitar a ameaçar, devendo ser educativas e o castigo não pode ter outro objetivo senão o de influenciar o infrator, de modo a lhe converter o caráter, já que o crime é involuntário e conseqüente de uma doença da alma.

A justiça e o bem são a verdadeira felicidade; em conseqüência, a injustiça e o mal são a infelicidade, de modo que se uma pessoa não quer ser infeliz, e ninguém o quer e evidente que não praticara deliberadamente o mal e a injustiça, que o conduzirão à infelicidade. Essa é a base do pensamento platônico para explicar a doença da alma, que se manifesta através do crime, conseqüência necessária de uma enfermidade moral. O crime, então, é involuntário e doentio, motivo pelo qual o Estado deve procurar curar o criminoso.

Embora admita que a sociedade influi sobre seus membros e que o ambiente interfere na formação do indivíduo, refuta vigorosamente a idéia de tendência criminosa hereditária, enfatizando, todavia, sempre, que um mau Estado terá como conseqüência, maus cidadãos. Até aqui, está plenamente conforme a moderna política criminal.

Por acreditar na maldade do crime e na bondade da alma, conclui que uma mente sadia jamais cometerá voluntariamente um crime. A maldade só surge quando a mente está escravizada pela ira e pela luxúria, que a dominaram. É nesse ponto que destaca a importância do Estado justo, o qual deve instruir os cidadãos, através da educação, de modo a ajudá-los a vencer a paixão e o prazer.

(*) Diálogos de Platão - Vol. XII - XIII Leis Tradução de Carlos Alberto Nunes Coleção Amazônica/Série Farias Brito Universidade Federal do Pará - 1980.

Ao lado das penas, que têm como finalidade neutralizar esses prazeres que levam o indivíduo à prática criminosa, o Estado deve se preocupar também com uma terapia que cure o infrator mas, se afinal, tudo isso falhar, o criminoso deve receber a dádiva da morte, porque "é melhor para ele não viver (Sir Ernest Braker, in "Teoria Política Grega", 2ª ed. p. 338 - Ed. Universidade de Brasília).

Ao admitir a culpa da sociedade pela prática criminosa, sem negar, todavia, a responsabilidade do criminoso por seu ato, concilia seu entendimento sobre a natureza involuntária do crime com a necessidade do uso das leis, na maior das vezes aplicadas através de magistrados e tribunais, isso porque há situações em que permite ao próprio cidadão fazer justiça.

Sua teoria explica, ainda, a possibilidade de existirem ações involuntárias e voluntárias, que Platão entende se traduzirem respectivamente através do crime (adikia) e da injúria (blabé).

O crime, então, está ligado a um motivo e a uma disposição, sendo sempre involuntário, ao passo que a injúria é objetiva e tem por fim atingir o "status" ou a propriedade da vítima, podendo ser intencional ou não.

Nesse ponto, surgem as propostas de penalização de ambos os ilícitos. O crime deve se curado ou punido; a injúria será compensada pela reparação e pelo castigo, já que não está necessariamente ligada a um delito, podendo inclusive existir sem ele.

Sir Ernest Braker, na obra citada, pg. 339, aponta duas conseqüências que surgem dessa ponderação e que seriam a de que a distinção entre injúria intencional e não intencional influirá na fixação da compensação e a de que o crime sempre será apenado, gere dano, ou não.

A partir dessas considerações iniciais, pode-se começar a entender o pensamento platônico, expresso no Código Criminal, Livro IX, das leis.

É interessante observar que, embora defina todo crime como um ato involuntário, fruto da doença da alma, ao tratar do

homicídio, vem a apená-lo com base no conceito comum que hoje se tem de crime, punindo-o até com a morte e fazendo clara diferenciação entre os atos intencionais e os não-intencionais dos homicidas, o que de certa forma se choca com sua própria definição de involuntariedade desse ilícito.

Isso se vê, claramente, nas várias categorias em que divide o homicídio e que são as seguintes: o involuntário (que exige purificação); aquele praticado por paixão e que se não foi premeditado se equipara ao involuntário recebendo pena leve e finalmente o que foi voluntário e que receberá sanção mais grave, podendo até ser punido com a morte.

É fundamental conhecer-se a importância que dá ao crime de homicídio, chegando a redigir leis para todos os tipos de crimes de morte, separando os violentos dos involuntários (por nós conhecidos como homicídios culposos), definindo os originários das hoje conhecidas formas de culpa que abrangem o exercício da medicina, diferenciando o homicídio praticado contra um escravo, daquele cometido contra um homem livre, disciplinando o ato contra a vida de um estrangeiro e, o que é mais impressionante, fala do acesso repentino, por nós reconhecido como a violenta emoção.

Trata, ainda, da premeditação como agravante, ao dizer que se o ofendido sabe se conter e não age imediatamente, para mais tarde investir contra o agressor, equipara-se a esse próprio agressor voluntário, devendo se submeter às mesmas penas a ele impostas. Se, todavia, sem premeditação reagiu, assemelhou-se ao criminoso involuntário, devendo, neste caso, sofrer castigo mais brando. É o que se poderia chamar de esboço do que conhecemos por legítima defesa, com a única diferença de que entre nós ela não é punida, a menos quase encontre presente algum excesso.

Na seqüência, define o "error in persona" e a própria "aberratio ictus" perdoando o ofensor que matar em combate ou em situação assemelhada, pessoa errada. Para nós, o autor desse fato,

embora tenha atingido pessoa estranha da que pretendia atingir, responderá como se o tivesse praticado contra a pessoa visada.

Com relação ao criminoso que tirar a vida de qualquer de seus pais, se não chegou a ser perdoado pela vítima, terá praticado sacrilégio, pois matou quem o gerara. Não existe qualquer justificativa, nem a legítima defesa, para quem praticou parricídio ou matricídio.

Prossegue Platão no estudo do homicídio, tipificando a autoria intelectual, para determinar que seu responsável sofra o mesmo rigor do processo a que se submeteu o agente direto do crime.

Interessante observar-se que o filósofo também pune o suicida, evidentemente que com sanções espirituais e intimidativas, proibindo que seja enterrado em campos santos, devendo ser inumado sem honrarias e em lugares anônimos. A esse respeito, lembramos que essa norma religiosa vigorou até recentemente, pois a igreja não emitia que os suicidas recebessem qualquer tipo de bênção, nem que fossem enterrados nos cemitérios públicos.

Digna de registro, também, é a equiparação que faz, tanto dos animais, como das coisas, ao homem, para fins de punição por crime de homicídio. Assim, se um animal matar alguém, será processado e se for condenado será morto, da mesma forma que também sofrerá punição, devendo ser atirado para fora das fronteiras da cidade, qualquer objeto inanimado que venha a matar alguém.

Finalmente, trata das excludentes de punibilidade, beneficiadoras de quem mate um ladrão dentro de sua casa, ou um salteador, ou quem tenha violado uma mulher ou uma criança, ou quem esteja ameaçando seus pais ou irmãos.

Tratando exclusivamente de filosofia, não aceita o crime como ato voluntário, mas ao cuidar das leis é obrigado a aceitá-lo, procurando, então, sistematizar essa concepção jurídica. Isso talvez se deva à impossibilidade de separar a moral do direito.

Tanto é verdade que, mesmo ao tratar do crime voluntário, não abandona suas considerações sobre a necessidade de serem

examinados os motivos e a disposição do criminoso, defendendo sempre a existência de um método estatal que vise obter a cura da alma do infrator. Poderíamos comparar esse entendimento com a atual política criminal que pretende recuperar o criminoso, para reintegrá-lo à sociedade, sem sucesso, diante das falhas estatais e dos absurdos legislativos que tornam essa proposta completamente inviável e utópica. Mesmo nos casos de menores infratores, amplamente protegidos por uma legislação de primeiro mundo, o que se vê é que recebem um tratamento que ao invés de recuperá-los os joga em uma verdadeira universidade do crime, onde são tratados nos estabelecimentos que deveriam recuperá-los, como verdadeiros animais e nunca de uma forma que lhes dê um mínimo de dignidade.

Interessante observar-se que, ao contrário do que se entende hoje como objetivo da pena, que para nós tem efeito retributivo, exemplificativo e preventivo, Platão nunca a reconheceu como sendo dotada de retribuição, por entender que o que está feito não pode ser desfeito. Para ele, o princípio maior e fundamental do castigo é a recuperação e depois o exemplo, que servirá como prevenção.

Ocorre que a aceitação disso leva, como conseqüência, à conclusão de que o Estado terá que ser extremamente rigoroso, ou excessivamente benevolente para com o criminoso. Todavia, por acreditar na maldade do crime, Platão opta pelo rigor e aplica penas severíssimas a muitas das situações previstas em seu código, chegando a puni-las com a pena capital. São assim apenas com a morte, não só as pessoas que cometerem os crimes de sacrilégio e traição, mas até o defensor que tratar de causas espúrias como se justas fossem. Também a corrupção e o desrespeito às decisões judiciais são possíveis dessa extrema penalidade.

Mas, embora chegue a prever o máximo de rigor na penalização, continua explicando que em nenhum caso a lei pune com o objetivo de prejudicar, devendo sempre conseguir com a punição, melhorar quem sofre o castigo. Todavia, se o infrator for incurável, ou seja, irrecurável, será então agraciado com a morte.

Interessante observar o destaque que Platão dá ao respeito que exige do cidadão para com seus pais, os deuses e sua pátria, considerando inconcebível que sejam atingidos por qualquer tipo de crime, de modo que seu autor será inevitavelmente morto.

Platão aceita e até aconselha o castigo físico, por meio de ferros, açoites, posturas humilhantes.

A precisão de seus detalhes impressiona ainda mais, ao observarmos que chega até a formular o rito processual para apuração dessas faltas, recomendando que o acusador fale em primeiro lugar e, depois o réu, tal como acontece hoje, em consagração ao princípio que protege a figura do réu, tal como acontece hoje em consagração ao princípio que protegesse em o direito de saber antecipadamente, qual a acusação que lhe é feita.

Outro detalhe significativo da obra é o esboço do tipo penal que conhecemos com o nome de prevaricação e que Platão define como sendo o crime praticado por quem não toma parte em um delito contra a constituição mas que estando investido em alto cargo da administração toma conhecimento desse crime e deixa de punir o culpado.

Além disso, analisa também o crime de omissão, definido como aquele que é praticado por qualquer homem que deixar de denunciar às autoridades, quem pretenda modificar a constituição por meios violentos.

Ao ladrão destina como pena o pagamento em dobro do valor que furtou ou sua manutenção na prisão, até que consiga pagar ou obter o perdão da vítima. Sem dúvida é interessante essa proposta que abrange inclusive o autor de peculato, que será mantido em ferros, enquanto não conquistar as boas graças da cidade ou pagar em dobro o valor que obteve com seu crime.

No desenvolvimento de seu raciocínio, Platão chega a delinear o crime culposos, quando afirma que alguém pode causar um dano a outrem, sem querer e sem nenhuma intenção, mas, aí se perde

e afirma que essa pessoa não cometeu qualquer tipo de injustiça, nem a involuntária, chegando a ponto de não redigir qualquer lei penal a respeito e a excluir o fato, até do rol das injustiças. Simplesmente o exclui do campo penal para levá-lo para o direito civil, determinando que o autor do fato repare o dano, de molde a reconciliá-lo, através da compensação, com a vítima.

Platão define três tipos de faltas, geradas pela cólera, pelo prazer e pela ignorância, explicando que se qualquer delas surgir em razão de loucura, doenças, velhice ou infância, seus agentes serão considerados inimputáveis, devendo somente indenizar a vítima, sem ser alcançados por qualquer penalidade.

Trata, ainda, do crime de lesões corporais, diferenciando exaustivamente suas várias espécies, quer no tocante a autoria, às condições da vítima, aos vários tipos de lesões sofridas, etc., punindo de formas diversas, essas várias modalidades, mas sempre sob a influência da religiosidade.

Analisa também o crime que chamamos de lesão corporal culposa, ou seja, a prática de um crime sem a intenção deliberada de seu cometimento e que é gerado em razão de um ato de imprudência, imperícia ou negligência excluindo-o, todavia, do âmbito do direito penal, para repará-lo apenas através de indenização.

Como se viu nesse rapidíssimo estudo comparativo, parece não haver dúvidas de que muitas das normas de comportamento vigentes, incluindo-se as citadas regras de direito penal têm sua origem na antiga sabedoria grega e em seus filósofos dentre os quais Platão se destaca, de maneira expoente, sendo tudo o que se lhe seguiu, adaptado de sua influência e de seus conceitos básicos.

Pouco se criou, podendo-se mesmo dizer que as teorias penais a ele seguintes sempre buscaram, graças a perfeição de detalhes, seguir seus ensinamentos, adaptados às realidades posteriores.

UM PROFESSOR: A AUTOBIOGRAFIA DE BOBBIO

Celso LAFER

(USDP/Missão permanente
do Brasil em Genebra)

A autobiografia de Norberto Bobbio, publicada em 1997 na Itália e que já está à disposição do leitor brasileiro com prefácio de Raymundo Faoro, graças à boa iniciativa da Editora Campus é, num certo sentido, uma seqüência do *De Senectute*, publicado na Itália em 1996. Com efeito, numa carta que Bobbio me escreveu em 6/6/97 comentando a edição brasileira do *De Senectute*, que saiu com o muito apropriado título *O Tempo da Memória* observou ele que o editor Laterza perguntou-lhe no contexto da repercussão do livro de 1996: "Porque você parte apenas da velhice? Porque não conta a sua vida a partir do princípio?" Bobbio registra que cedeu ao convite explícito. Surgiu assim esta autobiografia que tem como base o depoimento dado, por ele revisto, ao professor e jornalista de *La Stampa* Alberto Papuzzi, que se preparou para a tarefa pesquisando dados sobre a vida de Bobbio.

Esta autobiografia é, conseqüentemente, um livro muito indicativo do interesse e da qualidade que se pode obter com a História oral. Menciono, a título de exemplo, no Brasil, o recente e notável depoimento dado ao CPDOC da Fundação Getúlio Vargas, de Evandro Lins e Silva, *O Salão dos Passos Perdidos*, inclusive pelo que comporta de paralelo, à vida de um advogado-militante e a de um jurista-professor. De fato, se o núcleo básico do percurso de Evandro

é a experiência do advogado, que a partir dela atuou como político e foi magistrado, o núcleo da trajetória de Bobbio é a do professor universitário de Direito. Como ele mesmo diz no capítulo V, a principal atividade de sua vida foi a universitária, o que significou duas tarefas difíceis de desenvolver: ensinar e escrever. Foi graças a ética no ensinar e no escrever, e não a ética no advogar, como Evandro, que ele construiu a sua aut/oridade, como procurei indicar no prefácio o O Tempo da Memória.

É justamente sua autoridade de intelectual e seu inequívoco reconhecimento público, na Itália e fora dela, que dão a dimensão de ressonância de suas outras atividades e experiências narradas na sua Autobiografia: as origens familiares; a vida de estudante e de jovem professor nos anos de chumbo do fascismo; o papel e a atuação na Resistência; a descoberta da democracia; o grande diálogo com os comunistas; as batalhas políticas na condição de "socialista-liberal"; a discussão da paz e da guerra na era atômica e a defesa de uma abrangente consciência do valor da paz, no plano internacional, inclusive como algo indissociável da democracia e da tutela dos direitos humanos no plano interno.

Ao escolher atividade de professor como o foco deste comentário sobre a autobiografia de Bobbio quero inicialmente realçar que na transmissão do conhecimento e na formação das pessoas, nada substitui a presença de um grande Mestre. Bobbio foi na sala de aula um grande mestre. Não fui seu aluno mas tive a oportunidade de ouvi-lo várias vezes em conferências e seminários nos últimos 15 anos. Posso assim dar um depoimento. Bobbio impacta o seu ouvinte pela clareza iluminada da exposição, pelo rigor da argumentação, pela sutileza das distinções, pela abrangente profundidade dos conhecimentos e por uma honestidade intelectual, instigado por uma curiosidade e interesse pelas coisas, inequivocamente reveladora de um homem de bem. Esta íntegra voz - um dos ingredientes de sua autoridade - escuta-se nos textos de seus cursos, inicialmente publicados como apostilas, pela editora Giappichelli.

Bobbio foi durante longos anos professor de Filosofia de Direito, matéria que na Universidade de Turim era dada no primeiro ano e por isso mesmo concebida como disciplina dedicada aos conceitos gerais do Direito. Soube formar quadros e escolher assistentes que depois se destacaram na vida universitária, entre eles, Sergio Cotta e Mário Losano. Procurava não repetir cursos e no seu percurso como titular da disciplina distingue duas vertentes: uma teórica e outra histórica.

A vertente de caráter teórico está dedicada ao esclarecimento de questões propedêuticas à experiência jurídica. É por este motivo que sua Filosofia do Direito destina-se aos juristas pois oferece caminhos para equacionar problemas colocados pela praxis jurídica. Entre os cursos que tiveram ampla repercussão e continuam sendo reeditados estão: A teoria de norma jurídica (1958), A teoria do ordenamento jurídico (1960) e O Positivismo jurídico (1961).

Nesta vertente Bobbio sempre teve, como explica, uma preocupação com o que pode ser qualificado como a ciência do direito. A sua tese de concurso de 1938 examina A analogia na lógica do Direito. Nos anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial apurou sua concepção de cientificidade participando em Turim do Centro de Estudos Metodológicos fundado por Ludovico Geymonat, que reunia filósofos, juristas, economistas e cientistas. Aproximou-se na ocasião do neopositivismo e da filosofia analítica anglo-saxã e conseqüentemente de uma virada para um filosofar baseado na linguagem. Daí a exposição feita no Centro, depois publicada em 1950 como artigo que teve grande impacto na doutrina italiana: "Ciência do Direito e análise da linguagem". Neste artigo apontou que a cientificidade do Direito não está na verdade dos conteúdos mas no rigor da linguagem, caminho que na Itália foi trilhado por muitos dos seus alunos, entre os quais destaca Uberto Scarpelli. Este interesse explica porque foi, na Itália, o precursor e o pai-fundador da lógica deôntica, ou seja da lógica das proposições normativas, e como inspirou os trabalhos posteriores de seu aluno Amedeo Conte, que deu à disciplina importante desenvolvimento.

Bobbio, citando uma frase de Balzac, está ciente de que "ao lado da necessidade de definir está o perigo de se embrulhar". Bobbio não se embrulha nem nos embrulha com o rigor de suas definições que não se perdem em abstrações precisamente porque sempre teve o discernimento de colocar as perguntas pertinentes. Ele conta como no grafite do metrô em Nova York - "Deus é a resposta", se seguiu outro - "Qual era a pergunta?". Em síntese, diria eu, valendo-me dessa lembrança da sabedoria dos grafites, que Bobbio dá respostas - as possíveis e não as impossíveis - às inquietações dos juristas porque sabe formular e circunscrever as perguntas relevantes.

À esta vertente, a Filosofia do Direito como teoria geral do direito, associam-se no seu percurso de professor da disciplina cursos de carácter histórico destinados a examinar o pensamento de grandes personagens e correntes da Filosofia do Direito. Entre os mais conhecidos e também continuamente reeditados estão Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant (1957, 1969) e Locke e o Direito Natural (1963), que fundamentam, como ele diz, a reflexão da teoria liberal do Estado, uma das matrizes do seu pensamento político. Neste tipo de curso vejo, apesar de não ser essa a sua opinião, uma linha de continuidade com os interesses do seu professor e antecessor na cátedra, Giole Solari que estudou, monograficamente, pensadores como Grocio, Spinoza, Locke, Kant, Hegel à maneira, diz ele, de um professor de uma Faculdade de Filosofia e não de uma Faculdade de Direito. Lembro, neste contexto, para sustentar minha posição, que Bobbio não só se formou e se doutorou em Direito, como se laureou em filosofia com uma tese sobre a fenomenologia de Husserl e que nestes cursos fez, com extraordinária competência, a criteriosa exegese dos textos. Lembro igualmente que, à maneira de um professor de filosofia, foi o responsável por uma edição crítica da A cidade do Sol de Campanella e de uma edição do De Cive, de Hobbes, um dos seus autores prediletos.

Esta vertente do estudioso da história das idéias é a ponte que o vincula à outra disciplina acadêmica a que se dedicou: a ciência política, na qual orientou, por exemplo, Gianfranco Pasquino,

posteriormente seu colaborador no Dicionário de Política Lecionou-a, concomitantemente com a Filosofia do Direito, desde 1962. A sua cátedra em Turim, juntamente com a de Giovanni Sartori em Florença, foram as primeiras na Itália. Cuidou dos partidos políticos, usando como livro-texto o de Duverger, tema que depois tratou no seu relacionamento com a democracia, em *Qual Socialismo?* e *O Futuro da Democracia*. Na sua preocupação com a disciplina, resgatou a contribuição italiana à matéria, através de estudos sobre Mosca e Pareto.

O seu interesse e contribuição à disciplina o levaram em 1972 a transferir-se da Faculdade de Direito para a Faculdade de Ciências Políticas criada em Turim em 1969. Substituiu o seu amigo, que então se aposentou, Alessandro Passarin D'Entrèves que, como ele, provinha da Faculdade de Direito, e que foi, no meu entender (e no de Hannah Arendt), o grande teórico italiano da teoria geral do estado. Assumiu a cátedra de Filosofia Política e o seu curso de maior repercussão, continuamente republicado, é *A teoria das formas de governo na história do pensamento político* (1976), no qual explora a "lição dos clássicos", seus temas recorrentes e a contribuição que podem dar para o entendimento da atualidade. Ministrou, garimpado igualmente a "lição dos clássicos" em torno da mudança político, um curso sobre o conceito de Revolução, cujas apostilas não teve a paciência de rever para a publicação. Fica-nos, por escrito, seguramente inspirado pelo curso, o artigo de 1989, "A Revolução entre movimento e mutamento". Formou e inspirou pessoas de alta qualidade, como Michelangelo Bovero que foi primeiro seu assistente, e em consequência dos cursos, co-autor de *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*, 1979, e depois seu sucessor na disciplina e Luigi Bonanate, que é um dos mais interessantes estudiosos italianos das relações internacionais. Encerrou sua carreira de professor em 1979, aos 70 anos, depois de 40 anos de ensino.

No seu percurso de 40 anos de professor, Bobbio analisa nesta autobiografia as transformações da universidade italiana. A Faculdade de Direito de Turim era, no início de sua carreira, austera

e severa. Havia grande distância entre professores e alunos, mediadas apenas pelo bedel - uma figura hoje perdida na memória dos mais velhos, recorda ele, - o que comporta, aliás, para fazer um comentário pessoal, paralelismo com minha própria experiência de aluno de Direito na USP pré-1968 e de professor de Direito na mesma Faculdade, depois da revolução estudantil daquele ano, que varreu o mundo. Era dos poucos a ministrar seminários para alunos selecionados nos quais discutia temas específicos ou um livro e menciona que, mesmo depois de aposentado, ex-alunos seus - já na condição de advogados, magistrados e professores - deles se recordavam com entusiasmo, perguntando por exemplo, "Lembra-se, professor, do seu seminário sobre a sanção?"

A rebeldia estudantil surpreendeu-o no plano político. Imaginava consolidada a experiência de centro-esquerda da democracia italiana do pós-guerra. Reconhecia, sem dificuldade, as disfunções da universidade italiana mas não ficou à vontade com o desencadeamento da exaltação coletiva auto-gestionária. Considerou despropositada, em função da democracia nascida da Resistência ao fascismo da qual participou, a irrupção do furor revolucionário, inspirado pelo mito da China de Mao. Identificou no movimento estudantil um movimento libertário. Nele enxergou um componente de revolução dos filhos contra os pais, avaliação que no seu caso não era apenas uma metáfora, dada a ativa participação de seu filho Luigi no movimento, como ele narra, com muito respeito na Autobiografia. Refletiu, mais além da academia e da mudança de costumes, sobre o desdobramento político da revolução estudantil que provocou um trauma na esquerda italiana, à qual sempre esteve associado. Viu, assim, como a violência verbal dos contestatários acabou levando, na Itália, à violência de grupos revolucionários de esquerda, fazendo dos atos terroristas uma prática não apenas da direita subversiva, na tradição do fascismo italiano, mas da esquerda extraparlamentar. Ponderou o potencial desagregador na política inerente à associação sem direção do terror e do horror. Como é de seu feitio, dessa traumática experiência redundou a motivação pessoal de natureza dialógica dos seus grandes

livros de cultura militante sobre a relação entre socialismo e democracia e sobre o futuro da democracia, além de inúmeros ensaios sobre a violência.

Para arrematar este comentário sobre a Autobiografia de Bobbio, diria que no capítulo V avultam e pairam duas grandes figuras de juristas do século XX: Carl Schmitt e Hans Kelsen.

Kelsen é um autor que o marcou e o influenciou, tanto na sua visão da teoria do Direito quanto na da teoria política. Escreveu textos significativos sobre o autor da teoria pura do direito, reunidos no livro de 1992, *Direito e Poder. Ensaios sobre Kelsen*. Teve com ele, no entanto, um único encontro pessoal, num colóquio em Paris, em 1957, sobre direito natural. Schmitt ele conheceu em Berlim, em 1937, por ocasião de um curto período de estudos na Alemanha, para completar uma pesquisa sobre Max Schler. A relação de Bobbio com Schmitt passa por Hobbes. O primeiro de muitos escritos de Bobbio sobre Hobbes é uma elogiosa resenha de 1939 do livro de Schmitt de 1938, *O Leviatã na teoria do estado de Thomas Hobbes*. Schmitt, no entanto, é um autor que subsequente não aflora na obra de Bobbio mas com o qual, em contraste com Kelsen, manteve no correr dos anos uma intermitente porém interessante correspondência, parcialmente reproduzida nesta Autobiografia. Além da afetiva evocação do encontro de Berlim, da manifestação do respeito intelectual e apreço pessoal, de discussões de temas de interesse comum, em especial Hobbes, Bobbio não deixa sem demarcar a sua posição em relação a Schmitt. Numa carta de 1950, aponta que não sendo comunista ou marxista, vê atrás de Marx povos que têm sede de justiça. Atrás de Donoso Cortés, autor conservador espanhol do século XIX, sobre o qual escreveu Schmitt, vê apenas os poderosos que têm sede de sempre maior poder.

Esta explicitação não explica, no entanto, o porquê do interesse de Bobbio por Schmitt - que, diga-se de passagem, polemizou pesadamente com Kelsen - e o cordial contacto que mantiveram. Com efeito, Schmitt, cuja originalidade teórica é indiscutível, ao afirmar o

interesse pela exceção e não pela normalidade no plano do direito, e ao considerar o político a relação amigo/inimigo, é, neste aspecto, um antípoda de Bobbio. Nesta linha, Schmitt, com extraordinária engenhosidade e imaginação conceitual, subordina com gosto o Direito à Política. Em contraposição, Bobbio, com o mesmo empenho, busca domesticar o poder através do Direito. Na dedicatória que me fez em 1994 no seu livro sobre Kelsen acima mencionado, no contexto de uma conversa sobre os intelectuais e a política, escreveu: "per un diritto al di sopra del potere". Acresce dizer, para diferenciá-los, que Bobbio atuou politicamente como um intelectual que através do debate e do diálogo de boa-fé procurou, mediando conceitualmente, desatar nós. Schmitt se dispôs a cortar nós, foi "conselheiro do príncipe" e, nesta condição, um dos coveiros da República de Weimar, contribuindo assim para o advento do nazismo. Virou, conseqüentemente, à semelhança de Heidegger, um "auotr maldito". Por que então o diálogo? Arrisco dizer que Schmitt foi para Bobbio como uma "sombra", encarnadora da tentação demoníaca do poder, um Dr. Fausto de gênio que vendeu sua alma. Bobbio, porque foi professor, viveu como professor e atuou politicamente por meio do debate com a sua Autoridade de professor, não incide neste risco. Representa assim, com sua força e suas franquezas - humanas e não demoníacas - um contraponto ético a Schmitt, como transparece no subtexto desta límpida biografia.

"PLATÃO E O PRINCÍPIO DA IGUALDADE"

Jamil MIGUEL*

I - INTRODUÇÃO

Quando se fala a respeito da preservação do valor "igualdade" como forma, premissa e veículo de realização da decantada "justiça social", a memória nos remete imediatamente à Revolução Francesa, nascida do sonho utópico da "liberdade", do anseio da eliminação da diferenciação social pelos privilégios e inspirada na enorme influência de Jean-Jacques Rousseau, para quem a liberdade só poderia ser conquistada e efetivada na perspectiva da igualdade.

Se, no entanto, foi por meio da Revolução Francesa, inspirada na leitura do "contrato social", que se pode transformar tais valores em princípios ou direitos fundamentais da pessoa humana, a discussão a respeito do tema é muito anterior e remonta à própria Antiguidade.

O gênio grego não permaneceu indiferente à questão das diferenças naturais entre os homens e o problema fundamental que surgia na formação ou construção das "cidades" ou comunidades, era exatamente o de entender, intuir e disciplinar a participação de cada um, segundo a sua natureza e garantir um mínimo de retribuição, no resultado comum desse esforço coletivo.

(*) Mestrando em Direito PUC-Campinas.

II - A REPÚBLICA DE PLATÃO E O PRINCÍPIO DA IGUALDADE

O valor da "igualdade" deve ser compreendido no pensamento de Platão e, sobretudo, na sua obra prima "A República" como inserido no problema central da natureza da "justiça", eixo em torno do qual giram todos os demais temas.

É que a questão da existência de prerrogativas individuais, oponíveis ao próprio Estado como direitos subjetivos públicos, agora concebidos na perspectiva do "humanismo" ou do direito natural, não era cogitada, obviamente, porquanto,

"o homem grego esteve sempre convencido (ao menos até o tempo de Platão e Aristóteles) de que o Estado e a lei do Estado constituíssem o paradigma de toda forma de vida, como bem o sabemos; o indivíduo era, substancialmente, o cidadão, e o valor e a virtude do homem eram o valor e a virtude do cidadão; a polis não era o horizonte relativo, mas sim o horizonte absoluto da vida do homem" (Sir Ernest Barker, Teoria Política Grega, Brasília, UnB, pp. 238/239).

A felicidade era encontrada na realização o social. O homem não tinha nenhum sentido retirado ou apartado do contexto social e só era propriamente discutido na dimensão do "cidadão".

Platão identificava a necessidade de três classes sociais para a subsistência da "polis", de maneira que cada um deveria desempenhar papéis, consoante as suas aptidões e virtudes:

"Um Estado nasce porque cada um de nós não é "autárquico", ou seja, não se basta a si mesmo e tem necessidade dos serviços de muitos outros homens. 1) Em primeiro lugar, são imprescindíveis os serviços de todos aqueles que provêm as necessidades materiais, desde o alimento até às vestes e à habitação. 2) Em segundo lugar, são necessários os serviços de alguns homens responsáveis pela guarda e defesa da Cidade. 3) Em terceiro lugar, é necessário a dedicação de alguns poucos homens que saibam governar adequadamente. A Cidade, portanto, necessita de três

classes sociais: 1) a dos lavradores, artesãos e comerciantes; 2) a dos guardas; 3) a dos governantes." ("O Estado ideal e suas formas históricas" (GIOVANNI REALE-DARIO ANTISERI, HISTÓRIA DA FILOSOFIA, pp. 162/163, vol. I, 4ª edição, SP, Editora Paulus).

Aí, portanto, se localiza a questão da igualdade reduzida a sua devida dimensão.

Na "Cidade Perfeita", reprodução aumentada da alma humana, também se reproduzem as diferenças da natureza, sem que tal constitua qualquer perigo para a justiça social.

Dentro das três classes, cada um exerce o seu papel e tem o destaque em consonância com o mérito evidenciado.

A felicidade de cada qual reside sempre no prazer do sacrifício pelo bem comum.

De qualquer forma, a justiça social não estará comprometida pelo consagração ou reprodução da desigualdade, pois o governante, dotado de excelência, arte e sabedoria, mesclará "os homens segundo seu caráter, de modo a permitir que, na cidade, se chegue a maior felicidade, à maior harmonia" (CONSTANÇA MARCONDES CESAR, "Democracia Grega, Democracia Contemporânea: Continuidade e Renovação", Revista Reflexão, n. 50, p. 156).

Daí se pode concluir que na República de Platão, o valor da "igualdade" deve ser entendido como "igualdade proporcional" na formação e participação do "bem comum"; que a própria idéia de "bem comum" sinaliza para a noção do "coletivo", o que deve ser distribuído ou concedido a todos, de maneira justa. E, finalmente, que a isonomia, assim entendida como a harmonia e a felicidade de cada um, se obtinha de maneira natural, pelo simples exercício ou escolha (aqui a vinculação entre a ética, a política e o direito ou justiça) da conduta correta por parte do "filósofo-rei", sempre no sentido do "bem comum".

III) O PRINCÍPIO DA IGUALDADE E A "CIDADE DAS LEIS"

Se na "República", tudo transcorra de forma perfeita, assegurada a igualdade, como corolário natural da "justiça social", obtida a partir das infalíveis e excelentes condutas do governante direcionadas ao "bem comum", mais difícil se revela o enfrentamento do tema na perspectiva da cidade real, adaptada da primeira, cópia menos perfeita, porém "segunda em excelência" dentro do humanamente viável, pressupondo uma "paidéia inferior".

Aqui já se cogita de transferir as virtudes da "alma" da pessoa do governante passível de se corromper, para o império da lei:

"Ora, quando não nasce, como acreditamos, um rei na cidade, como nasce nas colméias, que logo se destaque no corpo e na alma, é necessário que nos reunamos e formulemos códigos escritos seguindo, ao que parece, os traços da mais verdadeira forma de governo" (POLÍTICO, 301-c-e).

Devendo a lei orientar-se pela razão e pela justiça, a igualdade agora passa a representar uma preocupação dirigida ao legislador e ao político encarregado do cumprimento das leis, em benefício do povo e não de si, ou de poucos, pois a igualdade verdadeira,

"pressupõe o julgamento de Zeus, só chegando aos homens porção insignificante; é a que atribui mais ao que já é grande, e menos ao inferior, a ambos de acordo com a natureza de cada um, maiores distinções para quem revelar maior virtude, e o contrário disso para quem carecer de virtude e educação, atribuindo-a, sempre, a cada um na proporção de seu merecimento" (LEIS, 757 b-c).

Mesmo nessa perspectiva, a igualdade, enquanto valor transcendente à "polis" continua jungido à idéia de "justiça social", de tal forma que não se pode chegar a esta, sem contemplar aquela.

A igualdade, no entanto, não se baseando na natureza humana e sim no "status civitatis" e este, conferido por critérios de

inspiração divina, não é atributo do cidadão e pode ser negada ao escravo, ao estrangeiro ou às mulheres.

Por ser proporcional não permite comparação entre desiguais e, mantida a desigualdade, segundo a natureza de cada um, permite a manutenção da divisão das classes sociais, sem riscos para a construção do bem comum.

Com essa relativização, porém, compreendida dentro da cultura e do pensamento da época, é valor platônico transcendente, princípio dirigido às constituições de outras "polis" e outros governos:

"E se em qualquer tempo alguém fundar outra colônia, só deverá ter em vista esse mesmo fim na formulação de suas leis, nunca em benefício de alguns poucos tiranos, ou mesmo de um só, ou da autoridade das multidões, mas sempre a justiça, no sentido há pouco formulado, de estabelecer igualdade entre coisas desiguais, conforme a natureza de cada uma" (LEIS, 757 c-d).

Não haverá garantia, no entanto, de igual participação efetiva na política, pois inevitável será que apenas alguns exerçam o poder político.

Aceito, porém, que nos Estados onde grassa a corrupção, a melhor forma de governo (ou o menos ruim) é a democracia, por garantir maior participação do povo nas deliberações (o que, em tese, garantiria felicidade para a maior parte dos cidadãos), a representação desse mesmo povo ou de facções populares haverá de obedecer uma igualdade aleatória, resolvida na sorte ou fado:

"Todavia, não há cidade que, no seu conjunto, não recorra a uma interpretação capciosa da igualdade, se não quiser expor-se a sedições em alguma parte de si mesma. A eqüidade e a condescendência reveladas neste particular, sempre que ocorrem, são outras tantas soluções de continuidade praticadas na igualdade exata e perfeita, contrariamente à justiça. Por isso mesmo, a fim de acalmar as multidões sempre difíceis de contentar, é-se forçado a recorrer à igualdade obtida por meio de sorteio, invocando a divindade

e a boa fortuna e lhes suplicando que dirijam a sorte para o que for mais justo. É assim que somos obrigados a aplicar as duas igualdades, porém recorrendo o menos possível à que se vale do acaso" (LEIS, 757 e)..

Em síntese, Platão apregoa para a cidade corrompível o ideal da democracia, da "constituição mista", sob o argumento de que o poder em excesso gera a tirania e a liberdade irrestrita acarreta a demagogia.

E é nesse misto de liberdade cerceada ou limitada pela autoridade, que reside o valor da "igualdade" inscrito nas Leis, ainda no sentido proporcional e que haverá de ser realizado pelo governante, concretamente, por meio da chamada "justa medida".

IV - CONCLUSÃO

Muitos séculos antes de Robespierre ou Jean-Jacques Rousseau terem defendido suas teorias consagradas na Revolução Francesa, o gênio grego já reconhecia o valor da igualdade e o inscrevia como princípio de observância relevante para a ordem nas cidades e a realização do "bem comum".

Se Rui Barbosa, esmiuçando o princípio da isonomia, afirmava no começo deste século que a verdadeira igualdade consiste em "tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais, na medida em que se desigualarem" não estava a criar conceito novo. Repetia, sem alteração, a idéia da "igualdade proporcional" defendida por Platão e Aristóteles, segundo a natureza de cada um, e bem assim a observância da "justa medida" como forma de aplicação efetiva e adequada dessa proporcionalidade.

Se os homens são diferentes, e diferentes as funções que desempenham junto ao Estado, é evidente que da maior ou menor relevância dos mistéres, advirão patamares de distinção, sejam no plano da remuneração desses cargos, seja no reconhecimento, na

estima social, não se vendo aí nenhuma infração à natureza das coisas.

O que se acresceu - e o acréscimo veio com o "humanismo" - foi apenas o desenvolvimento de uma perspectiva humana ou natural de igualdade, traduzida em termos de direitos subjetivos públicos, sem qualquer consideração outra (ou independentemente de qualquer outro elemento comparativo) e daí por diante declarados como direitos fundamentais nas principais cartas constitucionais.

É que, se por sua natureza essencialmente humana, os homens são iguais e no que tange aos seus direitos fundamentais (vida, liberdade, saúde, dignidade, salário mínimo suficiente, direito à intimidade, à autodeterminação etc.) não podem ser discriminados. Aqui é simplesmente a "natureza humana" do homem que se coloca em relevo, desprovida de quaisquer atributos impertinentes, físicos ou intelectuais.

Por fim, é magnífico descobrir que o fundamento do princípio da igualdade reside exatamente na constatação de que os homens são diferentes pela própria natureza e que só o respeito a essas diferenças, será capaz de nos levar a construir uma sociedade verdadeiramente justa.

O CIDADÃO E A ÉTICA ARISTOTÉLICA

André Lucas Carvalho de MOURA*

Com a Promulgação da Constituição Federal Brasileira em 1988, fato que assinalou definitivamente o retorno da democracia no Brasil após décadas sob o juízo de um governo estratocrata, trouxe a discussão o conceito de ser cidadão e dos atos inerente da cidadania.

Dentre os direitos e deveres assegurados pela Carta de 1988. Constituiu-se o conceito de cidadão do ponto jurídico dentro de um estado democrático de direito, resultando no que podemos chamar de conceito político de cidadão.

Cidadão, por assim dizer, é o indivíduo que interage participativamente com o Estado, lutando por seus direitos e observando seus deveres, agindo através dos atos de cidadania, que tem como ato maior o voto democrático, um direito-dever de todo indivíduo tido como cidadão nacional e umas das principais e fundamentais formas participativas no estado democrático de direito.

O conceito de cidadão nos remete à definição aristotélica do homem como "anima! político", que segundo explica Giovanni Reale¹, "não simplesmente como animal que vive em sociedade, mas como animal que vive em sociedade politicamente organizada".

Para Aristóteles, não basta viver em uma Cidade para ser cidadão, há de participar da vida da cidade. É óbvio que, embora a

⁽¹⁾ Mestrando em Direito PUC-Campinas.

atualidade dos textos aristotélicos, devemos ter em vista as estruturas sócio-culturais e políticas do período em que Aristóteles desenvolveu seu pensamento. Alerta esse que também faz Giovanni REALE², é que Aristóteles, pelas peculiaridades da organização social da época limita o número de cidadãos efetivos da Polis, não considerando "cidadãos" todos aqueles que vivem em uma Cidade e sem os quais a Cidade não poderia existir.

Estende-se, modernamente, o conceito de cidadão a todos os indivíduos, sejam natos ou naturalizados, que compõem as várias esferas sociais, que passam, desta forma, fazer parte da Cidade, sendo-lhes garantidos todos os direitos e deveres como tais.

Aristóteles registra que "Quem não pode fazer parte de uma comunidade, quem não tem necessidade de nada, bastando-se a si mesmo, não é parte de uma cidade, mas é uma fera ou um deus³."

Assim, o bem do indivíduo é da mesma natureza que o bem da Cidade⁴, segundo Aristóteles "um cidadão difere do outro, mas a preocupação de todos é a segurança de sua comunidade; esta comunidade é estabelecida graças a constituição, e conseqüentemente a bondade de um cidadão deve relacionar-se necessariamente com a constituição da cidade à qual pertence⁵."

Assim, conforme informa Giovanni REALE⁶, o que chamamos de atos de cidadania para o homem grego se amplia na dimensão do privado para a dimensão do social uma vez que concebia o indivíduo em função da Cidade e não a Cidade em função do indivíduo.

"O Estado grego sempre postulou uma solidariedade - resultante do seu ponto de vista ético e de sua concepção do Estado como associação moral - que é estranha à maior parte do pensamento moderno. O indivíduo e o Estado de tal forma se uniam, em seu propósito moral, que este último podia exercer, e exercia, uma extraordinária influência sobre o primeiro.", nos ensina Sir Ernest

BARKER⁷ ao descrever a visão do homem grego perante o exercício da cidadania.

A solidariedade, portanto, é a essência da cidadania, é o princípio que deve reger o cidadão em sua relação com a *Polis*, resultando no bem desta última, que tem a mesma natureza do bem do indivíduo.

O bom cidadão, para Aristóteles, é aquele capaz de mandar e obedecer igualmente. "Costumamos elogiar os homens que tanto sabem mandar quanto obedecer, e parece que a excelência do cidadão consiste em saber mandar e obedecer igualmente bem." (ibid., 1277a). Assim, "o bom cidadão deve ter os conhecimentos e a capacidade indispensáveis tanto para ser governado como para governar, e o mérito do bom cidadão está em conhecer o governo de homens livres sob os dois aspectos." (ibid., 1277b).

A excelência do cidadão, portanto, resulta em fazer valer os seus direitos e saber cumprir seus deveres, que nas palavras de Aristóteles identificamos em saber mandar e saber obedecer, fazendo assim desta sua atuação solidária em nome da liberdade do Estado e do efetivo exercício da democracia.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. Política, UnB, Brasília, 3ª ed., 1997. Tradução de KURY, Mario da Gama.
- BARKER, Sir Ernest. Teoria Política Grega, UnB, 2ª ed., 1978. Tradução de BATH, Sérgio Fernando Guarischi.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. História da Filosofia - antiguidade e Idade Média, Paulus, S.Paulo, 4ª ed., v. I, 1990. Tradução de **II pensiero occidentale dalle origini ad oggi.**

NOTAS

- (1) REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. História da Filosofia - Antigüidade e Idade Média, Paulus. S. Paulo, 4ª ed., 1 v., p. 208, 1990.
- (2) *ibid.* p. 208
- (3) ARISTÓTELES. Apud REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *Ibid.* p. 208.
- (4) *Ibid.* p. 208
- (5) ARISTÓTELES. Política, 1277a.
- (6) Vide nota 1. *Ibid.* p. 208
- (7) BARKER, Sir Ernest. Teoria Política Grega, UnB., Brasília, p. 17, 1979.

A HERMENÊUTICA JURÍDICA DE HANS-GEORGE GADAMER E O PENSAMENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Rodrigo Andreotti MUNETTI*

"...O sábado foi feito por causa do homem e não o homem por causa do sábado." (Mc 2, 27)

"...É lícito em dia de sábado fazer bem ou mal? Salvar a vida ou tirá-la? Mas eles ficaram em silêncio." (Mc 3, 4)

I - INTRODUÇÃO

Hermenêutica, do grego ερμηνεύειν - *hermeneuein*, é hodiernamente tida como uma teoria ou filosofia da interpretação - capaz de tornar compreensível o objeto de estudo mais do que sua simples aparência ou superficialidade. A palavra grega hermeios remete-nos para o deus Hermes que, segundo a mitologia grega, foi o descobridor da linguagem e da escrita. Assim, Hermes era tido como aquele que descobriu o objeto utilizado pela compreensão humana

(*) Mestrando em Direito Processual Civil pela PUC-Campinas.

para alcançar o significado das coisas e para o transmitir às outras pessoas. O deus Hermes era vinculado a uma função de transmutação, ou seja, transformava aquilo que a compreensão humana não alcançava em algo que esta compreensão conseguisse atingir.

O verbo "interpretar", em nossos dicionários, significa ajuizar a intenção, o sentido de; explicar ou aclarar o sentido de; traduzir; decifrar; esclarecer, etc. Entretanto, é preciso esclarecer-se que a Hermenêutica visa revelar, descobrir, perceber qual o significado mais profundo daquilo que está na realidade manifesta.

Pela Hermenêutica, descobre-se o significado oculto, não manifesto, não só de um texto (estrito senso), mas também, da linguagem. Em verdade, pode-se dizer que através da Hermenêutica, chegamos a conhecer realmente o próprio Homem, a realidade em que vive, a sua história e sua própria existência.

Desde a Teoria da Exegese Bíblica de Danhamer (1654), a Hermenêutica passou por vários momentos: A Hermenêutica Romântica de Schleiermacher; a Hermenêutica Histórica de Dilthey; a Ontologia Hermenêutica de Heidegger; a Teoria Hermenêutica de Betti; a Hermenêutica Filosófica de Gadamer; a Hermenêutica Crítica de Apel e Habermas; e a Hermenêutica Fenomenológica de Paul Ricoeur.

A Hermenêutica Jurídica apresenta uma peculiaridade importantíssima, qual seja, permite interpretar o ordenamento jurídico dando-lhe um novo significado que, muitas vezes, não foi almejado pelo próprio legislador. Considera-se a organização legal (conjunto de leis), os fatos e valores originários e supervenientes ao ordenamento jurídico. A Hermenêutica Jurídica cabe reconhecer os valores que estão subjacentes à letra da lei e, mais que isto, cuidar para que estes valores continuem direcionados para a causa do homem e da sociedade. A Hermenêutica Jurídica só se justifica quando serve à dignidade e à natureza humana. Todavia, em não servindo à dignidade e à natureza humana, pode ser utilizada para justificar verdadeiros absurdos jurídicos que, na maioria das vezes, em sendo legalizados, transformam-se em

formas de exploração econômica, social e política. O Papa João Paulo II nos ensinou e advertiu que a experiência da história resultou na formulação do axioma *summum ius, summa iniuria*: o sumo direito é a suma injustiça. Esclareceu também que aquela experiência, aliada à de nossos dias, demonstra que a justiça não basta por si só e que até pode levar à negação e a própria ruína.²

II - A HERMENÊUTICA JURÍDICA DE HANS-GEORGE GADAMER³

Baseado nos trabalhos de Emilio Betti, Gadamer investigou a diferença existente entre o comportamento do historiador jurídico e o do jurista diante de um mesmo texto jurídico, dado e vigente.

O jurista descobre o verdadeiro sentido da lei a partir de um determinado caso concreto, ou seja, ele tem que descobrir o conteúdo normativo da lei, respeitando o caso ao qual irá aplicá-la. Assim, o jurista deve, ao especificar este conteúdo, analisar o valor histórico que convém a lei, em relação ao ato legislador. Quanto ao comportamento do jurista, Gadamer nos adverte:

*"... não pode sujeitar-se a que, por exemplo, os protocolos parlamentares lhe ensinariam com respeito à intenção dos que elaboraram a lei. Pelo contrário, está obrigado a admitir que as circunstâncias foram sendo mudadas e que, por conseguinte, tem que determinar de novo a função normativa da lei."*⁴

É importante notar-se que, para o jurista, a compreensão histórica é um meio para se chegar a um fim. Savigny, antes de 1814, preocupava-se com o significado textual da lei; interpretar era determinar o sentido expresso nas normas; daí surgiram as quatro técnicas:

*"... a interpretação gramatical, que procurava o sentido vocabular da lei, a interpretação lógica, que visava ao seu sentido proposicional, a sistemática, que buscava o sentido global ou estrutural, e a histórica, que tentava atingir o sentido genético."*⁵

Em 1840, Savigny acreditou ser puramente histórica a função da hermenêutica jurídica e ignorou o atrito entre sentido jurídico atual e originário. Ernst Forsthoff, em seus valiosos trabalhos, demonstrou ser necessária, por motivos estritamente jurídicos, uma reflexão a respeito da mudança histórica das coisas, distinguindo-se o sentido original do conteúdo de uma lei e o efetivamente aplicado na práxis jurídica.⁶

O historiador jurídico, aparentemente, busca o sentido originário da lei, busca seu valor e qual a intenção no momento de sua promulgação. Questiona Gadamer:

"Mas como chegará a reconhecer isso? Ser-lhe-ia possível compreendê-lo sem se tornar primeiro consciente da mudança de circunstâncias que separa aquele momento da atualidade? Não estaria obrigado a fazer exatamente o mesmo que o juiz, ou seja, distinguir o sentido originário do conteúdo de um texto legal desse outro conteúdo jurídico em cuja pré-compreensão vive como homem atual?"⁷

Nesse ponto, não há diferença entre a situação hermenêutica do jurista e do historiador jurídico. Ambos, diante de todo e qualquer texto, encontram uma certa expectativa de sentido imediato, ou seja, ninguém possui um acesso imediato ao objeto histórico capaz de proporcionar objetivamente seu valor posicional. O historiador deve realizar a mesma reflexão que **orienta** o jurista.⁸ O jurista faz uso do conhecimento histórico quando em seus casos concretos não desvincula o passado do presente, considerando-os (passado e presente) como um processo contínuo. A Hermenêutica Jurídica é responsável por esta ligação entre passado e presente.

Ao julgar o caso concreto, o juiz adapta a lei às necessidades atuais, o que não implica, necessariamente, numa tradução arbitrária da lei. "...compreender e interpretar significam conhecer e reconhecer um sentido vigente. O juiz procura corresponder á 'idéia jurídica' da lei, intermediando-a com o presente. É evidente, ali, uma mediação jurídica. O que tenta reconhecer é o significado jurídico da lei, não o

significado histórico de sua promulgação ou certos casos quaisquer de sua aplicação. Assim, não se comporta como historiador, mas se ocupa de sua própria história, que é seu próprio presente. Por conseqüência, pode, a cada momento, assumir a posição do historiador, face às questões que implicitamente já o ocuparam como juiz.⁹ "... O juiz tem a tarefa prática de decretar a sentença, e nisso podem entrar em jogo também muitas e diversas considerações político-jurídicas, as quais o historiador jurídico, que tem diante de si a mesma lei, não faz. Mas, com isso, o seu *entendimento* da lei é diverso? A decisão do juiz que 'intervém praticamente na vida', pretende ser uma aplicação justa e de nenhum modo arbitrária da lei; deve pautar-se, portanto, em uma interpretação justa e isso inclui necessariamente a mediação de história e atualidade na compreensão.¹⁰

Agora, a tarefa do historiador jurídico torna-se diferente do trabalho do jurista. O historiador, embora não tenha a tarefa do jurista, ao investigar o significado histórico da lei, deve considerar que seu objeto é fruto do Direito e que, portanto, precisa ser entendido juridicamente. "O historiador jurídico que pretende compreender a lei a partir de sua situação histórica original não pode ignorar sua sobrevivência jurídica: ela lhe fornece as questões que ele coloca à tradição histórica. "Não implica isso que sempre é necessária uma tradução? E não se dá esta tradução, sempre e em qualquer caso, nos moldes de uma mediação com o presente? Na medida em que o verdadeiro objeto da compreensão histórica não são eventos mas sim seu 'significado', esta compreensão não estará descrita corretamente, se fala de um objeto em si e de uma aproximação do sujeito a ele. Em toda compreensão histórica sempre já está implícito que a tradição que nos chega fala sempre ao presente a tem de ser compreendida nessa mediação - mais ainda: como essa mediação."¹¹

A pertença do intérprete ao objeto a ser interpretado é idêntica à do ponto de vista, na perspectiva que dá num quadro. Aquele que compreende não escolhe arbitrariamente um ponto de vista, seu lugar lhe é dado anteriormente. Com efeito, para que haja a possibilidade de uma verdadeira hermenêutica jurídica, faz-se necessário que a lei

estabeleça a igualdade entre todos os membros da comunidade jurídica. Caso contrário, não será possível nenhuma hermenêutica; a vontade do senhor absoluto estará acima da lei onde, por ser superior, o senhor poderá explicar suas próprias palavras, mesmo em contradição com as regras da interpretação. Assim como no absolutismo¹², à vontade do monarca nem sequer se coloca a tarefa de interpretar a lei, pode sempre impor o que lhe parece justo, sem atender á lei.¹³

"A tarefa da interpretação consiste em concretizar a lei em cada caso, isto é, em sua aplicação. A complementação produtiva do direito, que ocorre com isso, está obviamente reservada ao juiz, mas este encontra-se por sua vez sujeito à lei, exatamente como qualquer outro membro da comunidade jurídica. Na idéia de uma ordem judicial supõe-se o fato de que a sentença do juiz não surja de arbitrariedades imprevisíveis, mas de uma ponderação justa de conjunto."¹⁴ E por isto que existe segurança no mundo jurídico, assim, sabemos a que nos atemos.

Por fim, para Gadamer, existe uma relação essencial entre a hermenêutica jurídica e a dogmática jurídica; entretanto, a hermenêutica ocupa uma posição dominante em virtude de não ser sustentável a idéia de uma dogmática jurídica total - onde se pudesse baixar qualquer sentença por um simples ato de subsunção¹⁵.

III - O PENSAMENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO¹⁶

Será lícito áquele submetido à lei agir à margem das palavras da lei? (Questão XCVI, artigo VI, da *Summa Theologica*)¹⁷

Inicialmente, pode-sedizer que, quando alguém ultrapassa as palavras da lei dizendo observar a intenção do legislador, na verdade, está julgando a lei. Com efeito, não será lícito a quem está sob o império da lei, ir além de suas palavras com o objetivo de atender à intenção do legislador.

Pode-se pensar, também, que somente àquele a quem incumbe instituir a lei, cabe interpretá-la. Portanto, não caberia ao jurista interpretar a lei, mas somente ao legislador.

Por fim, admite-se afirmar que todo legislador é capaz de explicar por suas palavras a sua intenção, logo, esta deve julgar-se somente segundo as palavras da lei.

Numa reflexão mais rigorosa, devemos assimilar que, como disse Hilário, " O entendimento do que se diz deve estabelecer-se a partir das causas do dizer: não é a coisa que deve sujeitar-se à palavra, mas a palavra à coisa" (sobre a Trindade, N, PL, 10,107).¹⁸ Assim, deve-se dar mais atenção à causa que move o legislador do que às palavras da lei.

Tomás de Aquino esclarece que toda lei deve ser ordenada à salvaguarda comum dos homens. O fim da lei é o Bem Comum. Isidoro já dizia:

"Não é em vista de um interesse privado, mas da comum utilidade dos cidadãos que uma lei deve ser escrita" (Etimologias, II, 10, PL 82,131; V, 21, 82, 203).¹⁹

Vale ressaltar o esplêndido e insuperável conceito de Bem Comum contido na Encíclica *Mater et Magistra*:

"O bem comum é o conjunto de todas as condições de vida social que consistam e favoreçam o desenvolvimento integral da pessoa humana". (Papa João XXIII)

Portanto, quando a lei for de encontro a sua própria essência, ou seja, quando a lei não for direcionada ao Bem Comum, perderá o seu sentido e deixará de obrigar. Mesmo em vigor, será uma norma injusta e questionável, só sendo exigida injustamente.

Entretanto, Aquino percebeu, com perspicácia, que aquilo que é útil ao Bem Comum, as vezes, é extremamente nocivo. "Isso porque o legislador não pode considerar todos os casos singulares e propõe a lei segundo o que acontece mais freqüentemente, direcionando a sua atenção para a utilidade comum." "Assim, se em uma cidade

sitiada estabelecer a lei que as portas da cidade permaneçam fechadas, isto é as mais das vezes de utilidade comum. Todavia se ocorrer que os inimigos persigam alguns cidadãos dos quais depende a defesa da cidade, seria o mais danoso a esta cidade que as portas não lhe fossem abertas. Assim, em tal caso, as portas deveriam ser abertas, contra as palavras da lei, para que se salvaguardasse a utilidade comum intencionada pelo legislador."²⁰

Complementa Aquino dizendo que nenhum homem é sábio o suficiente para "conceber todos os casos singulares e, assim, não pode exprimir suficientemente por suas palavras o que é adequado ao fim intencionado."²¹ Mesmo que fosse possível a algum homem conceber todos os casos singulares, não seria conveniente exprimi-los todos a fim de evitar confusão; devendo, portanto, direcionar a lei para o que acontece com mais freqüência.

Do exemplo de Sto. Tomás de Aquino, é possível admitir-se que, na aplicação da lei ao caso concreto, pode-se gerar uma injustiça. Esta injustiça, contudo, pode ser evitada se analisarmos a finalidade da lei, isto é, o Bem Comum.

No exemplo, existia a norma de não abertura das portas para que a população fosse protegida contra invasões. O bem comum era a **proteção de toda a população**. Diante deste bem comum, as portas da cidade deveriam ser abertas para receber alguns cidadãos que eram indispensáveis à defesa da cidade. O conceito de Bem Comum pode, à primeira vista, estar vinculado à noção de **quantidade** - salvam-se alguns cidadãos (responsáveis pela defesa tática da cidade) para que muitos (a própria cidade) sejam preservados. Isidoro²², ao dizer que a lei deve ser escrita para a comum utilidade dos cidadãos e não para os interesses privados, também faz presumir a existência de um vínculo entre Bem Comum e quantidade.

Com o novo conceito do Papa João XXIII, a noção de Bem Comum foi aperfeiçoada, ganhando uma nova dimensão. Além da **quantidade**, o Bem Comum deve incorporar a qualidade, pois a simples possibilidade de vida social sem condições que favoreçam o

desenvolvimento integral da pessoa humana significa apenas um bem parcial e não total como seria o Bem Comum. Como exemplo, pode-se observar a degradação do meio ambiente. A questão ambiental, constantemente, apresenta choques de valores constitucionais - de um lado, a questão dos empregos gerados, direta e indiretamente, pela indústria poluidora e, de outro lado, o ambiente a ser protegido da poluição a fim de que seja garantida a saúde física e psíquica dos próprios empregados e de toda sociedade. Alguns empregos (com relação a sociedade), sejam diretos e/ou indiretos, serão mais importantes para o Bem Comum do que a preservação do ambiente humano e, portanto, da própria existência humana?! O Bem Comum não é somente o oferecimento de empregos, é igualmente qualidade de vida integral para os seres humanos.

IV - CONCLUSÃO

A Hermenêutica Jurídica desempenha uma função essencial no Direito. A existência do ordenamento jurídico, por si só, não garante o fim do Direito, qual seja, a Justiça. Se assim fosse, já teríamos computadores recolhendo os casos concretos e aplicando neles as leis pertinentes. A natureza e a realidade humana não podem ser tratadas como números ou fórmulas. E a existência e a aplicação da Hermenêutica Jurídica que aproxima o Direito da Justiça.

Porém, quando mal utilizada, a Hermenêutica Jurídica transforma-se num dos maiores instrumentos de dominação e poder já existente no mundo político-jurídico, servindo aos governos despóticos e políticos sofistas para justificarem suas dominações e opressões.

Como nos ensinaram Hans-George Gadamer e Santo Tomás de Aquino, ao jurista é imprescindível, muito mais que aplicar a lei ao caso concreto, saber interpretá-la de modo a alcançar o justo. Esta interpretação deve considerar, essencialmente, a causa do

homem - visto como ser humano que vive em sociedade, que aspira ao Bem Comum. A lei deve existir para servir ao homem e não o homem á lei.

A lei pode não ser condizente com sua finalidade original por ter sido elaborada de forma a não garantir o Bem Comum ou, por sua desvirtuada aplicação e interpretação. Na medida em que a lei se afasta de sua finalidade original, que pode, muitas vezes, não ser a finalidade desejada pelo legislador, ela perde seu compromisso com o Bem Comum e, naturalmente, deixa de beneficiar a todos para beneficiar alguns. Tal lei, em perdendo sua identidade/sentido, não pode continuar a ser lei, devendo ser revogada.

Tanto a criação da lei como a sua aplicação devem visar ao Bem Comum. Se assim não for, a lei não estará cumprindo a sua finalidade.

Elaborar a lei para benefício de minoria é uma aberração.

Aplicar e interpretar a lei sem visar ao Bem Comum é outra aberração.

Aos profissionais do Direito cabe o estudo dedicado da Hermenêutica Jurídica, pois, mais importante que aplicar a lei ao caso concreto, é saber porquê se aplica a lei e, fazer com que, desta aplicação/interpretação, seja realizada a Justiça.

NOTAS

(1) INTERPRETAR. In: FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. Dicionário Aurélio básico da língua portuguesa. Nova Fronteira, 1988. p. 367.

INTERPRETAR. In: FERNANDES, Francisco. Dicionário de sinônimos e antônimos da língua portuguesa. Globo, 1968. p. 487.

(2) Encíclica Dives in Misericórdia (1980), n. 7.

Entenda-se, aqui, o direito como simples aplicação de leis e, a justiça, como sendo este direito.

(3) Hans-George Gadamer nasceu em 1900, tendo lecionado em Frankfurt, Leipzig e Heidelberg.

(4) GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 485.

- (5) FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito: Dogmática hermenêutica ou a ciência do direito como teoria da interpretação*. 2 ed. Atlas. p. 265.
- (6) *vid nota 2*.
- (7) GADAMER, Hans-George. *op. cit.* p. 485-486.
- (8) IBID
- (9) *ibid* p. 487.
- (10) *ibid* p. 20.
- (11) *ibid* p. 488.
- (12) No absolutismo esclarecido o "soberano" explica as suas palavras de forma a não se abolir a lei, mas de maneira a interpretá-la de outra forma, tal que venha a corresponder à sua vontade. Apud GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- (13) IBID
- (14) *ibid* p. 489.
- (15) F. Wiacker expôs o problema do ordenamento jurídico extralegal, partindo da arte de julgar, própria do juiz, assim como dos momentos que a determinam (*Gesetz und Richterkunst*, 1957). Apud GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- (16) Tomás de Aquino (1225 -1274) teve uma vida inteiramente dedicada à meditação e ao estudo, sendo responsável pela elaboração do maior sistema teológico-filosófico da Idade Média. Inicialmente, Tomás de Aquino estudou sob orientação dos monges beneditinos, depois, em 1244, ingressou na Ordem dos Dominicanos e, posteriormente, em Paris, recebeu o título de Doutor em Teologia- em 1259. Lecionou em Agnami, Orvieto, Roma, Viterbo e Paris.
- (17) Tomás, de Aquino, Santo. *Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino. Tradução de Francisco Benjamim de Souza Neto*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. 172 p.
- (18) Apud *ibid* p. 107.
- (19) IBID
- (20) *ibid* p. 108.
- (21) IBID
- (22) *vid nota 19*.

Editoração e Impressão
Deptos. de Composição e Gráfica da
PUC-Campinas